

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL
CURSO DE ESPECIALIZAÇÃO EM ESTUDOS EM TRADUÇÃO

LUÍS HENRIQUE LABRES

FAROFA IDIOMÁTICA E O DESAFIO DA TRADUÇÃO

Porto Alegre

2014

LUÍS HENRIQUE LABRES

FAROFA IDIOMÁTICA E O DESAFIO DA TRADUÇÃO

Trabalho de conclusão de curso de especialização apresentado à Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para obtenção do grau de Especialista em Estudos em Tradução.

Orientador: Patrícia Chittoni Ramos Reuillard

Porto Alegre

2014

RESUMO

Este artigo apresenta um estudo sobre o dialeto dread talk, doravante DT, falado principalmente na Jamaica e em outras ilhas caribenhas, como Cuba, St. Lucia e Barbados. Trata-se de um dialeto cuja maior especificidade é a readequação de palavras de acordo com seu significado (por exemplo, o neologismo downpression no lugar de oppression); seus falantes pertencem a um movimento chamado rastafari. A análise do dialeto vai se focar nos aspectos socioculturais, ideológicos e motivacionais. Buscaram-se usos do DT em bibliografias específicas, websites científicos e diversos corpora. Analisou-se a história social, cultural e linguística da sociedade jamaicana e do movimento rastafari. Procedeu-se ao estudo do DT, levantando as possíveis dificuldades de tradução. Esses problemas foram classificados de modo a estabelecer critérios de tradução para o português.. Por fim, o artigo apresenta uma tradução comentada de um trecho de uma entrevista com um falante do DT, extraída de Chevannes (1994).

Palavras-chave: tradução sociocultural; dread talk; Jamaica; tradução comentada

ABSTRACT

This paper brings up a study on the dread talk dialect, DT from now on, spoken mainly in Jamaica and some other caribbean islands, like Cuba, St. Lucia, and Barbados. This dialect's major specificity is the word readjustment based on its meaning (for instance, the neologism *downpression* instead of *oppression*); its speakers are part of a movement called rastafari. The dialect analysis will be focused on sociocultural, ideological and motivational aspects. DT usage was searched on specific bibliographies, scientific websites, and many *corpora*. Firstly, the social, cultural, and linguistic history of the jamaican society and the rastafari movement was analyzed. Then, the study on DT took place, raising the eventual translation difficulties. In a second stage, these problems were organized in order to establish some criteria on translating them into portuguese. Finally, this paper shows a commented translation of an interview excerpt with a DT speaker, taken from Chevannes (1994).

Keywords: sociocultural translation; dread talk; Jamaica; commented translation

Introdução

O *dread talk* é um dialeto utilizado para a comunicação de um determinado grupo social em um certo espaço geográfico e sua criação tem motivações diversas. É modificado consciente e arbitrariamente, e seu surgimento deriva de uma ideologia bastante crítica da sociedade, tanto da época em que surge (década de 60) quanto de outrora. Todas as condições adversas por quais passou a diáspora africana na Jamaica fizeram emergir uma cultura bastante peculiar: o movimento rastafari. Uma das características desse movimento é o estudo intenso da língua inglesa de maneira crítica, readequando palavras que, segundo os idealizadores

desse movimento, não condizem com seu conceito, além de outras modificações. É nessa característica que o trabalho está focado, iniciando no item 1 por um histórico da ilha, pelo surgimento do movimento rastafari e pelas condições de criação do dialeto falado por seus representantes. Em seguida, a estrutura do dialeto é explicitada, e também se esclarece sua abrangência devido a sua difusão. O item 2 apresenta o referencial teórico, que se sustenta na sociolinguística e nos estudos de tradução. No item 3, apresenta-se a análise, composta pelo texto fonte a ser debatido, as justificativas que defendem as escolhas de tradução e finalmente a tradução em si.

1 Diáspora após diáspora

O DT originou-se na pequena ilha da Jamaica, originalmente chamada de Xamayca por seus primeiros habitantes – os índios Arawaks. Mulvaney (1990) afirma que Xamayca significa “ilha da primavera”, muito embora diversos autores – como Berke e Beatley (1995) ou Gayle (2008) – digam significar “terra de madeira e água”.

Apesar de ser uma ilha relativamente pequena, ela abunda tanto em diversidade natural quanto cultural devido a uma história social bastante movimentada. Colombo encontrou a ilha em 1494. A Espanha, que ali se estabeleceu em 1509, escravizou o povo indígena e trouxe da África dezenas de milhares de africanos com o mesmo fim. Após cem anos, quase nenhum Arawak sobrevivera, senão aqueles que se refugiaram nas montanhas. Porém, pode-se perceber sua presença em nomes de objetos ou eventos naturais que perduraram, como *savannah*, *hurricane* e *cassava*.

Em 1655, os ingleses invadiram a ilha e expulsaram quase todos os espanhóis, exceto aqueles que se refugiaram em quilombos (ou comunidades Maroon) com os poucos índios sobreviventes. Com a colonização inglesa, vieram como escravos, dessa vez, centenas de milhares de africanos de tribos distintas. Muitos deles fugiram para os mesmos quilombos onde se encontravam índios, africanos ocidentais, espanhóis e seus rebentos mestiços. Esses novos quilombolas falavam um pidgin baseado no inglês, que aprenderam para se comunicar com seus donos, além de suas diferentes línguas africanas (Lalla e D'costa, 1990).

Vivendo tão próximos uns dos outros, não puderam evitar que suas línguas se misturassem, afinal, de alguma forma os grupos precisavam se comunicar. Labov (2010) se refere a esse fenômeno quando trata dos aspectos geográficos relacionados à convergência ou divergência linguística e comenta ser natural duas línguas divergirem quando se afastam geograficamente e convergirem quando se aproximam. A aproximação desses diversos grupos foi um fator essencial na construção do dialeto que viria a se formar. Outras línguas vieram se somar a essa mistura inicial de espanhol, línguas africanas, língua arawak e pidgin do inglês. Lalla e D'costa (1990) ainda citam migrações menos expressivas de portugueses, índios miskito e povos de outras ilhas caribenhas. Esses povos não tinham direitos, condições de buscar melhoria de vida, sequer uma identidade, já que a maioria fora enxertada num lugar desconhecido. Grande parte deles ainda buscava uma identidade no começo do século XX.

Numa sociedade assim construída, a tensão social é rotineira, e diversas rebeliões ocorreram nas ilhas

do Caribe. Chevannes (1994) resume a antropologia caribenha a um povo que reage à conquista, resiste à escravidão e às sociedades de plantio impostas pelos conquistadores. Essa descrição viria a ser parte fundamental da identidade e da ideologia de um grupo social de extrema importância na Jamaica.

O autor também aponta que desde os anos 1880 os habitantes da ilha já emigravam na tentativa de fugir da pobreza. Em 1921, iniciou-se um movimento migratório interno, buscando fugir do empobrecimento rural, pela falta de terras adequadas. Dessa vez, o destino era a capital, Kingston. De 1921 a 1943 a população da cidade mais que dobrou, chegando a quase meio milhão de pessoas em 1960.

É nessa época, com Kingston superpovoada nos subúrbios, com habitantes expostos a doenças, parasitismo e roubos, que surge o movimento rastafari. Segundo Chevannes (1994), esse movimento foi um paliativo para os desamparados, esquecidos e abandonados pela sociedade. A grande maioria deles provinha de famílias de pequenos agricultores que mal conseguiam plantar e sobreviver, devido ao terreno acidentado em que eram assentados.

1.1 Penso, logo resisto

A fim de compreender melhor o objeto de estudo, faz-se necessário um conhecimento do grupo em que o dialeto foi criado. Partindo das afirmações do filósofo e pensador russo Bakhtin (2006), de que a linguagem é social antes de ser individual, retomaremos algumas questões a respeito da sociedade falante do dialeto. Para entender a motivação ideológica que levou à criação do dialeto, o estudo se fundamenta na sociolinguística, buscando a causa de suas variações, e depois foca as mudanças em si. O sociolinguista estadunidense William Labov (2010) afirma que o coração do estudo sociolinguístico está nas causas da mudança e que não há universais da mudança, mas talvez universais específicos de cada caso. Portanto, deve-se explorar profundamente o caso para buscar seus possíveis universais específicos, e depois aplicá-los à tradução.

Para encontrar seu lugar na sociedade, os rastas, como são chamados os adeptos do movimento, precisavam levantar suas bandeiras. A tradição do movimento rastafari tem, de acordo com Campbell (1985) – acadêmico e ativista jamaicano –, fortes ligações com os Maroons (primeiros fugitivos africanos na Jamaica), com as revoltas dos escravos nos séculos 18 e 19 e com a ideologia de Garvey (panafricanismo¹, retorno à África, nacionalismo negro) no século 20. Chevannes (1994) corrobora esse argumento, mas salienta o viés social, econômico e cultural do movimento. Os rastas têm plena noção, segundo o autor, da exploração que sofrem pela Igreja e pelo Estado. A bandeira da resistência é então firmada, e os mecanismos utilizados para esse fim vão surgindo.

Uma das formas de resistir é ir contra o padrão estético imposto pela classe dominante. Para tal, alguns rastas passaram a cultivar tranças pouco comuns nos cabelos e as chamavam *dreadlocks*. A jornalista francesa especialista em música jamaicana Hélène Lee (2003) remonta a escolha

¹ Panafricanismo, nas palavras de Legum (1965), é um movimento de emoções e ideias. De um lado pode ser comparável ao socialismo, de outro à União Europeia. O autor ainda traça como principal paralelo o sionismo dos judeus, citando DuBois (1919), que afirma que o panafricanismo é a centralização de esforços raciais e o reconhecimento de uma origem racial.

desse nome a uma conversa entre Jah Bones e quatro rastas, sobre a denominação desse penteado característico: alguém teria sugerido *fearlocks* (tranças do medo), já que, para eles, as tranças serviam para assustar os desavisados; mas quando se propôs *dreadlocks* (tranças temerosas), o nome logo foi aceito pelo grupo.

Edmonds (2003), sociólogo religioso jamaicano, oferece, por sua vez, duas teorias para o surgimento dos *dreadlocks*. Uma delas defende que os guardas da comunidade de Leonard Howell² teriam deixado as tranças crescerem para assustar invasores. A outra teoria remete às fontes de Chevannes (1994), que declararam ter deixado as tranças crescerem para ir contra as normas sociais. Edmonds (2003) deixa de citar, porém, outras teorias sobre o surgimento das tranças: a influência indiana no Caribe (Ajai Mansingh e Laxmi Mansingh, 1985), a influência de uma tribo do Quênia, cuja imagem fora trazida pelos ingleses para a Jamaica (Campbell, 2007), as tranças como uma prescrição do velho testamento, a tentativa de simular a juba de um leão ou ainda simplesmente uma forma mais natural de viver (Mulvaney, 1990).

Edmonds (2003) vê o movimento rastafari como um grupo complexo sem estrutura hierárquica formal, mas com bastante unidade e identidade entre si. Pollard (1984) acrescenta que existem muitos rastas que edificam sua ideologia individualmente, através de uma identificação com a ideologia do movimento. Apesar de existirem grupos formais, como o Rastafarian Theocratic Government (Governo Teocrático Rastafari) ou o Rastafarian Movement Association (Associação do Movimento Rastafari), as produções e criações do movimento partem, muitas vezes, do individual. Yawney (1978) complementa ao afirmar que o movimento rastafari diz respeito a grupos dispersos interligados por redes sociais pessoais, que se encarregariam de unificar mensagens e pensamentos.

A partir do entendimento desses autores, percebemos que houve diversas vertentes ideológicas em diversos locais, convergindo para um sentimento comum: o de que todos eram oprimidos, todos queriam mudanças, todos queriam combater o sistema dominante. A hierarquia viria a se consolidar em pequena escala, dentro de cada casa rastafari, em cada sessão de conversas, como aponta Chevannes (1994).

1.2 *Dread Talk* – A linguagem rastafari

Outra forma de resistir é ir contra a norma linguística imposta pelas classes dominantes, normalmente adaptando sua linguagem. No entanto, Nettleford (1970), estudioso e crítico social jamaicano, argumentava, há mais de quatro décadas, que o movimento rastafari, na busca por autoafirmação, vai além da adaptação; segundo ele, trata-se de uma verdadeira criação linguística. Edmonds (2003) concorda com isso e afirma que esse é um artifício utilizado como afronta aos padrões sociais da época: como falar inglês corretamente é o mínimo para ser aceito na sociedade, os rastas decidem desconstruir esse símbolo tão valioso e criar algo novo a partir disso, algo que represente melhor sua percepção da realidade.

Se pensarmos nas afirmações de Chapman (2006) – a linguagem influencia aquilo que pode ser expresso pelo indivíduo e até mesmo a realidade social depende de sua língua –, vemos que a criação de uma

² Leonard Howell foi, de acordo com Lee (2003), um dos precursores do movimento rastafari, sendo o primeiro a pregar a divindade de Ras Tafari em Kingston.

nova língua é um mecanismo de resistência capaz de mudar a própria realidade do grupo social. Segundo o autor, aqueles que falam línguas diferentes vão perceber o mundo de formas diferentes. Criando uma nova língua, o movimento rastafari consegue, além de ver o mundo de outra forma, dar um grande passo na criação de uma identidade própria.

Chambers (2009) comenta que, por mais que se escrevam dicionários, livros, gramáticas e afins, os códigos não são eternos. Assim, tanto a linguística conservadora quanto a linguística dominante não são funcionais, existindo como um impulso social. O autor comenta que para erradicá-las não é necessária uma revolução, mas sim educação, incluindo estudos sobre o significado social da variação linguística. E foi essa educação que os rastas passaram a pregar em Kingston, criando uma linguagem muito distinta e completamente marcada por valores ideológicos.

Mas nem todos na ilha aderiram ao movimento. Labov (2010) afirma que é estranho quando dois grupos ou mais estão próximos geograficamente e falam linguagens distintas, instigando, nesse caso, a busca por uma explicação. No DT, o motivo para a divergência linguística foi a própria estratificação social. Vimos anteriormente que o movimento rastafari originou-se de pessoas das camadas mais baixas, desamparadas, esquecidas e abandonadas. Essa segregação social levou à separação também da linguagem, mas por escolha dessas camadas desfavorecidas.

A fim de entender o movimento rastafari, Chevannes (1994) entrevistou diversos membros do movimento. Um de seus entrevistados declarou ser um dos criadores do DT, dizendo que fora criado para que ninguém além dos rastas entendesse o que diziam. De acordo com Labov (2010), a habilidade de criar está no indivíduo, mas a mudança linguística de fato está na comunidade. Ou então, como coloca Bakhtin (2006), “os signos só podem aparecer em um terreno interindividual”, sendo essencial que os indivíduos estejam organizados socialmente para constituir um sistema de signos. Portanto, atribui-se à comunidade em si tal criação.

De acordo com a escritora e professora jamaicana Velma Pollard (2000), a estrutura linguística do DT, tal como se estruturou na década de 60 (e como permanece ainda hoje), é a de um contínuo pós-crioulo. Ao tratar de contínuos linguísticos, deparamo-nos com conceitos como "basileto", "mesoleto" e "acroleto", cunhados por Stewart (1965), mas popularizados por Bickerton (1975). Devemos tomar cuidado ao utilizar esses termos, pois seus significados variam de acordo com o objeto de estudo, conforme aponta Winford (2003). Neste artigo, "basileto" é a variação linguística mais próxima do crioulo jamaicano, enquanto "acroleto" é a variação mais próxima do inglês jamaicano. O "mesoleto" é uma área de interação entre as duas variações, mas não constitui um sistema linguístico por si só.

Então, dentro do contínuo pós-crioulo jamaicano, o basileto (variação mais informal) é o crioulo jamaicano ou patois (como é chamado pelos nativos), falado pela classe baixa. O acroleto (variação mais formal) é o inglês jamaicano, falado pelas classes média e alta. Pollard (2000) afirma que, na prática, ninguém fala puramente em patois, tampouco em inglês. O que acontece é uma adaptação contextual nos diferentes níveis do mesoleto (variação intermediária entre o basileto e o acroleto) nesse contínuo. Para ilustrar tal situação, adapto um exemplo extraído de Adams (1994):

Classificação	Exemplo
basileto	<i>im ai biggis outai whola mi pikny dem</i>
mesoleto baixo	<i>im is di biggist outa whole of mi pikny dem</i>
mesoleto alto	<i>(H)e is de biggist one out of all mi kids</i>
acroleto	<i>He is the biggest one of my kids</i>

Tabela 1: Exemplo do contínuo pós-crioulo na Jamaica

Fonte: Adaptado de Adams (1994)

Dentro desse contínuo pós-crioulo surge o DT. Da mesma forma que o falante comum na ilha varia seu discurso de acordo com as situações, assim também o faz o rasta (Pollard, 2000).

1.3.1 Observando de perto o DT

Pollard (2000) afirma que o DT não é simplesmente um dialeto do patois jamaicano, pois o DT reflete a resistência dos falantes ante a opressão sofrida e um sentimento de redenção espiritual que os rastas podem obter através da língua. Se observarmos a distinção de língua e dialeto feita por Haugen (1966), percebemos a ambiguidade dos termos “dialeto” e “língua”. Para ele, “todo dialeto é uma língua, mas nem toda língua é um dialeto”, dada a subordinação do dialeto em relação à língua. Nesse sentido, poderíamos considerar o DT também como uma língua.

Considerando dialeto como uma variedade social e geográfica da linguagem, como afirma Trudgill (2004), poderíamos inferir que o Inglês Jamaicano é um dialeto do Inglês Britânico. Numa escala menor, dentro da Jamaica, o Patois Jamaicano seria um dialeto desse Inglês Jamaicano, numa variação muito mais social do que geográfica. Da mesma forma, se considerarmos o DT como um dialeto do Patois Jamaicano, apesar da afirmação supracitada de Pollard (2000), seria ele então um dialeto de um dialeto de um dialeto (Figura 1)?

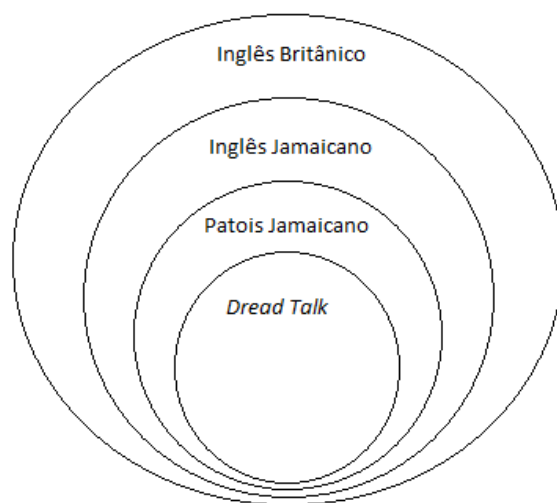


Figura 1: *Dread Talk* como dialeto de um dialeto de um dialeto

Fonte: Autor

Trudgill (2004) e outros autores (Jean-Baptiste, 1959; Carreira, 2000) dizem que todas as línguas são dialetos e todos dialetos são válidos; não existe o chamado inglês correto, senão para fins teóricos. Para ele, nenhuma dessas variações é linguisticamente superior a outra. O patois jamaicano seria tão funcional quanto o inglês jamaicano ou o britânico, em termos estritamente linguísticos. Também é possível considerar a ideia de um Inglês como Língua Internacional (EIL), sem sotaques específicos, usado para fins didáticos e teóricos, conforme afirmam diversos autores (Pennycook, 1994; Jenkins, 2000; McKay, 2002; Seidlhofer, 2003), inferindo que todas aquelas variações do inglês seriam dialetos do EIL (Figura 2).

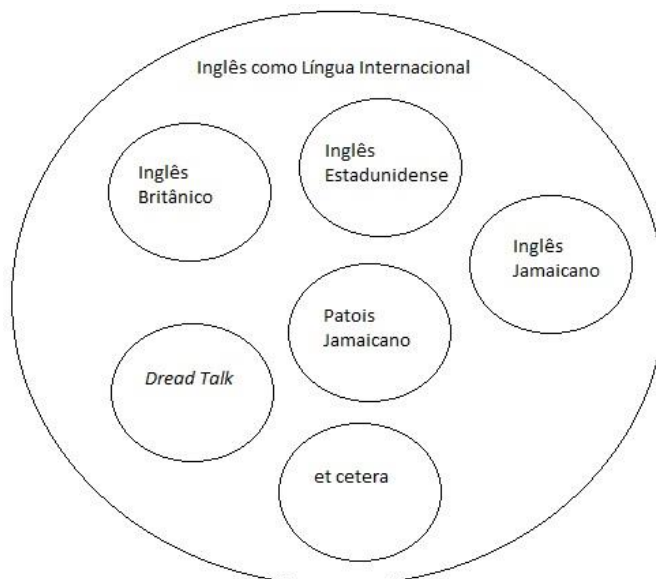


Figura 2: Inglês como Língua Internacional e seus dialetos
Fonte: Autor

Temos ainda a situação linguística idiossincrática da região, conforme explica Pollard (2000): presença de um contínuo pós-crioulo na ilha, convivência de duas línguas e adaptação contextual do interlocutor. Dada a capacidade dos rastas de também adaptar contextualmente o discurso dentro desse contínuo, o DT é um dialeto do EIL dentro de um contínuo pós-crioulo (Figura 3).

Pollard (2000) analisa então a semelhança do DT com outros dialetos, como o *Jive* e o *Pachuco* (de Harlem e El Paso, respectivamente), apontando que os três foram disseminados através da música e muito devido à influência dos jovens querendo mudanças.

A autora explica que as mudanças no DT são basicamente lexicais e fonológicas e classifica as criações lexicais do DT em 4 categorias:

- 1) vocábulos existentes no inglês recebem novo significado;
- 2) palavras recriadas com base num conceito complexo de “palavra e som”;
- 3) palavras “I”, cuja primeira sílaba é substituída por “I” (pronome de primeira pessoa em inglês);
- 4) palavras novas com seus respectivos significados, já existentes ou não.

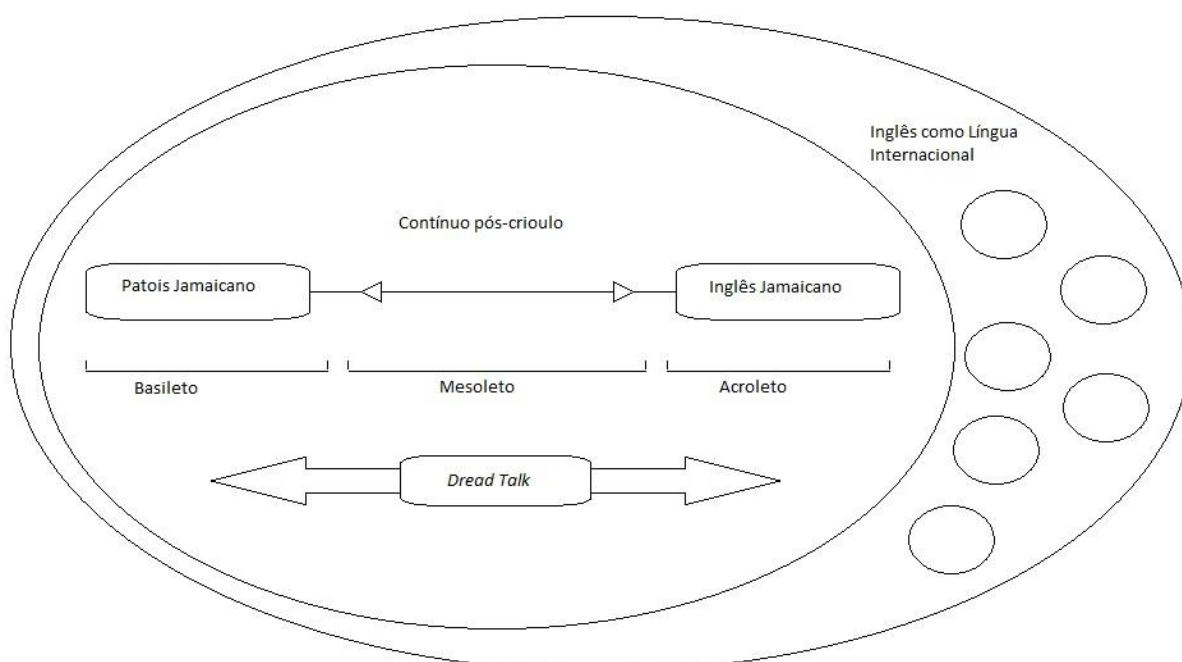


Figura 3: *Dread Talk* como dialeto do EIL dentro de um contínuo pós-crioulo
 Fonte: Autor

Vale lembrar ainda que as palavras eram criadas a partir da observação intensa da língua inglesa, como aponta Lee (2003). Após a ideia se espalhar, novas palavras surgiam a cada encontro entre rastas, também como diversão. Abaixo seguem alguns exemplos fornecidos por autores diferentes:

Categoria / Autor	Pollard	Mulvaney	Edmonds
1) Novos significados	Babylon (polícia), penetrate (buscar a verdade), red (irritado)	Reason (discutir), trod (mover-se)	
2) Mudança Fonológica	Downpress (oprimir), blainjaret (cigarro)	Overstand (entender), politricks (política)	Livicate (dedicar), fullticipate (participar)
3) Palavras “I”	I-ditate (meditar), I-ration (criação)	I-tal (vital), Ites (alturas)	
4) Palavras novas	Upful (correto), satta (relaxe)	Livity (viver uma vida completa)	Livity (estilo de vida natural)

Tabela 2: Exemplos de mudanças lexicais (entre parênteses, um dos significados para os rastas)
 Fonte: Pollard, 2000; Mulvaney, 1990; Edmonds, 2003

Explicitemos cada uma dessas categorias. Na primeira delas, onde palavras existentes ganham novos significados, o significante em si não sofre nenhuma alteração, porém o significado é alterado arbitrariamente. É um caso típico de neologia semântica, conforme Alves (1994). A categoria apresenta exemplos como *baldhead* (careca) para designar alguém que não é rasta, *Babylon* (Babilônia) para se referir à polícia, ou ainda *dread* (temeroso) para um cumprimento ou para se referir a um rasta.

A segunda categoria reflete o peso dos sons das palavras. Quando os rastas sentem que alguma palavra não soa como deveria, eles a modificam tentando lhe dar um sentido mais verdadeiro. Um bom exemplo para entender a lógica dessa categoria de palavras é a palavra *overstand*: surgiu para substituir *understand* (entender), já que, na lógica rastafari, quando entendemos algo não ficamos abaixo (*under*), mas acima (*over*). Esse é um processo de raiz analógica, semelhante a um dos exemplos de Tagliamonte (2012), *mintilicious* (mint + delicious). Semelhante porque se trata de uma alteração em nível morfológico, lexical e “talvez semântico”, nas palavras dela. Talvez o caso aqui seja mais semelhante ao que Alves (1994) estabelece como recurso fonológico da neologia, numa relação analógica. A autora cita o exemplo do neologismo “bebemorar”, criado a partir de comemorar e uma relação analógica entre as bases verbais “comer” e “beber”. É isso que acontece com os exemplos na segunda categoria exposta por Pollard (2000), com a diferença da motivação ideológica para a mudança.

A terceira categoria talvez seja a mais utilizada pelos rastas. O pronome *I* (eu) é muito importante para eles. Pollard (2000) aponta que os rastas escolheram o *I* no lugar do *mi* (mim) presente no Patois Jamaicano, pois, ao utilizar *mi*, colocamo-nos como objetos, no lugar do sujeito que somos. Para Chevannes (1994), o uso do *I* no DT se dá porque o pronome *I* (eu) é igual ao numeral romano I (um), que segue o nome de Haile Selassie I, imperador da Etiópia, visto pelos rastas como salvador³. Essa relação apresentada por Chevannes tem uma conotação religiosa muito forte. Mulvaney (1990) concorda essas duas interpretações, mostrando que não são excludentes.

O pronome *I* é tão importante que muitas vezes os rastas o utilizam no lugar de todos os pronomes, com algumas variações discutidas mais adiante. Os rastas também colocam o pronome *I* no começo de diversas palavras, tentando sempre reforçar esse som tão poderoso em sua concepção. Alguns exemplos dessa categoria de palavras são *Iditate* no lugar de *meditate* (meditar), e *Imen* no lugar de *Amen* (Amém).

A quarta categoria estabelecida por Pollard (2000) é a de palavras novas, inexistentes até então. O melhor exemplo para representar essa categoria é a palavra *Livity*. Edmonds (2003) define essa palavra como um estilo de vida seguindo os padrões rigorosos do rastafari. Mulvaney (1990) aponta ser uma vida em que todos têm o direito de ser completos e felizes. Esse tipo de neologismo é chamado por Alves (2007) de criação *ex-nihilo*, na qual radicais inéditos são utilizados na construção de uma nova palavra.

Como vimos, o movimento rastafari é um sistema complexo, então se espera que haja divergências entre os significados das palavras usadas por cada rasta.

1.4 A conquista do mundo

O DT certamente já foi ouvido pela grande maioria da população mundial ao menos uma vez. Viajou o mundo através da música e da capacidade de deslocação das ondas sonoras e televisivas, conforme aponta Pollard (2000). Dessa forma, não só linguagem e arte foram difundidas, mas também cultura, ideologias e valores.

³ Marcus Garvey, grande ativista pró-negro, teria profetizado a vinda de um rei negro, que seria o salvador de todos; alguns anos depois, Haile Selassie I é coroado imperador da Etiópia, em 1960.

Seguindo a sugestão de Gilroy (1993), estudioso inglês dos estudos diaspóricos, que aborda a importância de analisarmos a música negra para entendermos melhor toda a história do que ele chamou de atlântico negro, transcrevo a seguir dois trechos de canções caribenhas e outro trecho de uma canção nigeriana, a fim de mostrar que a ideologia abordada neste artigo não existia somente na Jamaica. Algumas canções falam explicitamente da ideologia linguística do movimento, como é o caso, por exemplo, dos trechos na Tabela 3:

Original	Tradução minha
<p>“In all they reveal, you better know words, their origin and meanings, 'cuz many words in the English language have been designed for deceiving. No matter how you upfull, someone a go chant a mouthfull”</p>	<p>“Em tudo que revelam, é melhor conhecer as palavras, suas origens e significados, pois muitas palavras do inglês foram feitas para enganar. Não importa o quanto bem você esteja, alguém vai vir com alguma palavra grande e complicada”</p>
<p>“Semantic double speak only your languages have You say the pro is good You say the con is bad Well is the prostitution good And is the constitution bad [...] Them wrecking creation with them recreation They say to en’joy and they end your joy, foolishly”</p>	<p>“Ambiguidade semântica só existe nas suas línguas Vocês dizem que o pro é bom Vocês dizem que o con é ruim Bem, a prostituição é boa? E a constituição é ruim? [...] Eles estão destruindo a criação com suas recriações Dizem para divertirmo-nos, e divergimo-nos, tolamente”</p>

Tabela 3: Trechos de canções caribenhas (tradução minha)
Fonte: Benjamin, 1999; Anwar, 2008

Ambos os exemplos provêm das Ilhas Virgens Americanas e revelam claramente o aspecto ideológico do movimento rastafari que se refere à linguagem. Ainda com Gilroy (1993), que comenta a incrível troca (forçada) de experiências que ocorreu entre os escravos durante tanto tempo, vejamos um exemplo de canção de um importante artista nigeriano, sem ligação direta com o movimento rastafari, mas que representa o pensamento global do oprimido na época: o anti-imperialismo, a luta pelos direitos civis e por meios alternativos de desenvolvimento independente. Transcrevo trecho da canção na Tabela 4:

Original	Tradução minha
“Open that book them call dictionary Open am make you see Upside down dey there proper”	“Abra o livro que eles chamam de dicionário Abra e veja você mesmo Tudo ao avesso como se estivesse certo”

Tabela 4: Trecho de canção nigeriana (tradução minha)

Fonte: Kuti, 1976

Van Dijk (1998) discorre sobre a disseminação do movimento rastafari para a região caribenha, para a Europa e também para o pacífico, gerando uma contracultura massiva e heterogênea. Apesar da diferença geográfica, há muitos pontos ideologicamente convergentes entre as regiões, principalmente a ideologia política, social e cultural do movimento. Porém, a disseminação desse movimento não se restringiu a isso, tornando-se conhecida em todo o globo.

2 Referencial Teórico

2.1 Sociolinguística

Kroch (1978) aponta que grupos sociais dominantes tendem a criar uma simbologia própria distinta dos grupos dominados, interpretando a sua própria criação como superior, moral e intelectualmente. Isso ocorre em diversos aspectos sociais, como vestimentas, alimentação e corte de cabelo, e, além disso, também ocorre na própria linguagem.

O grupo dominante estabelece a norma de uma linguagem supostamente correta, reduzindo formas de comunicação destoantes a uma articulação inferior. Chambers (2009), linguista canadense especialista em variação e mudança, afirma que a causa mais intrínseca das diferenças sociolinguísticas, antes mesmo da consciência, é o instinto humano de estabelecer e manter uma identidade social. Identidade não alcançada em grande parte pelos povos na ilha. O autor ainda afirma que o dialeto padrão não é superior em sua função, mas é apresentado como se fosse. Isso nada mais é do que a tentativa de um estrato social de encontrar sua identidade linguística, assim como buscam todos os estratos. Mesmo que o estrato mais abastado possua as ferramentas mais poderosas, como, por exemplo, um sistema educacional, a necessidade de identidade de todos os outros estratos não se extingue.

Chevannes (1994) apoia o argumento anterior – de que grupos dominantes buscam a superioridade em diversas esferas – ao afirmar que a subjugação dos africanos na diáspora jamaicana era feita de forma física e ideológica, quando o grupo dominante tentava fazê-los acreditar que eram inferiores. A escravidão ideológica é aquela que opera através de racismo, menosprezo, criação de estereótipos e com ataques veementes à linguagem do oprimido. O autor cita exemplos dessa última forma, palavras africanas como *kwesi* (domingo) e *kofi* (sexta-feira), que se tornaram xingamentos no inglês da ilha, porém nada mais são do que dias de semana. Ou ainda a palavra *bongo*, que originalmente é o nome de uma tribo, mas de acordo com a vontade

do grupo dominante se tornou sinônimo de não civilizado.

Portanto, uma linguagem se torna o padrão devido aos diversos poderes que seu grupo possui: econômicos, políticos, militares e espirituais. Chambers (2009) afirma que os estilos geralmente tidos por superiores tendem a ser imitados; seus costumes, valores, atitudes, roupas, comidas e atividades são aceitos como sendo a norma. A isso se soma o dialeto. Dessa forma, o dialeto almejado pela sociedade é aquele do grupo dominante, que domina tiranicamente através de seus aparatos de poder.

Bakhtin (2006) argumenta que a própria consciência do indivíduo toma forma com base nos signos criados por um grupo no decorrer de sua história social. Essa consciência cresce de acordo com os signos, refletindo sua lógica e leis. E as consequências residuais da castração ideológica que ocorrera com aqueles que viriam a formar o movimento rastafari perduram até hoje. Essas forças linguísticas antissociais, exemplifica Chambers (2009), acontecem no subconsciente, como a mãe que isola o filho para evitar que ele adquira uma linguagem inadequada na visão dela, ou o supervisor que ignora a sugestão de um funcionário só pela maneira como foi verbalizada.

Segundo Bakhtin (2006), a lógica da consciência e da comunicação ideológica é a mesma, porém o que aconteceu na Jamaica foi uma interrupção desse processo através de uma resistência geral por esse grupo social. Resistência geral por enfrentarem todos os signos impostos a eles pelos ingleses. Não só signos linguísticos, mas também, como mencionado acima, vestimentas, alimentação, corte de cabelo, entre outros.

Em suma,

“[...]a subjugação dos africanos pela força foi acompanhada pela tentativa de introduzir neles, tanto física, psicológica quanto culturalmente, um senso de inferioridade inerente a eles, [...] mas concluir que os subjugadores obtiveram sucesso é o mesmo que confundir a batalha com a guerra. [...] eles resistiram da mesma forma, força contra força, ideias contra ideias.” (tradução minha)
(CHEVANNES, 1994)

E é essa evolução ideológica, conforme Bakhtin (2006), que vai levar à evolução da consciência individual. Ideologia que é expressa através de signos, linguísticos ou não, admitindo-se que a ideologia é externa ao sujeito, já que precisa de signos para existir. O autor ainda aponta a evolução da língua como principal fator na evolução da consciência individual, através da mudança de estruturas gramaticais e ideológicas.

2.2 A Tradução

Cabe pensar, antes de tudo, no que Pym (1992) afirma sobre traduções interculturais. Segundo esse autor, é muito difícil traduzir um texto carregado de variáveis culturais por três motivos: a) é difícil para o tradutor descobrir como os grupos sociais entendem e aceitam as palavras e estilos da variante; b) a chance é muito alta de não existir uma comunidade similar na língua alvo e; c) é difícil julgar como a comunidade da língua alvo vai reagir aos equivalentes criados.

Para entender o que são variáveis culturais, podemos observar o termo *culturema* (Els Oksaar, 1988; Vermeer e Witte, 1990; Lungu-Badea, 2004). Nadal (2009) explica que *culturema* são noções culturais

específicas em um país ou em um âmbito cultural, que possuem uma estrutura semântica complexa. Seriam fenômenos sociais de uma cultura X que, quando comparados a fenômenos semelhantes de uma cultura Y, revelam suas idiossincrasias. O DT é um fenômeno único, com criações únicas, exclusivas da cultura rastafari, e, portanto, essas criações podem ser consideradas culturemas. Dada essa exclusividade cultural, fica mais fácil entender as dificuldades colocadas por Pym (1992).

Ante tais considerações, vale ressaltar que a tradução proposta aqui é sugestiva, jamais impositiva. Além disso, a dificuldade de produzir uma tradução condizente com esses moldes mais motiva do que desanima. Como disse Rónai (1981), “quanto maior a dificuldade, tanto maior o estímulo e maior a satisfação pelo obstáculo superado”. É preciso deixar claro ainda que a tradução aqui proposta não é, de forma alguma, uma tentativa de apropriação, mas pelo contrário, como colocado por Goethe (apud Rónai 1981), é uma tentativa de apresentar uma beldade velada como altamente digna de amor, excitando uma curiosidade irresistível para conhecermos o original.

A metodologia segue mais ou menos a dos poetas concretistas aqui no Brasil. Os concretistas respeitavam os conteúdos literais do original, porém se mantinham abertos às novidades da recriação, ou transcrição como costumavam chamar, segundo Jackson (2010). A atenção ao som das palavras também era constante, como fala Augusto de Campos em uma entrevista transcrita: “é uma questão de ouvido”. O autor comenta ainda que a tradução que propõem consiste em substituição, reescrita, recriação e espelhamento comparativo, tudo embasado em análises linguísticas.

3 Análise

3.1 Texto Fonte

O trecho que escolhi para traduzir é parte de uma entrevista transcrita por Chevannes (1994) em seu livro “Rastafari: Roots and Ideology”. Segue abaixo a cópia da transcrição exata com marcações em negrito (rasta), itálico (patois) e sublinhado (culturema) indicando o tipo de variação.

“Where **I an I** show the brethren that the work him **sighting** to do within the books, those time have already passed; and **I an I** have shown him that the Church Council is them supposed to meet **I an I** to establish this thing here – so now, and by his own admission them don't have no unity to **forward** to **I an I**. So **I an I sight** then that within such manner of man **chanting** to **I an I**, **I an I** couldn't turn them away.

Yet when **I an I Dreadlocks** even **chant** and say the man is a spy and a traitor, and that the man have tape, this man here [Clem] say is not so. Now **I an I Dreadlocks** would have to find out the truth. Jah say **I an I** must test the man when them come to **I an I**, and know what **Irie** [truthfulness] dwell in the man. From this man here come, **I an I** know what work out there **bald tail** [non-rasta] manifesting.

This man is a Ethiopian – where Jeremiah say the leopard cannot change him spot nor the Ethiopian him skin – but him deny Ethiopian. So from you deny it, you is a traitor. Is within **Iowa** [time] now that you *gwine* go get knowledge what could prove whether you have honor or not.

So when you come 'mongst **I an I Dreadlocks**, you have *fi* take what sounds you get, because you have on the shape and features of a beast. But when the man **dread up** within certain knowledge now, then **I an I** can accept the man as a man who take the step towards the integrity of the King of Kings and the **Iternal** one of creation.

Within the sounds that **I an I chanting** about this declaration that the King make when the King was here, now this is a very serious thing. **I an I chanting** to the man and telling the man here that the King of Kings leave these documents here and the man [Chevannes] never hear of this before. Now when **I an I chanting**, the man may believe that this is not so. But hear, **I an I** can prove it easily to **the I**.

I an I wouldn't take the man to Gordon House [Parliament] and show him the paper, for all these things must happen, but **I an I** know that the King of Kings **chant** is here, and when he see the **downpression** of the people, how them holding the people in captivity, when him come on the plane gangway, what him do? Him wept! And after that what is the second him block? That Ethiopian and Jamaican are blood brothers. Right?"

3.2 Justificativas de Escolhas de Tradução

Vamos iniciar por uma das palavras que julgo mais complexas no DT, o pronome da primeira pessoa do singular. Conforme explicado anteriormente, existem diversas interpretações para o uso de *I* (eu) no DT, desde evitar a reificação do sujeito com *me* (mim), passando pelo uso sacro relacionado ao numeral romano I no nome de Haile Selassie I, até como substituição dos pronomes da segunda e da terceira pessoas do singular e também dos pronomes plurais. *I* traduzido literalmente significa “eu”, minúsculo, pois é do inglês a regra de capitalizar seu pronome pessoal. “Eu” não possui, a princípio, a referência sacra ao nome de Haile Selassie I. E agora, como agir diante dessa palavra?

Como referência, busquei no trabalho de Pollard e Davis (2006) como se utiliza o DT em Cuba: apesar de existir a expressão *Yo y Yo*, na maioria dos casos se manteve o *I /ai/* como no inglês, misturando-o a um discurso espanhol, apesar de pronunciado um pouco diferente */adzanai/* no lugar de */aienai/*. Os falantes justificam esse uso com a importância do som */ai/* no DT. Busco aqui defender o uso de “eu”, e mostro que esse som é tão importante no português quanto o */ai/* no inglês.

Com uma busca rápida no Google, logo se percebe que o *I an I* rasta foi amplamente difundido e traduzido por “Eu e Eu” no Brasil. Surpreendentes setenta e oito milhões e setecentos mil resultados da expressão exata apareceram em 7 de dezembro de 2013. Analisando o pronome “eu”, tentando associá-lo ao seu uso sacro, logo se nota sua semelhança com Deus. “Eu” está em “Deus”, se notarmos a construção de ambos os vocábulos. Os rastas relacionam *I* a Deus através de Haile Selassie I, encarnação da divindade para eles. *I an I* poderia ser então, de maneira simples, algo como “eu e Deus”. Aqui vejo a brecha para aproveitamento da capitalização do pronome. Ao colocar como “Eu e Eu”, temos essa importância dada pela capitalização, recurso pouco utilizado no português (se relacionado ao inglês), como é usado, por exemplo, na palavra Deus.

Conforme apontado anteriormente, o uso de *I* no DT pode substituir todos os pronomes, com algumas

diferenciações. A partir de Chevannes (1994), Pollard (2000), Adams (1994), Mulvaney (1990), Barnett (2012) e Lee (2003), montei a tabela 5:

	Singular			Plural			Reflexivo (myself)	Possessivo (my, mine)	Oblíquo (me)
	1 ^a pessoa	2 ^a pessoa	3 ^a pessoa	1 ^a pessoa	2 ^a pessoa	3 ^a pessoa			
Chevannes	I; this man	The I; the man	The man	I and I				I	I
Pollard	I; I an I			I an I			Isself		Iya
Adams	I; I an I; I-man	I-ah; di I	Di I; di Idren	I an I	Di I-dem	Di Idren			
Mulvaney	I; I n I			I n I	I n I; The I's			I	
Barnett	I n I; I- man	I n I			I n I				
Lee	I-man	De I		I and I					

Tabela 5: Usos de *I*

Fonte: Chevannes (1994), Pollard (2000), Adams (1994), Mulvaney (1990), Barnett (2012) e Lee (2003)

Enquanto Chevannes (1994) e Lee (2003) não comentam sobre o uso de *I and I* como uma expressão também usada no singular, Pollard (2000), Adams (1994), Mulvaney (1990) e Barnett (2012) a observam como singular e plural. Também se observarmos o exemplo extraído do livro de Chevannes (1994), traduzido aqui, notamos que o uso de *I an I* no singular faz muito mais sentido no trecho. O autor ainda explica o uso de *the I* para distinguir quem é quem, já que se todos são *I*, como identificar o sujeito em uma frase como "*I see I with I rod*" (Eu vejo Eu com Eu bastão)? O uso de *the I* (o Eu) então se justifica, como em "*I see the I with the I rod*" restringe as possibilidades a uma só – Eu vejo o Eu com o bastão do Eu.

Adams (1994) foi a única a colocar todos os pronomes pessoais, muito embora seu livro seja focado no patois, e não no DT. No trecho em que trata do DT, a autora traz uma forma típica do discurso patois para o DT. Seria o uso de *dem* para denotar o plural. No patois jamaicano, é muito comum colocar o pronome oblíquo da segunda pessoa do plural ao lado de um substantivo para tornar a palavra um plural. Pollard (2000) ressalta a possibilidade de isso se tornar comum também no DT.

No caso do trecho traduzido, o rasta se utiliza de outra palavra agregada à expressão *I an I* para demonstrar de quem está falando. Ele utiliza a palavra "Dreadlocks" para se referir a todos os seus companheiros rastas. Sendo *Dreadlocks* muitas vezes intercambiável com a palavra "rasta" (depois que as tranças passaram a ser um dos símbolos do rastafari, conforme apontado por Chevannes, 1994), *I an I Dreadlocks* seria algo como "nós rastas", ou "Eu e Eu Dreadlocks" mesmo.

Já no caso da segunda pessoa do singular, conforme aparece no trecho *the I*, parece-me razoável a tradução simples para "o Eu", uma vez já explicitada a importância da palavra "eu" no português.

Também o verbo *see* (ver) é muito importante para o rastafari, conforme descrito anteriormente. Seu

uso denota o verbo entender – como o nosso “viu?” –, informalmente empregado ao final de sentenças para confirmar o entendimento do interlocutor. Além disso, seu uso também indica o som de “see” no começo e no fim do nome de Selassie (Yawney, 1972). Novamente o sentido sacro intrínseco na palavra. Parece-me que o verbo “ver” pode ser interpretado de maneira tão importante quanto o “see” para os rastas. A começar pela presença de “ver” em palavras como “verdade” e “vertente”, palavras fortes e que denotam virtudes. Além disso, “ver” está no próprio “verbo”, e aí se estabelece a relação com o sentido sacro, pois a Bíblia, em João 1:1, diz que Deus era o Verbo. A partir disso, colocamos o verbo “ver” num patamar tal qual o “see” para os rastas.

No trecho analisado, nota-se a alternativa *sight* (visão, avistar) para o verbo *see*, artifício muito comum de acordo com Pollard (2000). Baseando-nos na interpretação acima do verbo “ver”, no qual ele já está equiparado ao verbo *see* usado pelos rastas, traça-se um paralelo, no qual *sight* está para *see*, assim como “visar” está para “ver”.

Forward é uma palavra que, quando utilizada como verbo transitivo, tem normalmente o sentido de “enviar”, “encaminhar” ou “expedir”; como advérbio significa “para frente”, “avante”, de acordo com o Michaelis⁴. Já no DT ela toma outra forma, embora mantenha o sentido adverbial, é usada como verbo transitivo. Enquadra-se na categoria 1 (um) de Pollard – Palavras com novos significados. Para os rastas, *forward* é utilizado, segundo Mulvaney (1990), como “ir para frente” ou ainda “ir positivamente para frente, ou para o futuro”. Nesses termos, o uso de “avançar” parece condizente.

Outra palavra bastante comum no DT e de difícil tradução é a palavra *Irie*. Mulvaney (1990) explica a expressão como um estado espiritual ou mental muito positivo, ou estar se sentindo muito bem fisicamente, ou ainda um cumprimento rasta. Chevannes (1994) escreve a palavra de forma um pouco diferente – *Iri* – e a descreve como “positivo”, ou ainda “sim” ou “bom”. Pollard (2000) chega mais perto da origem da palavra, colocando *Irie* como “bom”, “agradável”, um cumprimento ou “tudo certo” – *all right*. Conforme o dicionário de Oxford⁵, a origem da palavra *Irie* provavelmente vem de uma derivação da pronúncia de *all right*, o que faz muito sentido, tanto pelo significado quanto pela fonética.

Seu uso em textos reais pode ser observado no GloWbE⁶: é uma palavra majoritariamente jamaicano, pois estatisticamente seu uso é muito mais expressivo na Jamaica. Apesar disso, ele ocorre em quase todos os outros países que constituem o *corpus*, de 2012-2013. Notamos que o uso de *Irie* foi incorporado a nomes próprios como, por exemplo, a rádio Irie FM, o nome Mr. Irie ou a revista Irie Up. Porém, ainda se encontram vestígios em frases como, por exemplo, “*What an Irie week*”, “*This food is Irie*” e “*Everything is Irie*”. Esse emprego, de acordo como foi apresentado no trecho traduzido, não foi encontrado no GloWbE, no ICE-JA⁷ e tampouco no CWBC⁸. O seu uso, tal como está no trecho analisado, é mais próximo da definição de Mulvaney (1990): um estado espiritual ou mental positivo.

⁴ <http://michaelis.uol.com.br/moderno/ingles/index.php?lingua=ingles-portugues&palavra=forward>. Acesso em 9 de dezembro de 2013.

⁵ http://www.oxforddictionaries.com/us/definition/american_english/irie Acesso em 9 de dezembro de 2013.

⁶ Corpus of Global Web-based English, disponível em <http://corpus2.byu.edu/glowbe/> Acesso em 9 de dezembro de 2013.

⁷ International Corpus of English - Jamaica, disponível em: <http://ice-corpora.net/ice/icejam.htm>. Acesso em 10 de dezembro de 2013.

⁸ Corpus of Written British Creole, <http://www.ling.lancs.ac.uk/staff/mark/cwbc/cwbcman.htm>

Eis um problema para a tradução. Pollard e Davis (2006), num artigo sobre o DT em Cuba explicam essa dificuldade e afirmam que o uso da palavra *Irie* seguiu a fonética e se manteve como um estrangeirismo não traduzido, pronunciado /airi/. No Brasil, encontramos Iriê como nome de uma banda de Florianópolis. Acredito ser possível uma tradução para o português partindo da origem “All right” em inglês. No português, “Tudo certo” tem o mesmo sentido de *All right*, e com a devida modificação, poderia incorporar os sentidos de *Irie*. Proponho o neologismo “Eucer” a partir do seguinte processo: cria-se a palavra-valise “tucer” a partir de “tudo certo”; substitui-se o “tu” pelo “eu”, seguindo o espírito do movimento. Criar uma palavra-valise a partir de “tudo certo” e fazer a inversão de “tu” para “Eu” me parece razoável, já que o processo é deveras semelhante nos dois casos.

A expressão *bald tail* é apresentado por Chevannes (1994) como uma clássica inversão dos rastas para a expressão *bald head*. Esse é usado pelos rastas para denominar alguém que não é rasta, pela ausência de *dreadlocks*. Muito embora os primeiros grupos rastafari não cultivassem *dreadlocks*, conforme aponta Lee (2003), os mesmos surgiram juntamente com a criação mais efervescente do DT por um grupo mais radical chamado *Youth Black Faith*, de acordo com o depoimento de um dos entrevistados de Chevannes (1994), Brother Wato.

Nas criações musicais brasileiras, temos expressões como “cabeça raspada”, “cabeça dura”, ou “careca”. Acredito que “cabeça raspada” é um bom equivalente porque *bald head* é uma expressão usada para denominar aqueles que cortam suas tranças naturais em conformidade com o padrão imposto pela sociedade.

Iowa é apontado por Chevannes (1994) como *time* (tempo; vez), mas na verdade a palavra é relativa à palavra *hour* (hora), que por sua vez pode ser encarada sim como *time* (tempo). Pollard (2000) também aponta /aiowa/ (Iowa) como a palavra usada no lugar de *time*. Em português, a palavra “hora” pode ser usada no lugar de “tempo” em certos contextos também; por exemplo, em “é a hora da verdade”, em que o sentido de hora refere-se a um tempo, período. Para traduzir *Iowa*, acredito ser importante lembrarmos a importância do som /eu/ em relação ao /ai/ no DT, mesclando /eu/ e /ora/. O neologismo que proponho como sugestão é “Eura”.

Pode-se argumentar que não se entenderia um texto escrito dessa forma no português, mas devo dizer que um americano ou inglês sem conhecimento prévio do DT vai encontrar as mesmas dificuldades de compreensão. Até mesmo porque, de acordo com Brother Wato, conforme revelado por Chevannes (1994), o DT foi criado inicialmente para que ninguém além dos rastas entendesse suas conversas.

Dread é uma palavra que originalmente significa, de acordo com o Merriam-Webster Online, “que causa medo”. Segundo Jah Bones (apud Lee 2003), a palavra foi usada pela primeira vez em uma sessão de conversas com diversos participantes, onde resolveram dar um nome às tranças que começavam a ser usadas. Queriam algo que representasse o medo infligido pelas tranças. Surgiu então a palavra *dreadlocks* (tranças temerosas). A partir disso, a palavra *dread* com o tempo passou a significar alguém que usa *dreadlocks* ou uma situação muito séria, de acordo com Mulvaney (1990); um rasta verdadeiro, alguém que acredita nos princípios rastafari, ou ainda “terrível”, conforme Pollard (2000).

No Brasil a palavra *dread* já é bastante difundida, com uma ligeira diferença fonética, falada /drédi/,

bem como *dreadlock* /drédilóqui/. O uso normalmente é voltado ao estilo de cabelo, mas nem sempre, conforme é possível notar em diversas canções nacionais (Dreadlock – Alma Negra; Contexto – Planet Hemp; Dreadlock – Dagô Miranda; Garota Dreadlock – Tribo de Jah). Ainda é possível encontrar uma palavra mais domesticada dentre as composições nacionais. O grupo Noção Rasta trouxe a palavra como “tranças naturais”, vindo provavelmente de *natty dread*.

O verbo *dread up* é usado de forma mais comum para o ato de se cultivar as tranças, porém, no contexto apresentado, ele é utilizado como adquirir o conhecimento. A partir disso, a sugestão de tradução que proponho é a de “trançar conhecimento” ou ainda “cultivar conhecimento”.

A próxima escolha é relativa àquela mesma análise entre *I* /ai/ e “Eu” em que os rastas trocam o *Eternal* /itãrnal/ (Eterno) por *Iternal* /aitãrnal/, parece-me lógica a escolha de “Euterno” no lugar de “eterno”.

O caso de *downpression* é único nesse trecho traduzido. É o caso da categoria II de Pollard (2000), na qual se troca a parte de uma palavra por outra mais condizente com o significado da mesma. No exemplo desse trecho a palavra original era *oppression* (opressão), que possui os sons de *up* (cima) e *pression* (pressão). Seguindo a filosofia rastafari, trocou-se *up* por *down*, pois a pressão de um opressor é para baixo, e não o contrário (Pollard, 2000).

Para resolver essa palavra, busco não traduzi-la, mas sim carregar a ideologia da troca para o texto. A palavra “opressor” em português não nos possibilita fazer o mesmo raciocínio. Portanto, escolhi outra palavra na tradução e executei a troca: “proferir”, na qual se nota que “ferir” não está de acordo com o sentido da palavra. A troca proposta é para “protratar”, já que as palavras na cultura rastafari servem para tratar de um assunto assim como tratar feridas.

Existem no trecho também algumas expressões do patois jamaicano, expressões como *gwine* e *fi*. *Gwine* é uma variação de *going* (indo), usada por negros e americanos sulistas, de acordo com TheFreeDictionary.com. Interessante notar que no GloWbE essa palavra aparece 137 vezes, 61 na Jamaica e 53 na Grã-Bretanha, aparecendo menos expressivamente em outros lugares. Seu uso segue como o de *going*.

O *fi* é apontado por Adams (1994) como uma preposição no lugar de *for*. Porém, observada no GloWbE, no ICE-JA e no CWBC, percebe-se que ela também é usada como *to*, como, por exemplo, em “*Seh wat a nice place fi live*” (extraído do GloWbE). Vale comentar que é uma preposição marcadamente jamaicana, visto que das 12.455 ocorrências no GloWbE, 6.719 foram na Jamaica.

Para traduzir essas mudanças fonológicas dialetais, parece-me ser adequado escolher alguma mudança fonológica dialetal em nossa própria língua para cada uma das palavras. Tendo em mente aquilo que afirma Pym (1992), não acredito ser possível oferecer uma tradução que englobe todos os aspectos inerentes às palavras. Porém, é possível recriar essa atmosfera onde a fala é, segundo Adams (1994), mais fluente, menos trancada.

Na tentativa de encontrar equivalentes para essas palavras, busquei corpora brasileiros transcritos foneticamente, porém, não obtive sucesso. Para *gwine*, por exemplo, poderíamos utilizar “ino” /ínu/. É uma forma bastante usada na fala paulista, conforme aponta o estudo de Ferreira e Tenani (2009). No lugar de *fi*, usado como *for* e *to* (quando usados como “para” em português), vejo como alternativa o uso mais informal de “pra”. Quando o *fi* funciona como “que”, como é o caso aqui (“*you have fi take*”, “você tem que pegar”),

acredito ser possível traduzi-lo como “qui”, que é simplesmente a forma falada mais comum no Brasil da partícula “que”.

Uma palavra bastante adotada pelos rastas é a palavra *chant*. Originalmente, *chant* é usada no inglês falado para descrever o cântico, ou brado, entoado por pessoas em manifestações, conforme é possível observar no Corpus of Contemporary American English, ao escolher a opção *spoken*. Pollard (2000) aponta que *chant* é um termo bíblico resgatado pelos rastas. Observando nos corpora ICE-JA, CWBC e GloWbE, percebe-se que os rastas utilizam essa palavra de formas muito variadas, partindo de entoar, passando por clamar, cantar, proferir até o falar. Como solução, optei por traduções variadas de acordo com cada contexto.

Gordon House é uma referência a George William Gordon, ministro, legislador e representante do pobre e oprimido na Jamaica, de acordo com Mulvaney (1990). A expressão se refere ao parlamento, conforme aponta Chevannes (1994). Para manter a referência política, a escolha de “A casa de Gordon” com uma nota de rodapé me parece adequada.

3.3 Proposta de Tradução

“Onde Eu e Eu mostra aos irmãos que o trabalho que ele visa fazer nos livros, esses tempos já foram; e Eu e Eu mostra a ele que o Conselho da Igreja é que deve vir encontrar Eu e Eu para acertar as coisas aqui – então agora, e ele mesmo admite que eles não têm a unidade para avançar até Eu e Eu. Aí Eu e Eu vê então quando homens desse trato clamando a Eu e Eu, Eu e Eu não poderia deixar eles na mão.

Mesmo quando Eu e Eu Dreadlocks até bradam e dizem que o cara é um espião e traidor, e que o cara tem gravador, esse homem aqui [Clem] diz que não é assim. Agora Eu e Eu Dreadlocks tínhamos de encontrar a verdade. Jah diz que Eu e Eu deve testar os homens quando eles vêm a Eu e Eu, e saber qual Eucer [veracidade] reside no homem. Já que esse homem veio aqui, Eu e Eu sabe que trabalhos o cabeça raspada [não rasta] tá manifestando por aí.

Esse homem é um Etíope – onde Jeremias disse que o leopardo não consegue trocar suas manchas nem o Etíope sua pele – mas ele nega Etíope. Então se tu nega isso, tu é um traidor. Já é Eura de você ir ino buscar conhecimento que possa provar se tu tem honra ou não.

Então quando tu vem entre Eu e Eu Dreadlocks, tu tem qui ver que sons tu pega, porque tu tem uma forma e características de uma besta. Mas quando o homem cultiva seu conhecimento agora, então Eu e Eu pode aceitar o homem como um cara que dá o passo em direção da integridade do Rei dos Reis e do Euterno da criação.

Dentre os sons que Eu e Eu dizia sobre essa declaração que o Rei fez quando o Rei tava aqui, agora isso é uma coisa séria, Eu e Eu entoando para o cara e contando para ele aqui que o Rei dos Reis deixou esses documentos aqui e o cara [Chevannes] nunca ouviu isso antes. Agora quando Eu e Eu falo, o homem pode achar que não é assim. Mas ouve, Eu e Eu pode provar facilmente para o Eu.

Eu e Eu não levaria o cara para a Casa do Gordon* [parlamento] e mostrar pra ele o papel, pois todas essas coisas devem acontecer, mas Eu e Eu sabe que o protratamento do Rei dos Reis está aqui, e quando ele vê a opressão das pessoas, como estavam mantendo as pessoas em cativeiros, quando ele veio na saída do

avião, o que ele faz? Ele chorou! E depois disso qual é o som que ele empedrou? Que os Etíopes e Jamaicanos são irmãos de sangue. Certo?”.

* George William Gordon (1818-1865) é um herói nacional da Jamaica, membro do conselho legislativo em 1860, de acordo com Henry e Harris (2004). Era uma voz a favor dos pobres, e por isso entrou em conflito com o governador, sendo acusado de liderar uma das maiores rebeliões na história da ilha. Foi acusado e enforcado em 1865.

4 Conclusão

Após a leitura deste trabalho, percebe-se que esse tipo de tradução não se trata de uma tarefa simples. Transportar os elementos socioculturais de um dialeto como esses para outra língua pode beirar o impossível, se queremos evitar uma miríade de notas de rodapé. De fato, o resultado dificilmente parecerá natural o suficiente. Por outro lado, ao não tentar fazê-lo – e traduzir apenas a mensagem –, tornamo-nos responsáveis pela perda de grande parte do contexto sociocultural implícito no objeto da tradução. Afinal, a mensagem quase nunca é puramente textual.

Ao propor uma tradução para o *dread talk*, espero abrir caminhos para que outros textos escritos nesse dialeto possam ser transpostos para o português: poesias, como "Mabrak" de Bongo Jerry; letras de música, como as citadas neste trabalho; e outros textos que venham a aparecer. Admito que a composição textual desse grupo não é vasta, mas o tipo de análise feita para traduzir esses textos pode servir de modelo para outros dialetos semelhantes. Semelhança no quesito "forte presença de elementos socioculturais", na existência de neologismos arbitrários e na própria dificuldade de compreensão. Exemplos de outros dialetos assim são encontrados no Harlem (*Jive*), em El Paso (*Pachuco*) e em Londres (*Cockney*), sendo que diferem bastante entre si, exigindo análises profundamente distintas em cada caso.

Diminuir as distâncias entre culturas pode ser mutuamente benéfico, pois fortalece a cultura dos falantes da língua fonte e amplia o imaginário dos falantes da língua alvo. Estreitar essas relações com a maior naturalidade possível é um dos grandes desafios da tradução, e também uma das grandes contribuições dela para o mundo.

Referências

ADAMS, L. Emilie. **Understanding jamaican patois: an introduction to afro-jamaican grammar**. Kingston: LMH Publishing, 1994.

ALVES, Ieda Maria. **Neologismo: criação lexical**. 2. ed. São Paulo: Ática, 1994.

_____. **Neologia e níveis de análise linguística**. In: *As Ciências Do Léxico: Lexicologia*,

Lexicografia, Terminologia, Vol. 3. Pp 77-91. Campo Grande: Editora UFMS, 2007.

ANWAR, Arif. **This Picha'**. In: ANCHANTS. Merkaba. Vibrance the arts, 2008. 1 CD. Faixa 5 (4:53).

BAKHTIN, Mikhail. **Marxismo e filosofia da linguagem**. 12^a ed. São Paulo: Hucitec, 2006.

BENJAMIN, Vaughn. **Foolish and the wise**. In: MIDNITE. Ras mek peace. Wildchild! Records, 1999. 1 CD. Faixa 10 (6:49min).

BERKE, Philip R.; BEATLEY, Timothy. **Sustaining jamaica's forests**: the protected areas resource conservation project. In: *Environmental management journal*. Vol. 19. n 4. pp 527-545. New York: Springer-Verlag, 1995

BICKERTON, Derek. **Dynamics of a creole system**. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

BIRHAN, Iyawta Farika. **Iyaric** – A brief journey into rastafarian word sound. *Pamphlet*, 1981.

BOANERGES, Ras. **Now we shall be a nation**. *Youth Black Faith I*, No. 1, 1974.

CAMPBELL, Horace. **Rastafari and resistance**: from Marcus Garvey to Walter Rodney. London: Hansib Publishing Ltd., 1985.

CARREIRA, Maria **Validating and Promoting Spanish in the United States**: Lessons from Linguistic Science. In: *Bilingual Research Journal*: The Journal of the National Association for Bilingual Education. Vol. 24, No. 4. *Special Issue*: Heritage Language Instruction in the United States. Pp 423-442. Routledge, 2000.

CHAMBERS J. K. **Sociolinguistic theory**: linguistic variation and its social significance. Chichester: Wiley-Blackwell, 2009

CHAPMAN S. **Thinking about language**: theories of English. New York: Palgrave Macmillan, 2006.

CHEVANNES, Barry. **Rastafari**: roots and ideology. Syracuse: Syracuse University Press, 1994.

EDMONDS, Ennis Barrington. **Rastafari**: from outcasts to culture bearers. New York: Oxford University Press, 2003.

EINAR, Haugen. **Dialect, Language, Nation**. In: *American Anthropologist*, New Series, Vol. 68, No. 4

(Aug., 1966), pp. 922-935. Blackwell Publishing, 2009.

OKSAAR, Els. **Kulturrentheorie**. Hamburg: Vandenhoeck & Ruprecht, 1988.

GAYLE, Wellesley. **Intriguing facts about jamaica**. Lulu.com: self-published, 2008.

GILROY, Paul. **The black atlantic**: modernity and double consciousness. Cambridge: Harvard University Press, 1993.

HENRY, L. Mike; HARRIS, Kevin S. **LMH official dictionary of Jamaican history**: a guide to Jamaican historical facts. Kingston: LMH Publishing Limited, 2004.

JACKSON K. David. **Transcriação/Transcreation**: the Brazilian concrete poets and translation. In: TONKIN, Humphrey; FRANK, Maria Esposito. *The translator as mediator of cultures*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, 2010. p. 139-160.

JEAN-BAPTISTE, Alfred. **Caribbean english and the literacy tutor**: a manual. Toronto: The Toronto ALFA Center, 1959.

JENKINS, Jennifer. **Phonology of english as an international language**: new models, new norms, new goals. New York: Oxford University Press, 2000.

KROCH A. **Toward a theory of social dialect variation**. In: *Language in society* 7: 17-36, 1978.

KUTI, Fela. **Upside down**. In: KUTI, Fela *Upside down*. Celluloid Records, 1976. 1 CD. Faixa 1 (14:48min).

LABOV, William. **Principles of linguistic change volume 3**: cognitive and cultural factors. Chichester: Wiley-Blackwell, 2010.

LALLA, Barbara e D'COSTA, Jean. **Language in exile**: three hundred years of Jamaican creole. Tuscaloosa: The University of Alabama Press, 1990.

LEE, Hélène. **First rasta**: Leonard Howell and the rise of rastafarianism. Traduzido por: Lily Davis. Chicago: Chicago Review Press, 2003.

LEGUM, Colin. **Pan-africanism**: a short political guide. Edição revisada. New York: Frederick A. Praeger, 1965.

LUNGU-BADEA, Georgiana. **Teoria culturilor, teoria traducerii**. Timișoara: Editura Universității de Vest, 2004.

MANSINGH, AJAI e LAXMI MANSINGH. **Hindu influences on rastafarianism**. In: *Caribbean Quarterly Monograph*. Pp 96-115. 1985.

MCKAY, Sandra Lee; MCKAY, Sandra. **Teaching english as an international language**: an introduction to the role of english as an international language and its implications for language teaching. New York: Oxford University Press, 2002.

MULVANEY, Rebekah Michele. **Rastafari and reggae**: a dictionary and sourcebook. New York: Greenwood Press, 1990.

NADAL, Lucía Luque. **Los culturemas** ¿unidades lingüísticas, ideológicas o culturales? In: *Language Design: Journal of Theoretical and Experimental Linguistics*, No. 11, 2009. Pp 93-120.

NETTLEFORD, Rex M. **Mirror, mirror**: identity, race and protest in Jamaica. Kingston: Collins and Sangster, 1970

PEART, Joshua. **Dread Talk**. Undergraduate paper presented in Caribbean study, University of West Indies, 1977.

PENNYCOOK, Alastair. **The cultural politics of english as an international language**: book review. In: *Teacher Talking to Teacher*. Vol. III, No. 3, Oct. 1995, (pp. 21-23). Harlow: Longman Group Limited, 1994.

POLLARD, Velma. **Dread Talk**: the language of the rastafari. Ed. Rev. Kingston: Canoe Press, 2000.

_____. The social history of dread talk. In: *Caribbean quarterly*. Vol 28. n 2. Special issue – language, 1984.

PYM, Anthony. **Translation and text transfer**: an essay on the principles of intercultural communication. Frankfurt: Peter Lang, 1992.

RÓNAI, Paulo. **A tradução vivida**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira 1981.

SEIDLHOFER, Barbara. **A concept of international English and related issues**: from 'real english' to 'realistic english'? Strasbourg: Council of Europe, 2003.

STEWART, William. (1965) **Urban negro speech**: sociolinguistic factors affecting English teaching. In: *Social dialects and language learning*. Editado por Roger W. Shuy. Champaign, Illinois: National Council of Teachers of English. pp. 10-18, 1965.

TAGLIAMONTE, Sali A. **Varionist sociolinguistics**: change, observation, interpretation. Chichester: Wiley-Blackwell, 2012

TRUDGILL, Peter. **Dialects language workbooks**. 2ª ed. Oxford: Taylor & Francis Routledge, 2004.

VAN DIJK, Frank Jan. **Chanting down babylon outernational**: the rise of rastafari in europe, the caribbean, and the pacific. In: MURRELL, Nathaniel S.; SPENCER, William D.; MCFARLANE, Adrian A. *Chanting down babylon: the rastafari reader*. 1ª ed. Philadelphia: Temple University Press, 1998. pp. 178-198.

VERMEER, Hans J.; WITTE, Heidrun. **Mögen sie Zistrosen?** Scenes & frames & channels im translatorischen Handeln. Heidelberg: Groos, 1990.

WINFORD, Donald. **Re-examining caribbean english creole continua**. In: *World Englishes*. Vol. 16. No. 2. pp. 233-279, 1997.

YAWNEY, Carole D. **Lions in babylon**: the rastafarians of Jamaica as a visionary movement. Thesis dissertation, McGill University, Ottawa, 1978.