

AUTO TRADUÇÃO NA POESIA DE BRÍGIDO BOGADO

Ligia Karina Martins de Andrade*

RESUMO: Este estudo analisa a auto tradução na poesia de Brígido Bogado e a relação entre o guarani e o castelhano neste trânsito entre línguas e cosmovisões distintas. Tal aspecto aponta a fissura entre as línguas, revelando as tensões entre o castelhano de caráter escrito, que conta com um maior público leitor e o mercado editorial, e o guarani com seus aspectos culturais ligados à oralidade, à performance e à palavra encantada e ritualizada. Parte-se de uma especificidade que é o fato de que o guarani colonial ser uma língua oficial na sociedade nacional paraguaia, ao lado do castelhano, e apesar de ser uma língua de base indígena, foi desprovida de parte dos elementos da cultura dos Guaranis como a palavra espiritual. No entanto, o guarani colonial conta com uma forte presença na sociedade paraguaia contemporânea e tem como possibilidade os falantes e leitores nesta língua. O fato de Brígido escolher a poesia como gênero literário evidencia os encontros e desencontros que se adensam nesta tarefa de auto tradução e na possibilidade apontada em sua obra de uma tradutibilidade intercultural entre a língua e a cosmovisão indígena mbyá guarani, numa relação tensa com o guarani colonial que também exerce uma assimilação das línguas indígenas, além de entrar em diálogo/confronto com o castelhano. A poesia do autor produz ecos, ruídos e fissuras diante de sua dupla tarefa descolonizadora de criação e tradução.

Palavras-chave: Auto tradução; Brígido Bogado; Mbyá Guarani; Tradutibilidade Intercultural.

ABSTRACT: This study analyzes the self-translation in the poetry by Brígido Bogado and the relationship between Guarani and Castilian in this transit between different languages and worldviews. This aspect points out the gap between the languages, revealing the tensions between written Castilian, which has a greater reading audience and the publishing market, and Guarani, with its cultural aspects linked to orality, performance, and enchanted and ritualized words. It starts from a specificity that is the fact that colonial Guarani is an official language in Paraguay's national society, alongside Castilian, and despite being an indigenous language, it was deprived of part of the elements of Guarani people's culture, such as spiritual words. However, colonial Guarani has a strong presence in contemporary Paraguayan society, and it has the possibility of speakers and readers of this language. The fact that Brígido chooses poetry as a literary genre highlights the comings and goings that deepen in this task of self-translation and the possibility pointed out in his work of intercultural translatability between the language and the Mbyá-Guarani indigenous worldview, in a tense relationship with colonial Guarani, which also assimilates indigenous languages, in addition to interacting with/confronting Castilian. The poetry by the author produces echoes, noises, and gaps in the face of its double decolonizing task of creation and translation.

* Doutora em língua espanhola pela USP (2009), Mestre em língua espanhola pela USP (2004). Professora de língua espanhola adicional da UNILA desde 2013 e professora na UFAM (Manaus) de 2004 até 2013.

Keywords: Self-translation; Brígido Bogado; Mbyá-Guarani; Intercultural Translatability.

Introdução

Este artigo trata de analisar a auto tradução a partir da análise de *Ayvu i* (2009) de Brígido Bogado. Nesta obra, em edição bilíngue, o autor apresenta seus poemas em guarani e castelhano. Este procedimento será analisado sob a óptica dos estudos da tradução, da relação entre as línguas no país e da possibilidade de uma tradutibilidade intercultural que esta perspectiva pode assumir.

A partir de uma breve apresentação do panorama das línguas no Paraguai e da perspectiva da teoria da tradução a partir de autores como Benjamin, Berman, Peñalver, entre outros, explora-se a relação entre as línguas guarani e espanhola na obra do indígena Bogado com o intuito de analisar a perspectiva de tradutibilidade intercultural de Larrú Salazar. Observa-se que a poesia do mbyá revela uma perspectiva de descolonização do movimento de traduzir a partir do reencantamento e reinscrição do significado mítico e oral do universo guarani, revelando que sob as camadas de anos de colonização e desvios da língua sob a palavra de poder dominante colonial e ainda contemporâneo, a variante mbyá guarani conserva sua cosmovisão e seus ensinamentos. Isto se dá ainda nas duas versões ou autotradução do mesmo poema em língua guarani e língua espanhola que serão analisadas, as quais trazem elementos que marcam a cosmovisão presente na língua guarani e que não tem equivalente em castelhano, mas que confere novos sentidos numa contribuição à língua do colonizador, revelando além de assimetrias linguísticas, as possibilidades que cada língua comporta.

Brígido Bogado nasceu nos arredores de Colonia Fram (Paraguai), em 1963, e foi adotado por uma família não-indígena e, após anos de separação, regressou à comunidade mbyá guarani. Coursou Teologia e Filosofia na “Universidad Católica de Asunción”. Atualmente, é docente aposentado e cursa Licenciatura em Ciências da Comunicação. É autor de vários livros e ganhou vários prêmios no âmbito literário e também por sua atuação no setor educativo. Ele foi apresentado pela crítica como o “primeiro poeta indígena paraguaio” (ALTAMIRANO, 2019, p.1), fato que assume diversos sentidos tanto na cultura dos mbyá guarani, etnia à qual pertence, quanto na cultura da sociedade envolvente paraguaia.

Vale mencionar que o Paraguai tem o guarani como língua oficial ao lado do espanhol (Artigo 140 da Constituição de 1992), sendo um país bilíngue e pluricultural. A “Ley de Lenguas 4251”, promulgada em 29 de dezembro de 2010, que por meio de 52 artigos regulamentam os artigos da "Constitución Nacional de la Republica de Paraguay" (CNRP, 1992), reforça ainda o direito e defesa das línguas indígenas, entre elas algumas modalidades do guarani, como o caso do Ava-guarani em risco de desaparecer devido às condições de ameaça linguística e cultural que vivem seus falantes. De acordo com Cabrera (2012), o estatuto do guarani na sociedade e literatura paraguaias cobra um aspecto único, pois o guarani é a "língua dos vencidos” que dobrou a dos vencedores e conquistadores espanhóis, caso único na América. Isto se dá na medida em que o guarani colonial, língua de base indígena, mas amplamente falado pela população mestiça ou não-indígena, cobra maior prestígio no cotidiano dos paraguaios do que o castelhano, ficando esse destinado aos espaços institucionais de poder, tais como: a escola, a legislação, etc.

O conceito de “interatividade linguística” de Godenzzi (2014) explica a complexidade do fenômeno de contato das línguas na América. De acordo com definição do autor:

Por interactividad lingüística vamos a entender la relación antagonista que se da, en espacios sociales específicos, entre dos o más tradiciones lingüísticas (o entre dos o más variedades lingüísticas), que producen influencias de doble vía, afectándose entre sí, en lo que concierne a su estatus, corpus, valoración social y difusión. En esa perspectiva, una lengua o variedad se constituye social e históricamente “con y contra” otra(s) lengua(s) o variedad(es). (p.29)

Esta “interatividade linguística” ocorreu em três fases em relação ao castelhano e às línguas indígenas na história das línguas, ao que se soma a diversidade das línguas africanas e de imigração. No primeiro momento da colonização, tem-se um período de "koineização”, que dura de 1550 até finais do séc. XVI, e passa pela acomodação das variedades trazidas pelos conquistadores, que mais tarde ganham os contornos dos lugares em que se instalam, numa mudança que vem de baixo (“cambio de abajo”); no segundo, ocorre um período de “estandarização monocêntrica” que dura até depois da Independência dos estados nacionais em que se dá um processo de identificação com os modelos metropolitanos (toledanos ou cortesanos), trata-se de uma mudança que vem de cima “desde arriba”; e, finalmente, a etapa de estandardização policêntrica que perdura até os dias atuais e que se caracteriza por uma “norma referencial” em cada um dos países independentes. (GODENZZI, 2014, p.33).

Cabrera (2012) observa que, no caso paraguaio, na constituição da literatura nacional, o guarani entra em relação com o castelhano para compor esta heterogeneidade do corpus oral e popular da literatura paraguaia, heteroglóssica e diglóssica que se observam nas variantes linguísticas

encontradas no cotidiano desta sociedade. Meliá (1995) refere-se à convivência de um "arco-íris de possibilidades linguísticas" e destaca a riqueza de um projeto de educação bilíngue e intercultural neste contexto.

O crítico e escritor Cabrera aponta os autores consagrados como Augusto Roa Bastos e Rubén Bareiro Saguier e suas produções literárias que se nutrem destas fontes orais e populares, mas que se comparada às demais produções constituem, de modo geral, uma literatura de caráter intermitente e fragmentada, em parte menos considerada pela crítica literária latino-americana. Estes elementos da língua e cultura guaranis que compõem a literatura paraguaia possui leitores competentes em guarani colonial na sociedade contemporânea, apesar de que na trajetória desta língua houve momentos de censura e silenciamento (tanto durante a colônia, na ocasião da expulsão dos jesuítas, quanto na ditadura militar de Stroessner). Vale mencionar que no período da Guerra da Tríplice Aliança (1865-1870) e da Guerra do Chaco (1932-1935), o guarani cobra força como língua nacional e incompreensível face ao inimigo. No entanto, o guarani colonial celebrado pelo nacionalismo paraguaio, com suas ideologias implícitas, constitui língua de identidade, mas paradoxalmente desvaloriza o "Guaraní": "(...) lengua, por lo demás, subalterna y colonizada, vaciada en gran medida de sus significados Guaraníes fundamentales" (CABRERA, 2012, p.4). Desta forma, o guarani indígena continua sendo no país uma língua minoritária e que corre risco de desaparecer. Apesar de a sociedade nacional paraguaia ter como realidade a existência de falantes e leitores em guarani colonial, a variante mbyá guarani de Brigido Bogado assume um caráter de resistência frente à homogeneização que o guarani colonial exerce sobre as comunidades indígenas e guarda diferenças substanciais que, apesar de anos de contato, nunca deixaram de conviver, mas que tampouco chegam a se fundir por completo nestas comunidades. Ao adotar a escrita como instrumento, Brigido insere-se numa tradição alheia em sua origem ao universo indígena e sua oralidade, e não obstante também nutriu parte da literatura paraguaia. Ele produz um duplo movimento na escrita: ao afirmar a variante mbyá guarani de sua comunidade e ainda realizar a auto tradução ao castelhano, língua do colonizador que, no Paraguai, criou os mais diversos graus de contato com o guarani colonial.

A partir de uma metodologia que se centra nos estudos da tradução para analisar o jogo da presença e ausência das línguas nos poemas e ainda da auto tradução, pode-se aproximar esta relação da criação e tradução linguística e cultural enlaçada às línguas no autor. O texto de Benjamin "A tarefa-renúncia do tradutor" apresenta a reflexão sobre este processo de tradução que constitui uma "forma" (BENJAMIN, 2011, p.67) e que contribui para uma relação de afinidade e parentesco entre as línguas, sem deixar de considerar aquilo que na obra é intraduzível e que se verá de que forma implica em escolhas do autor-tradutor Bogado em ambas línguas.

Ao defender a reinvenção da letra, a polêmica tese de Berman inscreve-se na origem problemática do traduzir no Ocidente, e adere de algum modo a tradicional dicotomia entre sentido ou letra. Entretanto, seu pensamento abre as considerações para o fenômeno de que toda tradução da letra se torna experiência da tradução, e não apenas “discurso sobre a tradução”, mas discurso “enraizado nesta experiência” (BERMAN, 2007, p.38). Esta analítica da letra e sua necessária destruição para que surja “a outra tradução”, revela nesta experiência uma reflexividade que passa pela língua, num processo que não deixa de ser um desdobramento do ato de escrita. Esta dimensão pode ser frutífera para refletir sobre a obra de Bogado. E ainda o percurso que Peñalver (2011) faz sobre a definição de autotradução será central para iniciar a complexidade desta discussão e pensar em autores/tradutores que chegaram ao limiar destas questões em suas obras. E, nesta proposta, a obra de Godenzzi (2014) sobre a “interatividade linguística” que coloca em antagonismo e relação em distintos espaços sociais duas ou mais “tradições discursivas”, na região andina e nos centros urbanos limenhos, possuem pontos de contato e divergência com o debate a ser traçado neste estudo sobre o contexto paraguaio. Finalmente, a obra de Larrú Salazar (2013) apreende a análise desta traduzibilidade intercultural realizada por Bogado, o que será apontado como algumas destas possibilidades produzidas em sua escrita. A seguir, analisa-se a perspectiva do guarani e alguns aspectos da teoria da tradução na obra do escritor indígena.

1 Língua e cultura guarani: o oral, a escrita e a tradutibilidade intercultural

O povo guarani é considerado uma "Nação", se se tem em vista uma tradução deste termo à cultura ocidental moderna, devido ao fato de se encontrar distribuído por um vasto território que compreende os atuais países: Argentina, Bolívia, Brasil e Paraguai, além dos guaranis que vivem em outros centros urbanos. Este mapeamento das comunidades atuais, cujas terras foram mantidas em parte como resultado dos antigos aldeamentos ou da ocupação das famílias, mas que ainda geram disputas territoriais com a sociedade nacional, como no caso de deslocamentos forçados por meio de projetos de modernização dos Estados Nacionais, ainda estão no centro do debate, devido ao fato de a dimensão do território se relacionar às cosmologias indígenas. De acordo com a nhandeva Sandra Benites (2021), os guaranis foram um dos primeiros povos a ter contato com o processo formal de educação catequética, produzindo este diálogo com a cultura ocidental do colonizador desde muito cedo com as missões (p.191) e, ainda assim conseguindo manter sua língua e cultura vivas, apesar de toda violência sofrida desde a invasão colonial até as políticas de destruição ou assimilação a que foram expostos.

Para analisar a obra de Bogado, deve-se iniciar a compreensão daquilo que os guaranis denominam “tekoha” ou “tekoa”. O crítico Meliá, traduz por “buen vivir” em espanhol, ou “bem viver” em português (tradução nossa), esta expressão e, em seu estudo, ele demonstra a complexidade de utilizar uma equivalência para registrar a diferença produzida pela cosmovisão guarani, na qual a relação com a terra assume uma dimensão sagrada, pois o contexto indígena parte da noção de habitar um território, o qual nasce de sua criação cultural e social e, ainda, está relacionado diretamente ao ser, pois o ser não existe sem a terra. Sandra Benites (2021) complementa tal ideia ao afirmar que a terra é considerada feminina, e daí se entende a relação que os sujeitos estabelecem com a mesma de respeito, origem e fim da vida. Ela ainda aponta a disputa entre as narrativas orais, revelando traços desta mobilidade do oral de acordo com o emissor, suas intenções e questões políticas internas aos grupos indígenas:

“(…) Na nossa tradição oral, existem duas versões das narrativas: a dos homens e a das mulheres. No entanto, a versão das mulheres desapareceu e a dos homens não - e isso acontece geralmente porque eles têm mais contato com não-indígenas e, assim, podem contar a sua forma de ser. Porém, essa perpetuação da narrativa masculina é algo que eu venho questionando dentro da academia; porque nós, mulheres, devemos começar a falar também sobre nossos processos, a partir de nossa visão e versão femininas. (2021, p.195)

De acordo com Meliá (2015), é por meio da língua guarani que se dá o atrelar da constituição do indivíduo como sujeito cultural e político aos saberes ancestrais que lhe são transmitidos através das gerações. Estes ensinamentos ocorrem por meio da palavra (poética, narrada, cantada, etc.) e cobram um movimento ancestral ligando as gerações no tempo e no espaço. Por isto, o território é uma construção cultural e uma identificação direta do sujeito com sua cultura. A referência ao criador Nhanderu está presente no canto e texto sagrados de modo poético e profético, uma vez que há referência a sua figura como aquele que surge das trevas primitivas sentado em um “apyka” e desde aí ele “se abre como flor”. Esta perspectiva está compreendida na cosmovisão guarani por meio de cinco palavras que estão relacionadas ao território:

El territorio guaraní, que en realidad es un espacio cultural, se puede representar en cinco palabras, que concatenadas significan el buen vivir: apyka, ava pire, teko, tehoha, teko porã. El camino hacia este espacio, que lo predice y lo expresa, es el ñe'e -la palabra- y el ñembo'e -hacerse palabra. (MELIÁ, 2015, p.1).

Nesta eclosão da vida, Nhanderu transmite do “apyka”, lugar de criação, a palavra divina, que depois cada guarani vai tomar para si como o sopro vital e continuar em rede o processo de significação pelo dizer. É revelador o fato de o mito criador trazer o “apyka” como o lugar onde também o sentido “se abre em flor”, numa referência à natureza, ao início da vida e à dualidade entre masculino e feminino. Meliá (2015, p.1) adverte sobre o sentido profundo de “apyka”:

“(…) es el primer territorio o cultura-torio, y éste es el seno de la madre, el lugar donde se sienta y se asienta la primera y única palabra de la persona, que se hace carne y habita entre nosotros” (idem). Novamente pode-se alertar o apontado por Benites de que a versão da história que prevaleceu para os jesuítas foi a de Nhanderu pelo contato inicial com os homens indígenas, mas que as mulheres também possuem suas narrativas por meio de “outras historias” que foram em parte silenciadas pelas narrativas dos homens, com consequências para a comunidade, “(…) falar sobre mulheres é falar sobre *Nhandexy*, que é uma figura feminina” (BENITES, 2021, p.196). A palavra “ñembo’e” refere-se a um conhecimento que não é o da educação escolar, mas o da experiência que dá ao sujeito guarani o modo de ser e estar no mundo a partir de sua cultura, numa dimensão construída com a colaboração do coletivo, o que coloca em choque concepções do mundo e do educar diametralmente opostas.

A obra de Bogado pode inscrever-se numa rede escrita da publicação dos mitos e cantos sagrados dos mbyá recopilados por León Cadogan, na década de 1960 do século XX “*Ayvu Rapyta. Textos míticos de los Mbyá Guaraní del Guairá*” (1959), cuja edição constitui uma referência ineludível nos estudos acadêmicos e literários do povo guarani. Veja-se o fragmento inicial desta obra, em seu primeiro capítulo intitulado “Maino i reko ypy kue”: Ñande Ru Papa Tenonde/ guete rã ombo-jera/pytũ yma gui./ Yvára pypyte/ apyka apu’ a i/pytũ yma mbyte-re/ogüero jera.” (p.13), cuja respectiva tradução ao castelhano traz o seguinte “Las primitivas costumbres del colibrí”: “Nuestro Padre último-último primero/para su propio cuerpo creó de las/ tinieblas primigenias./Las divinas plantas de los pies/el pequeño asiento redondo,/en medio de las tinieblas primigenias/los creó en el curso de su evolución.” (CADOGAN, 1959, p.13).

Entretanto, pode-se considerar esta inscrição do poeta mbya um movimento de descolonização da tradução ao propor uma inversão se se considera o original em língua guarani e a tradução em língua espanhola, mas ainda se se consideram as duas versões como textos autônomos de acordo com Peñalver (2011), então, neste caso, ambos guardam suas características próprias com a vantagem de que a auto tradução permite que o criador e tradutor detenha o conhecimento da “intenção do texto” (p.195); e ainda o texto em castelhano passa por uma escrita de desestabilização da língua ao introduzir as vozes guaranis sem nota ou explicação de nenhum tipo, estratégia que o indigenismo recorria para explicar a heterogeneidade do texto e, ao fazê-lo, domesticava o texto e produzia a tradução etnocêntrica e hipertextual condenada por Berman.

Larrú Salazar (2013) aponta uma perspectiva de revisão da tradução realizada desde o período colonial no contexto peruano, e aponta que os estudos realizados por pesquisadores como Lydia Fossa e Godenzzi, em contexto universitário canadense, mostram que a ausência dos textos

quechuas fizeram com que os textos em castelhano produzissem uma série de problemas que perduram até os dias atuais. A noção de traduzibilidade intercultural proposta por Salazar tenta dar conta da tradução não apenas textual, mas também contextual uma vez que sobre a tradutibilidade intercultural (“(...) hemos puesto énfasis en la presencia de una cosmovisión que las traducciones dificultosamente rescatan; en este sentido, debe tenerse en cuenta no solo el aspecto lingüístico, sino también la dimensión metalingüística (lo cultural)” (SALAZAR, 2013, p.150). Isto pode significar que as traduções coloniais realizadas pelos sacerdotes, sobretudo, ao procurar traduzir o sentido dos textos em quechua, os quais perderam elementos fundamentais de sua cosmovisão e do contexto oral original, foram vítimas da primazia do sentido, isto é, o enunciado foi privilegiado em detrimento da enunciação, o que acarretou em desvios e no silenciamento de sentidos importantes. O trânsito da oralidade para a escrita implica em perdas deste contexto e de elementos da enunciação (emissor, audiência, intenção, pragmática, etc.) que ficaram “domesticados” no privilégio da tradução do sentido produzido na América. Entre ambas modalidades, oral e escrita, há uma distância que foi desconsiderada até então e que deve ser retomada. No Paraguai, Meliá no artigo “La lengua guaraní de Montoya como espejo cultural” (2011) explicita que a gramática e dicionário de Montoya eram “tesouros da língua” produzidos para a recepção dos religiosos que queriam aprender o idioma e a cultura, o que não invalida o fato de serem referências nos estudos guaranícos até os dias atuais, mas ilumina esta perspectiva do enunciador e sua ideologia.

A tarefa de auto tradução de Bogado aponta possibilidades de se pensar esta tarefa no contexto paraguaio. O uso da variante mbyá afasta-se da tradição do guarani colonial que primou no país e que privilegiou a tradução etnocêntrica e hipertextual ao passar de um sistema oral à escrita, normatizando a língua e domesticando seu sentido. Brígido parte dos cantos e danças sagrados de seu povo e seu contexto de enunciação e os representa na escrita com certos recursos que buscam problematizar aspectos tanto da escrita quanto da oralidade inseridas num contexto alheio.

A obra *Ayvu i* (2009) estabelece ainda um diálogo com o texto sagrado recopilado “Ayvu Rapyta. Textos míticos de los Mbyá Guaraní del Guairá” (1959), de Cadogan, a medida que se insere neste trânsito de contextos diversos, mas que partem da possibilidade da escrita. A coincidência do termo “ayvu” em ambas obras remete ao conceito polissêmico que se encontra no “Primer Diccionario Mbya Ayvu-Español/Español-Mbyá Guaraní” de Rodas como: “1. Palabra, 2. Lenguaje/Idioma, 3. Voz/Habla, 4. Hablar/Conversar” (RODAS, 2018, p.25) e que trata do fundamento da vida para o guarani, uma vez que a palavra constitui o sujeito por meio da palavra-alma espiritual. Em guarani o “i” significa sufixo de diminutivo, o que confere um caráter de herança, de renovação e repetição, frente ao texto sagrado maior e original ao qual a obra *Ayvu i* se filia. Num

dos poemas, “Ayvu” é traduzido por “vida” por Bogado, mas também é traduzido por palavra (p.26). Apesar de ter esta filiação, o texto do mbyá propõe desde seu olhar nativo um deslocamento do sentido nos elementos centrais da cultura, que estão presentes, mas de forma a inverter a ordem colonial que foi a narrativa imposta pela tradição escrita.

O primeiro poema da obra “Tangara” (“Tangara-Danza” em castelhano) menciona o olhar do Deus Tupã que abençoa a dança das meninas e dos meninos (“Nuestro Dios Tupã con su mirada de padre/bendice la danza de los niños y las niñas" (p.6)), em alusão às crianças e às mulheres nos poemas, o que dialoga com a crítica de Benites (2021) de que os homens impuseram suas versões; parece que o poeta procura justamente reparar este silenciamento imposto aos demais membros da comunidade.

Bogado parece realizar a estratégia de Salazar contida na ideia de traduzibilidade intercultural e ele propõe uma revisão dos textos desde a colônia até os dias atuais de modo a colocar em choque a possibilidade exitosa da tradução. É o que se vê no caso da língua castelhana em Bogado, uma vez que o contexto e a enunciação de sua poesia se acomodam a esta perspectiva escrita e de visão de mundo ocidental. Para que isto ocorra, o enunciado em castelhano perde a circularidade da dança e canto em guarani com suas repetições próprias ao universo indígena e que produzem os movimentos da dança, marcado em mbyá pela repetição e pelos sinais de reticências que parecem fazer o mundo todo girar (“Tangara, tangara, tangara...”). Em castelhano, tem-se “El cuerpo en movimiento danzante”, o que ainda se refere à impossibilidade de traduzir de uma cosmovisão encantada e de transformação do movimento a uma concepção desencantada e secular. Não obstante o fato de haver este sentido irrecuperável, as soluções em castelhano guardam em sua escrita poética a musicalidade, harmonia e beleza possíveis e pertencentes a esta língua. Esta possibilidade foi contemplada no ensaio de Dorian Espezúa (2003) por meio do conceito de “huaquear y bambear”, uma vez que o castelhano sofre com o deslocamentos do objeto original “huaca”, que em quechua se refere a um objeto sagrado e secreto e que guarda a identidade e a memória específicas das culturas que o reverenciavam, para ser incorporado num ambiente estranho e, portanto, o sentido original entra em novos discursos que deslocam o objeto de lugar e produzem os discursos bambas. Este processo de descontextualização e ressemantização pode produzir novos sentidos em diálogo com uma memória presente e futura que busca tanto a diferença de sua significação quanto pode correr o risco de produzir “discursos bambas”, isto é, um discurso que ao se domesticar ao público a que se destina, torna-o outra coisa que o discurso não diz. O crítico e poeta peruano Espezúa define este procedimento citado de “huaquear”, o qual significa encontrar um objeto cultural por meio de escavação e tentar recuperar sua rede de significação numa dada cultura, num movimento de resgate

da identidade e da memória passadas que podem se atualizar e projetar ao futuro. Isto ocorre porque o “huaco” liga-se diretamente ao contexto de que foi extraído, o qual pode ser recuperado ou pode ser destituído e ainda vilipendiado, num esvaziamento de sentido. A tradição da tradução colonial parece ter realizado este procedimento, o que nem sempre se devia à falta de conhecimento das línguas indígenas, o que muitos mostram dominar nos textos, mas sim na falsificação ou “huaquear” dos sentidos, obliterando o contexto, e produzindo mentiras e discursos “bambas” que não apenas descontextualiza o objeto cultural, mas ainda fazem com que o mesmo diga coisas que ele não diz: “Descubrir el huaco nos llevará inevitablemente a descifrar un suceso originario que finalmente nos conducirá a una verdad, una identidad y una memoria. La puesta en evidencia del huaqueo requiere del auxilio de todos los lenguajes de re-presentación porque solo en la confrontación de los mismos se establecerá la verdad histórica.” (ESPEZÚA, 2003, p.116).

Desta sorte, Bogado lança um eco do sentido estrangeiro e nativo do guarani na versão em castelhano numa jogada bem sucedida de caráter estético, ético e político. Isto se deve ao instaurar estes elementos do guarani e seu léxico estrangeiros, numa inversão do procedimento realizado pelos tradutores coloniais e sua tentativa de domesticação da heterogeneidade. O canto e a dança da criação do mundo pelo Deus Nhanderu reforçam este aspecto de uma poesia escrita que parte de uma oralidade, mas já se distancia da mesma ao entrar como literatura. O cuidado agora parece fugir dos procedimentos de distanciamento e acomodação (re) produzidos na história das línguas na América. Alguns apontamentos de sua auto tradução ao castelhano mostram que há uma fissura entre as versões ou dois textos que são escolhas do tradutor, e que reformulam as distintas perspectivas de sua obra ao levar em consideração públicos leitores distintos. Aliado a este aspecto, a auto tradução parece possuir esta ilusória vantagem na coincidência entre a voz do poeta e a voz do tradutor nos versos escritos (PEÑALVER, 2011, p.195) e, que nem sempre é certa enquanto hipótese teórica para uma boa tradução. No caso de Bogado, este movimento produz a possibilidade de crítica à tradução colonial desde sua voz nativa. Observa-se isto na busca por uma tradução de termos equivalentes e que assumem distintas traduções na obra *Ayvu i* de acordo com o contexto: por exemplo “teko” é traduzido por “natura” (p.8), “tierra”, “amor” (p.17), “vida” (p.17); “tekoha” é traduzido por “tierra” e “teko porã” se traduz como “oración” (p.14), “vida equilibrada”, “vida feliz” (p.21), “el principio vida” (p.25), “vida” (p.31) e ainda “tekoasy” aparece traduzido como “humanidad” (p.10) e “ser humano” (p.10), mas também tem um sentido de sofrimento, pena ou até doença em guarani. Estas mudanças apontam certas rupturas e fissuras no traduzir que se procurará mostrar na análise a ser levada adiante.

2 A tradução, a auto tradução e a tradutibilidade intercultural

À continuação, parte-se de alguns aspectos da teoria da tradução e auto tradução em Benjamin, Berman, Peñalver, Salazar e outros autores para mostrar a relação desta perspectiva com a obra de Bogado.

O texto clássico de Benjamin, traduzido por Susana Kampff Lages ao português, “A tarefa-renúncia do tradutor” (2011), remete à metáfora biológica do traduzir (“A tradução transplanta, portanto, o original para um âmbito -ironicamente- mais definitivo da língua” p.74) na qual a afinidade entre as línguas possibilita a tarefa de traduzir e produz como resultado uma tradução que contém o germe da linguagem profética “língua pura”: “Pois, se no original eles formam uma certa unidade, como a casca com o fruto, na tradução, a língua recobre seu conteúdo em amplas pregas, como um manto real” (BENJAMIN, 2011, p.73-74). A possibilidade da traduzibilidade toca neste ponto da estrutura das obras que pela afinidade e parentesco das línguas possibilitam a tradução e com ela a sobrevivência da obra. A relação que Benjamin diferencia do criador e do tradutor elucidam alguns aspectos que se quer notar. Na auto tradução de Bogado do guarani ao castelhano, que se diferencia da escrita de seus poemas em castelhano como na obra *Cantos de la tierra. Reflexiones poéticas de un Mbya Guaraní* (2014), convém observar esta ideia de “despertar o eco do original” numa relação que destaca não a língua em sua totalidade, mas a certas “relações linguísticas de conteúdo”:

Mas a tradução não se vê, como a obra literária, por assim dizer, mergulhada no interior da mata da linguagem, mas vê-se fora dela, diante dela e, sem penetrá-la, chama o original para que adentre aquele único lugar, no qual, a cada vez, o eco é capaz de reproduzir na própria língua a ressonância de uma obra da língua estrangeira. (BENJAMIN, 2011, p.75).

De acordo com sua distinção, o escritor penetra no interior da selva idiomática da língua, enquanto que o tradutor observa esta selva de modo externo. Entretanto, no caso de Bogado, a dupla tarefa assumida de auto tradutor revela aspectos interessantes. Peñalver (201) sublinha que a auto tradução esconde em sua complexidade tanto a possibilidade de original e tradução, quanto a de escrita em línguas distintas, quanto a de versões de um mesmo texto, ou ainda a de textos distantes e autônomos, o que não se solucionará neste estudo, mas que se tem em conta na análise desta dupla tarefa e formulação do criador e tradutor da obra. Além disto, em seu artigo, a autora reforça a questão de que não se trata da mesma relação entre línguas ocidentais e línguas tão distantes quanto o castelhano e o guarani que entraram em contato durante a colonização. Observa-se esta relação na auto tradução de Bogado, devido aos efeitos de uma produção em língua estrangeira que balance a estrutura do castelhano nesta tensão com os elementos que o estrangeiriza, por exemplo no poema a

ser analisado o caso dos termos “tangara”, “takuapu” e “guembe”, introduzidos sem nenhuma nota ou explicação, que estrangeirizam o espanhol e incorporam parte da interatividade linguística que Godenzzi aponta na história das línguas e dos povos no Continente e ainda sugerem uma tradutibilidade intercultural que coloca em cheque a inteligibilidade por parte de um leitor que desconheça o guarani. E, ainda no caso deste leitor conhecer o guarani, o mesmo tem diante de si dois textos ou duas versões, ou um original e uma tradução que não correspondem em sua inscrição do sentido domesticado, mas que produzem novos sentidos decoloniais.

Para tanto, volta-se à discussão sobre o fato de o texto de Benjamin parece referir àquilo que Berman aponta de que a comunicação não é essencial à tradução e nem as obras de arte, uma vez que ela deve se ocupar não do público que “desconhece o original” e portanto se adequar a este, mas sim deve buscar o elemento essencial de toda obra que parece recair sobre a letra: “mas aquilo que está numa obra literária, para além do que é comunicado (e mesmo o mau tradutor admite que isso é o essencial) não será aquilo que se reconhece como o inaferrável, misterioso, o “poético”? Aquilo que o tradutor só pode restituir ao tornar-se, ele mesmo, um poeta?” (2011, p.67). A explicação desta distinção entre original e tradução justifica-se à medida que a tradução é uma “forma” e de que a “traduzibilidade deve ser essencial a certas obras” (idem, idem).

A perspectiva de Berman de uma tradutologia aponta a tradução não como teoria, mas sim como conceito que pode ser produtivo ao inserir em seu discurso a “reflexão da tradução sobre ela mesma” a partir da experiência: “A tradutologia não ensina a tradução, mas sim desenvolve de maneira transmissível (conceitual) a experiência que a tradução é na sua essência plural” (p.24). Na obra *A tradução e a letra ou o albergue do longínquo*, a trajetória esboçada da tradução da letra, o que pode levar a uma crítica a obra de Berman como uma retomada da dicotomia da tradição do Ocidente e sua antiga oposição entre “reinvenção do sentido” ou “reinscrição da letra” e, portanto, tradicional, traz alguns pontos a serem explorados em Bogado.

Se como ele afirma, a tradutologia na qual ele aposta revela a possibilidade de se afastar da tradução etnocêntrica, hipertextual e platônica que acometeu parte da história da tradução na França e universal e esta aposta reside nessa “analítica da tradução”, definida por ele como o duplo processo de análise e destruição da letra, que se poderia chegar a albergar o outro e o estrangeiro. Com o destruir da letra, abre-se a instauração de uma dialética do traduzir: “A analítica, que é por excelência negativa, abre por sua vez uma reflexão (positiva) sobre a dimensão ética, poética e pensante do traduzir.” (p.26). E, neste campo, a letra entra como possibilidade de jogo destas dimensões apontadas. Ao desenvolver seus capítulos, o autor, demonstra como as traduções de

Hölderlin, Chateaubriand e Klossowski revelam uma "experiência histórica do traduzir" que foge de uma perspectiva do traduzir tradicional, de modo a questioná-la, e que "tendem para a "aproximação da tradução 'literal'" ou de uma "literalidade" (p.27).

Uma passagem nesta obra interessa em particular pelo fato de se referir a uma metáfora de tradução de Roa Bastos: Berman aponta que, em tal metáfora robastiana de se "traduzir numa língua melhor", há uma superação do sentido "um ir além do sentido" no ponto em que surge "a outra tradução", em suas palavras: "(...) anuncio da experiência do que se poderia chamar a outra tradução que, por assim dizer, se dissimula em toda tradução" (p.23). Nesta perspectiva, o fato de produzir um discurso não "sobre a tradução", mas sim "um discurso enraizado nessa experiência da tradução" seria a potencialidade desta tradutologia proposta pelo crítico.

A tradutologia, pois, abre a tradução a uma escrita e crítica, em geral dialéticas, que permitem, por meio da história e da sociedade, entender o traduzir como experiência e reflexão e produzir um discurso, no sentido que vem sendo discutido pela filosofia ocidental desde Kant, Fichte, Hegel, Benjamin e outros, entretanto sem pretensão de se tornar uma teoria ou modelo do traduzir. Portanto, a experiência se debruça sobre ela mesma, para compreender a própria experiência, e se torna reflexão. E a reflexão nada mais é do que este retorno que se dá na língua natural, o desdobrar do manto sagrado em dobras para Benjamin. Na obra de Bogado, parece que se encontra o germe desta tradutologia, pois a destruição da letra lateja na versão ao castelhano, uma vez que os materiais díspares que ancoram ambos sistemas são evidentes. No entanto, o poeta busca esta afinidade entre as línguas ao buscar a traduzibilidade que tem seu correlato nos elementos intraduzíveis e que produzem uma estrangeiridade que se nota sobretudo em castelhano a partir das vozes guaranis que são elementos intraduzíveis. A partir desta ideia de tradução enraizada na experiência, a criação literária deste autor-mbyá coloca em tensão a dimensão escrita e a dimensão oral, espiritual e coletiva dos versos. Nesta dialética entre a criação e a tradução, que de acordo com Peñalver (2011) pode colocar essa dupla instância numa situação privilegiada, devido ao fato de que se conhece a intenção de ambos textos, suas idiossincrasias, e se produz uma tradução, versão, adaptação ou ainda texto novo e autônomo acorde a um projeto de escrita pela instância daquele que enuncia o poema.

Sem conseguir responder a estas questões, optou-se neste estudo por evidenciar as brechas nessas relações. Uma delas é que, apesar de se tratarem de línguas com sistemas diversos, o espanhol um sistema de flexão herdado do latim e o guarani um sistema aglutinante, fazendo saltar à vista a diferença das línguas, a auto tradução mostra a afinidade das línguas em Benjamin. Nos versos

de Bogado, esta tensão e distância se tornam audíveis nos ecos do guarani em castelhano que repercutem que certa dimensão da vida em guarani não pode ser traduzida sem certa violência de perda do sentido, numa resposta inovadora de traduzir ao longo deste processo de domínio da colonização sobre o significante das línguas originárias e de seu processo de normatização na escrita. E ao mencionar a escrita como modalidade de caráter fetichista para o europeu, a escrita em guarani mbyá significa também luta e resistência histórica frente a variante de prestígio do guarani colonial, que não raro assimila linguística e culturalmente vários sujeitos indígenas, suas línguas e culturas, no Paraguai, mostrando que as relações de heteroglossia, diglossia e colonialismo linguísticos podem ocorrer também entre línguas indígenas com vozes assimétricas na sociedade.

3 *Mbya Ayvu* ou *Mbyá guarani*: fissuras do (auto)traduzir

A seguir, apresenta-se a análise de um dos poema da obra “Ñendu Poraĩ” (“Palabras sabias”):

Ñendu Poraĩ	Palabras sabias
<p>Ñamandu omaña oguejy vyty kangymi ojerojy ojerojy Ñande Ru Tupã ñe'ẽ porã apyka vera opy rupi ñe'ẽ porangue i iñasãi tekoha ipoty jera Yvoty porã jeguaka tangara tangara takuapu takuapu oñe hysyrõ guembe, ei ha mbyta</p>	<p>El Dios Sol ya resplandece y la brisa suave como compañera en la danza lenta mañanera nuestro Padre Tupã en el horizonte nos mira dándonos la fuerza de la palabra la tierra se cubre de vida y de flores perfumadas en el movimiento de las almas desnudas al ritmo del takuapu con las ofrendas del guembe</p>

<p>tekoasy, ojerojy, ojerojy Ñande Ru Tupã oguejy ogueru ñe'ê kuéry teko porã ta inasãi Paraguaipy ha ha' evéva tetãre. Ñande Ru kuéry ñendu Yvy Marae' ÿ.</p>	<p>de la miel y del mbyta Se eleva el llanto, la tristeza pero también en toda la esperanza de la humanidad y para la humanidad Nuestro Padre Tupá bendice la palabra que ha de regir en el encuentro de las palabras todos por igual para que esta tierra siga teniendo montes, manantiales, aire puro y mucho respeto a la vida en Paraguay y en el mundo entero Palabra del Padre Tupá para una tierra sin mal.</p>
---	--

A poesia em guarani remete à circularidade do canto e da dança ancestrais que se dão por meio da repetição “ojerojy”, “tangara”, “takuapu”, “ojerojy” e que se apoiam ainda em outras aliterações presentes na poesia que convocam a oralidade da língua nativa. Aquilo que nota Salazar (2013) de que o texto escrito que parte da oralidade enfrenta uma série de adaptações, devido às características do contexto cultural e da enunciação serem diversos e com funções distintas, aplica-se à poesia de Brígido. A tentativa de reconstituir este universo "móvel" da comunicação oral na esfera escrita assume formas específicas em seus versos em guarani ao introduzirem o problema de que toda tradução comporta uma versão, ou um texto novo, e dependente de concepções de realidade distintas que partem de uma “norma linguística que o tradutor assume no momento da versão” (SALAZAR, 2013, p.136). No caso do castelhano, este efeito recai sobre as aliterações e repetições que o sistema fornece e que são próprias ao castelhano, num procedimento de destruição da letra para que um novo texto possa se revelar: “compañera”/ mañanera, “mira/vida”, “humanidad/humanidad”. Entretanto, a poesia em guarani revela no movimento de descida de Nhamandu (“oguejy”), o ritual das danças sagradas acompanhadas pelos cantos (“ojerojy”) que são atualizados pelos mbyá na opy (casa onde se realizam os cantos e danças rituais nas comunidades). Esta dimensão sagrada e que se encontra em guarani na repetição das palavras-chave para a realização do ritual (“takuapu” por exemplo é um

bastão utilizado pelas mulheres nas danças (RODAS, p.73) e “tangara”, traduzido por "movimiento danzante" no primeiro poema da obra “Tangara” “Tangara-Danza” (p.6), que se refere a um ritual das meninas e mulheres. Vale observar que os poemas dizem respeito ao universo de todos os mbyás, mas a referência às mulheres e às crianças cobra uma dimensão alternativa da literatura apresentada pelos homens guarani aos jesuítas ou ainda que os próprios religiosos enfatizaram numa leitura ocidentalizada dos mitos e que atende ao que Sandra Benites aponta destas perspectivas outras entre os próprios guaranis como a das mulheres. Esta ênfase em guarani na palavra encarnada e espiritual perde-se em castelhano, apesar de que a auto tradução busca manter certa musicalidade em espanhol, os termos não são equivalentes e esta visibilidade da tradução revela a possibilidade descolonizadora desta traduzibilidade intercultural proposta por Salazar (2013) com relação aos textos quechuas coloniais realizada por sujeitos que transitam entre dois universos e expõe as fissuras dos mesmos.

No poema “Ñendu Poraĩ”, vê-se que a relação em guarani da palavra sagrada que o “Nosso Pai Tupã” ativa em sua dimensão mágica e encantada e que está relacionada ao “assentar” por meio do “apyka” ou banco ao qual Meliá se refere em seu texto do bem viver guarani. Os versos revelam o florescer “ipoty” relacionado ao território "tekoha" (“la tierra se cubre de vida/y de flores perfumadas”). O vocábulo “tangara”, traduzido por “en el movimiento de las almas desnudas”, mostra a falta de uma equivalência e produz dois textos muito diversos, levando o (a) leitor(a) a suspeitar de que está diante de um desafio e, se lê em guarani percebe estar diante de dois textos diversos. Novamente, tem-se, no poema em guarani, a rima em “vera” e “jera”, que tem como sentido respectivamente o brilho, resplendor ou relâmpago e o que está solto, livre, o criar, o surgir, e “jera” pode ser ainda um nome próprio feminino em guarani (RODAS, 2018). Esta rima não encontra equivalente em castelhano, mas está presente no original, distinguindo-se e complementando-se.

No caso da solução encontrada ao termo “tekoasy”, cuja tradução resulta em “humanidade” não tem equivalência, uma vez que “tekoasy” (“tekoachy” no dicionário de Rodas em mbyá argentino) significa pena, sofrimento e doenças. O eu lírico mbyá resolve a auto tradução com o vocábulo “humanidad” que pode estar acompanhada de tristeza e choro “el llanto, la tristeza”, mas também de esperança “pero también en toda la esperanza de la humanidad” (BOGADO, 2009, p.11). Este exemplo remete àquilo que em Benjamin designa a contribuição da tradução a uma língua pura e que se desdobra num movimento que cria “outra língua” por meio do castelhano tal qual a metáfora de Roa Bastos mencionada. A ideia paradoxal de humanidade remete numa leitura ocidental tanto ao humanismo como ideal da civilização quanto entra em revisão se se considera a “humanidade” ligada a uma civilização “doente”, no sentido de que a civilização produziu em seu interior a barbárie a qual dizia encontrar e combater frente aos outros povos e continentes. Esta barbárie decorrente dos rumos

que a civilização tomou na América ficou evidenciada pelo próprio colonialismo nas denúncias dos religiosos diante das atrocidades cometidas.

Considerações iniciais

A poesia de Brígido Bogado, escrita em guarani e auto traduzida ao castelhano, num processo de criação e tradução, revela esta cosmovisão de seu povo Mbyá Guarani por meio da relação com a palavra encarnada de vida e espiritualidade. Neste sentido, temos a relação explicitada em sua poesia de um sujeito que enuncia desde sua condição de indígena frente a sociedade nacional paraguaia, a qual, apesar de ter o guarani colonial como língua identitária, não dialoga com a sociedade indígena em termos igualitários. A auto tradução ao castelhano reforça o estatuto escrito, de prestígio e importante em termos de língua científica e de divulgação do conhecimento nas sociedades latino-americanas e paraguaia contemporâneas, o que atinge um público internacional amplo. Além disso, a auto tradução e versão castelhanas abrem ao leitor desta língua os desafios de uma língua diversa, com outra historicidade, marcada pelo contato com o guarani, na presença dos elementos deste outro idioma. Isto se dá pois o poeta encontra por meio das estratégias de traduzir um mesmo vocábulo de modos diversos uma possibilidade exitosa de traduzir, mas que não deixa de estar acompanhada por uma impossibilidade de traduzir. Este movimento dialético produz no poema um excesso ou uma falta, o que pode ser interpretado como o balanço final da (im)possibilidade de traduzir as línguas e as culturas sem a perda de elementos. A poesia em castelhano do autor revela que há uma “outra língua” como resultado de uma tarefa árdua, que se desdobra num movimento de retomada dos sentidos roubados ou deformados no processo de colonização que esta outra língua em Bogado procura restituir por meio de uma estrangeiridade no interior do castelhano, num movimento próprio de descolonização em busca de uma tradutibilidade intercultural.

Referências

ALTAMIRANO, Lurdes. El primer poeta indígena de Paraguay Brígido Bogado presenta nuevo libro. **Revistapy.com**, Encarnación, 19 fev. 2019. Disponível em: <https://www.revistapy.com/?p=1403>. Acesso em: 30 jan. 2021.

BENITES, Sandra. "Educação guarani e interculturalidade: as (H)istórias Nhandeva e o Teko” In: **Revista Caracol**. São Paulo: EDUSP, n.20, jul-dez. 2020, pp.188-201.

BENJAMIN, Walter. *A tarefa do tradutor, quatro traduções para o português*. Belo Horizonte: UFMG, 2011.

BERMAN, Antoine. “A tradução e seus discursos” In: **Alea: Estudos Neolatinos**. Rio de Janeiro: UFRJ, vol.11, n.2, dez 2009, pp. 341-353. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S1517-106X2009000200011>. Acesso em: 18 jan. 2021.

BOGADO, Brígido. **Ayvu i**. Asunción: Arandurã Editorial, 2009.

_____. **Cantos de la tierra. Reflexiones poéticas de un Mbya Guaraní**. Asunción: Fondec; Arandurã Editorial, 2014.

CABRERA, Damián. “Literatura Paraguaya-Guarani- Transversalidades” In: **Revista de Estudos Culturais**. São Paulo: USP, 2012. Disponível em <http://www.revistas.usp.br/revistaec/article/view/149559/146671>. Acesso em: 22 jan. 2021.

CADOGÁN, León (comp.). **Ayvu Rapyta. Textos míticos de los Mbyá Guaraní del Guairá**. In: Revista de Antropología. v.1, Antropología n.5, boletim n.227. São Paulo: Ed.USP, 1959. Disponível em: http://etnolingustica.wdfiles.com/local-files/biblio%3Acadogan-1959-ayvu/Cadogan-1959_AyvuRapyta.pdf. Acesso em: 06 mai. 2020.

CNRP. **Constitución Nacional de la República de Paraguay**. Convención Nacional Constituyente, 1992. Disponível em: https://www.bacn.gov.py/CONSTITUCION_ORIGINAL_FIRMADA.pdf. Acesso em: 29 jan. 2021.

ESPEZÚA, Dorian. “Huaquear y bambear” In: HAMANN, Marita et al. (Eds.). **Batallas por la memoria: antagonismos de las promesa peruana**. Lima: Red para el desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, 2003, pp.107-132.

GODENZZI, J.C. “El español de América: universalización, vernacularización y emergencia” In: SCHRARDES, Kniffki et al. **La romanía en interacción: ente contacto, historia y política. Ensayos en homenaje a Zimmerman**. Frankfurt: Vervuert/Iberoamericana, 2014, pp.29-50.

GUASCH, P. A. **Diccionario Castellano-Guarani Guarani-Castellano**. 4.ed.. Asunción: Gráficas La Gadivia, 1961.

MELIÁ, Bartolomeu. **Elogio de la lengua guaraní. Contextos para una educación bilingüe en el Paraguay**. Asunción: Centro Estudios Paraguayos Antonio Guasch, 1995.

_____ “El buen vivir se aprende” In: **Revista Sinéctica. Revista Electrónica de Educación**. Tlaquepaque: Universidad Jesuita de Guadalajara; ITESO, p.1-12, jul/dez. 2015. Disponível em: http://www.scielo.org.mx/scielo.phpscript=sci_arttext&pid=S1665109X20150002000. Acesso em: 26 mai. 2017.

_____ “La lengua guaraní de Montoya como espejo cultural” In: **Mission évangélisation et circulation des savoirs: XVI-XVII**. Madrid: Casa de Velázquez, 2011, pp.243-267. Disponível em: <https://books.openedition.org/cvz/7772>. Acesso em: 29 jan.2021.

PEÑALVER, María Recuenco. Más allá de la traducción: la autotraducción. In: **Revista Trans.**, n. 15, p.193-208, 2011. Disponível em: <http://www.revista.uma.es/index.php/trans/article/view/3203> . Acesso em: 19 fev. 2020.

RODAS, J.J., BENÍTEZ, C. **Primer Diccionario Mbya Ayvu-Español/ Español-Mbyá Guaraní**. Posadas: Editorial Universitaria de la Universidad Nacional de Misiones, 2018.

SALAZAR, M.L. “Voz y letra en conflicto. algunos problemas de traductibilidad intercultural” In: **Escritura y Pensamiento**. Lima, UNMSM, Año XVI, N° 32, 2013, pp.131-152. Disponível em: <https://revistasinvestigacion.unmsm.edu.pe/index.php/letras/article/view/8017/6991>. Acesso em: 23 jan. 2021.