

TRADUÇÃO E PERSPECTIVISMO

Translation and perspectivism

Helena Franco Martins*

Não há mais um mistério do Oriente. E é isso que dá a orientes inauditos alguma chance.

[...]

Não podemos dizer daqueles que vivem pelo mito que sua experiência é uma modulação ou uma modalização do “sentido do mundo”. Pois não sabemos em que sentido vivem um “mundo” e um “sentido”.

Jean-Luc Nancy, *Le sens du monde*

RESUMO

Este trabalho elabora uma reflexão sobre a tradução à luz da etnografia filosófica de Eduardo Viveiros de Castro. Abordando diferentes aspectos da noção de *perspectivismo* com que o autor procura se apropriar da imaginação conceitual dos povos ameríndios, o artigo mostra como tal noção (e a forma de vida para a qual ela aponta) ao mesmo tempo convoca e desloca de um modo promissor os dialetos reflexivos antidicotômicos que hoje informam em grande medida os estudos da tradução.

Palavras-chave: *tradução; perspectivismo; forma de vida.*

ABSTRACT

This paper brings a reflection on translation under the light of Eduardo Viveiros de Castro's philosophical ethnography. Addressing different aspects of the notion of *perspectivism* with which the author seeks to render the conceptual imagination of Amerindian peoples, I show how this notion both evokes

* PUC-Rio/CNPq.

and displaces, in a promising manner, the anti-dichotomic reflexive dialects that largely inform the field of translation studies today.

Keywords: *translation; perspectivism; form of life.*

Este texto reflete sobre a atividade da tradução na contraluz dos escritos do antropólogo Eduardo Viveiros de Castro sobre a vida e a imaginação conceitual dos povos ameríndios.¹ Não é uma articulação comum no campo dos estudos da tradução: parece-me no entanto promissora, pelo modo singular como esses escritos convocam e deslocam as nossas mais interessantes filosofias contemporâneas da tradução, com alguma chance de potencializá-las.

Começo observando que, entre os que leem as páginas antropológicas de Viveiros de Castro, não é raro que surja o impulso de “traduzir” de algum modo a forma de vida ameríndia, a língua estranha que ele nos mostra, para as línguas virtuosas de, digamos, Nietzsche, Derrida, Wittgenstein, Deleuze, isso para citar apenas alguns dos nomes evocáveis.

Pelo modo como se desavêm com as nossas dicotomias tradicionais – aparência/essência, natureza/cultura, sujeito/objeto, eu/outro, humano/não humano, nativo/estrangeiro, literal/metafórico e assim por diante –, as cenas ameríndias descritas e pensadas por Castro parecem de fato surpreendentemente “traduzíveis” no linguajar daquelas filosofias, tão tenazmente empenhadas em afrontar e desconstruir a trama tensa e não raro opressora dos binarismos do Ocidente. Esse impulso tradutório tende a conviver, no entanto, com algum senso de sua óbvia inaptidão, de sua precipitação afobada (etnocêntrica?) diante da recalitrância prenhe de um estranho. O contato com aquelas formas de vida nos deixa a todos, imagino, com assuntos pendentes.

Uma dessas pendências, aquela que provoca este texto: como pensar a própria atividade da tradução sob o impacto desse encontro estranho com a vida ameríndia? O que se oferece nesse contato fugidio, que parece a um só tempo remeter e escapar aos nossos dialetos reflexivos antidicotômicos – dialetos que são hoje tão produtivos no campo dos estudos da tradução? Este texto aposta no interesse dessas perguntas.

E para iniciar esta breve reflexão sobre a tradução sob o signo desse encontro – que desejo perceber como arriscado –, evoco um pequeno e, acredito, oportuno texto de Maurice Blanchot, no qual ele traça, sobre folhas cor de Benjamin, um elogio à figura do tradutor. É um texto relevante aqui

¹ São escritos a um tempo etnográficos e filosóficos dos quais temos uma amostra privilegiada na coletânea de ensaios intitulada *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia* (VIVEIROS DE CASTRO, 2002).

porque sublinha ou relembra com especial aptidão o risco que pode estar implicado no gesto tradutório. A uma certa altura nesse escrito, intitulado “Traduire”, Blanchot retoma e comenta uma passagem escrita por Rudolph Pannwitz, hoje bastante conhecida, sobretudo desde que Benjamin a citou no seu clássico “A tarefa-renúncia do tradutor”. Não custa lembrar o que dizia então Pannwitz sobre as traduções alemãs:

Nossas traduções (mesmo as melhores) partem de um falso princípio: elas querem germanizar o sânscrito, o grego, o inglês, ao invés de sancritizar, grecizar, anglicizar o alemão. Elas possuem um respeito muito maior diante dos próprios usos linguísticos do que diante do espírito da obra estrangeira... O erro fundamental de quem traduz é apegar-se ao estado fortuito da própria língua, ao invés de deixá-la abalar-se violentamente pela língua estrangeira.²

Blanchot entrevê nessas linhas uma promessa sedutora: a promessa “de que cada língua possa de fato se tornar todas as outras, ou pelo menos, que possa se deslocar sem danos ou riscos num sem número de novas direções, desapegando-se do estado fortuito em que por acaso se encontra”³, abrindo-se sem reservas aos mais estrangeiros e violentos abalos. Segundo o autor, os tradutores, sobretudo aqueles mais dispostos a abraçar e a promover esses abalos, estariam especialmente propensos a reconhecer o que há de difícil e arriscado (e impossível?) nessa abertura: tenderiam de fato a viver “uma intimidade, constante, perigosa, admirável [...] com a convicção de que, no fim das contas, traduzir é uma loucura”⁴. O elogio de Blanchot pode desconcertar: loucura?

Talvez assim. Se, como insistem tantos filósofos e artistas do nosso tempo, somos todos em alguma medida *criaturas da linguagem*, então o tradutor, abrindo-se de modo radical à alteridade da língua estrangeira, estaria exposto à experiência potencialmente aterradora de sua própria *decriação* – expressão com que Giorgio Agamben certa vez se referiu ao discernimento súbito, profundo e vertiginoso da contingência absoluta: contingência do eu e de tudo mais ao redor, para além de qualquer esteio de razão, de qualquer possibilidade de fundamento.⁵ Hölderlin seria um exemplo extremo do risco a que se expõe o homem fascinado pelo poder da tradução, coisa que Blanchot pontua dramaticamente nos lembrando que foram traduções (de *Antígona* e de Édipo) praticamente os últimos trabalhos do Hölderlin “são”.

² Pannwitz *apud* Benjamin (2008, p. 60).

³ Blanchot (1971, p. 72). São minhas todas as traduções sem outra indicação.

⁴ *Ibidem*, p. 73.

⁵ Agamben (2007, p. 33 *et seq.*).

E, no entanto, mais fortes e mais memoráveis do que a desventura biográfica aludida por Blanchot parecem ser estes célebres e muito citados versos que Hölderlin nos deixou: lá “onde há o perigo, cresce também o que salva”⁶. Ao perigo do radicalmente outro, do estranho, do monstruoso desejamos hoje, não é raro, nos expor: buscamos novas possibilidades de vida. Diante de tantos sinais de falência, aspiramos mesmo talvez à *de-criação* – no dizer de Agamben, esse “o voo imóvel que se sustém só sobre a asa negra”: pois “a cada bater dessa asa, tanto o mundo atual como os possíveis são reconduzidos, um, ao seu direito de não ser, e os segundos, ao seu direito de ser”.⁷

Aí, sustenta Blanchot, residiria a bravura e o valor do trabalho do tradutor, este que ele descreve como o *mestre secreto* da diferença das línguas. O tradutor trabalharia na zona de tudo aquilo que uma língua contém de futuro num momento particular, de “tudo aquilo que na língua insinua ou convoca um estado que seja *outro*, por vezes perigosamente outro”; a tradução está, para Blanchot, “ligada a esse devir: ela o ‘traduz’ e o realiza” – e isso na medida em que “conjura as possibilidades que qualquer língua do mundo tem de ser diferente de si própria, estrangeira para si mesma”.⁸

O atrito tradutório entre a língua, digamos, do Ocidente, e a língua, digamos, do índio: eis o tema clássico⁹ a que este texto retorna, para pensar, se possível nesse espírito blanchotiano, a própria atividade da tradução. É, como vimos, um espírito que desconvida reconhecer em qualquer língua (coletivo) – ocidental ou não – a encarnação de uma cultura igual a si mesma. O Ocidente, como adverte Jean-Luc Nancy, não é aquilo que simplesmente teve início no século VII a.C.; e tampouco é propriamente um “interior” contíguo a qualquer “exterior” – pois, insiste Nancy, “não se pode sequer caracterizar algo ou alguém como ‘exterior’ ao Ocidente sem estar ainda nele encerrado”.¹⁰ O Ocidente é, com mais sorte, uma interrogação: tanto quanto qualquer um de seus “outros” de plantão (índios, chineses, etc.), é um estranho para si mesmo. Atentos a isso, podemos tentar nos expor um pouco aos elusivos, arriscados e talvez importantes deslocamentos prometidos nessa situação de alteridade tão prototípica quanto indecível – o espaço sempre violento da tradução entre *nós* (seja lá o que for isso) e *os índios* (seja lá quem forem eles).

Uma frase de vocação tradutória, repetida diversas vezes nas páginas de Viveiros de Castro, pode ser trazida aqui com força metonímica suficiente para alavancar a reflexão que quero contagiar pelo que com dificuldade apreendo da vida e do pensamento ameríndio, segundo a transcrição

⁶ Hölderlin (1991, p. 406-407).

⁷ Agamben (2007, p. 48).

⁸ Blanchot (1971, p. 71).

etnofilosófica de Viveiros de Castro. Dita em referência à vida indígena, a frase é a seguinte: “[o] que chamamos ‘sangue’ é a ‘cerveja’ do jaguar”, com a variante “o sangue dos humanos é o cauim do jaguar”.¹¹ Primeiras perplexidades (que só posso formular com palavras um tanto precárias): chamam a atenção pelo menos três deslocamentos no *entre* característico da tradução – ela surge aqui entre espécies, humana e animal; entre coisas, sangue e cerveja; entre natureza, sangue, e cultura, cerveja.

Primeira pergunta, que levanto apenas para descartar: como essa frase descritiva, escrita em português, poderia ser (re)traduzida para as línguas que ela pretende descrever ou traduzir – as línguas dos índios? Como infelizmente desconheço por completo esses idiomas, o que posso propor aqui diz respeito apenas à esfera de uma propedêutica para uma tradução linguística efetiva. “Imaginar uma língua”, ensina Wittgenstein, “é imaginar uma forma de vida”.¹² Vale tentar imaginar a forma de vida singular a que Viveiros de Castro se refere quando diz que, no mundo ameríndio, o que os humanos chamam de “sangue” é a “cerveja” do jaguar. É preciso buscar, para isso, uma compreensão inicial daquilo que o autor tem denominado *perspectivismo ameríndio*.

Sua noção de perspectivismo é assumidamente raptada da filosofia ocidental.¹³ Não cabendo estender-me aqui sobre as circunstâncias do rapto, limito-me a trazer de um dos nomes ocidentais mais evocativos nessa seara – Nietzsche – algumas palavras que apontam um vetor importante preservado no sequestro (vetor, aliás, recorrente também nos estudos da tradução):

A origem do nosso conceito de “conhecimento”: – Esta explicação eu encontrei na rua: ouvi alguém do povo dizer: “Ele me reconheceu” –: então me perguntei: o que entende o povo mesmo por “conhecimento”? o que quer ele quando quer “conhecimento”? Não mais do que isso, algo estranho deve ser remetido a algo *conhecido*. E nós, filósofos, já entendemos *mais* do que isso, ao falar de conhecimento?¹⁴

A noção de que conhecer é somente reduzir o estranho ao conhecido – de que conhecer é *reconhecer* – eis algo que o perspectivismo nietzschiano

⁹ Rousseau, Vico, Montaigne, Freud, Oswald de Andrade etc.

¹⁰ Nancy (1998, p. 6).

¹¹ Viveiros de Castro (2002, p. 361, 385).

¹² Wittgenstein ([1951] 2001, §19).

¹³ “Sofri uma maior e muito variável influência de perspectivismos posteriores ao de Leibniz, como os de Nietzsche, Whitehead, Tarde, Von Uexküll, Ortega y Gasset, Deleuze” (VIVEIROS DE CASTRO; SZTUTMAN, 2008, p. 121).

¹⁴ Nietzsche ([1882,1887] 2001, p. 250, §355).

deseja, na medida do possível, evitar. E eis um cuidado que deverá deter também, é claro, o impulso de simplesmente transpor para o (estranho) contexto ameríndio o (conhecido) pensamento perspectivista ocidental. Com alguma sorte, em sua vida na tribo, a palavra sequestrada, assim como o missionário capturado, transforma-se.¹⁵

Empenhado nessa transformação, Viveiros de Castro caracteriza o perspectivismo como uma concepção indígena, de alcance pan-americano, segundo a qual

o modo como os seres humanos veem os animais e outras subjetividades que povoam o universo – deuses, espíritos, mortos, habitantes de outros níveis cósmicos, plantas, fenômenos meteorológicos, acidentes geográficos, objetos e artefatos – é profundamente diferente do modo como esses seres veem os humanos e se veem a si mesmos.¹⁶

Cada uma dessas espécies de seres, observa Castro, “vê a si mesma e às demais espécies de modo bastante singular: cada uma se vê a si mesma como humana, vendo todas as demais como não-humanas, isto é, como espécies de animais ou de espíritos”.¹⁷ Em outras palavras, cada espécie se vê encarnando a autêntica humanidade: a onça que lambe o sangue da presa abatida se vê como gente bebendo cauim. Em contrapartida, essa onça nos vê como animais de presa, como porcos selvagens, por exemplo. E os porcos selvagens, por sua vez, vendo as frutas silvestres que comem como alimento humano, como plantas cultivadas, nos veriam como se fôssemos espíritos canibais. É nesse sentido que se pode dizer que o sangue é a cerveja do jaguar, o grilo é o peixe do morto, o lamaçal é a casa cerimonial da anta, e assim por diante. Nas formas de vida ameríndias, assume-se tipicamente que os animais fazem uso de nossas mesmas categorias e valores; sua existência, como a nossa, gravita em torno da caça, do casamento, da pesca, da guerra. “Humano” aqui não é, então, o nome substantivo de uma espécie, mas antes o nome de uma *relação* que os entes têm consigo mesmos. Segundo Viveiros de Castro, é o nome da relação reflexiva: para os índios, “o que é humano é o ‘se ver’ muito mais do que aquilo que está se vendo”.¹⁸

¹⁵ “Um antropólogo ocidental não tem como pensar outro pensamento senão através de seu próprio, de sua própria tradição intelectual. Estas são as únicas ferramentas de que dispomos. Mas é essencial saber deformá-las” (VIVEIROS DE CASTRO; SZTUTMAN, 2008, p. 122).

¹⁶ Viveiros de Castro (2002, p. 350).

¹⁷ Viveiros de Castro e Sztutman (2008, p. 75).

¹⁸ Cf. Viveiros de Castro (2005, não paginado). Observe-se que, atribuído a pessoas, a bichos, a espíritos e a artefatos, esse “se ver” não poderá, claro, ser compreendido como atividade de uma *self* igual a si mesmo, como atividade introspectiva de uma consciência plena, racional.

A noção de que a relação vem antes da substância é, com efeito, um dos pontos centrais no perspectivismo ameríndio: “os sujeitos e os objetos são antes de mais nada efeitos das relações em que estão localizados e assim se definem, redefinem, se produzem e se destroem na medida em que as relações que os constituem mudam”.¹⁹ Aqui poderíamos talvez ficar tentados a ouvir um eco de nossos discursos *multiculturalistas* contemporâneos, herdeiros obedientes ou desobedientes da máxima saussuriana (e, antes disso, kantiana) de que *o ponto de vista cria o objeto*. Viveiros de Castro insta-nos, no entanto, a resistir um pouco a essa tentação, associando deliberadamente ao pensamento ameríndio uma espécie de contratermo provocativo: multinaturalismo.

Aprendemos com Castro que não encontra lugar na vida ameríndia aquela pressuposição mais persistente de nosso multiculturalismo: enquanto assumimos a unidade da natureza em contraste com a multiplicidade das culturas, muitos dos povos do continente americano pressuporiam, ao contrário, a universalidade da cultura em contraste com a multiplicidade e a particularidade da natureza. Nosso multiculturalismo ainda suporia a coexistência de diversas representações de um único mundo – se aferraria ainda à ideia de mundo natural, externo, unificado, totalizado, “indiferente à representação”.²⁰

E poderíamos dizer que essa suposição persiste paradoxalmente mesmo quando esse mundo, assim unificado, por assim dizer, não comparece – mesmo quando é pensado como aquilo que *falta*, quando é objeto de uma aspiração residual ou nostalgia, diante do que se percebe como a simultânea incomensurabilidade e potência demiúrgica das diferentes culturas. “A distinção entre diferentes ‘mundos’”, nos diz Jean-Luc Nancy sobre essa propensão nostálgica, promete “ainda constituir o mundo”.²¹ O mundo, pensado como solo universal das diferentes culturas, *falta* e portanto *insiste* – insiste em faltar.

No perspectivismo multinaturalista ameríndio, segundo Viveiros de Castro, isso não se daria: em suas palavras, “todos os seres veem [...] o mundo da *mesma* maneira – o que muda é o *mundo* que eles veem”; em outras de suas palavras, “epistemologia constante, ontologia variável”.²² Não se trata aqui então nem de reconhecer diversidade no mundo, nem de lamentar um mundo que falta – o que parece se afirmar entre os índios é, antes, “a *multiplicidade* radical do mundo, sua insubmissão a qualquer forma de monarquia ontológica”.²³

¹⁹ Viveiros de Castro, (2005, não paginado).

²⁰ Viveiros de Castro (2002, p. 379).

²¹ Nancy (1998, p. 6).

²² Viveiros de Castro (p. 378-379).

²³ Viveiros de Castro e Sztutman(2008, p. 242, grifo meu).

Aqui já estamos em posição de perguntar: o que poderia corresponder ou responder, nessa forma de vida, ao que chamamos de “tradução”? Como, o que e por que se traduz, ali onde a cultura é universal e o mundo se multiplica? São questões cuja complexidade só poderá ser aqui superficialmente arranhada. Para continuar este esforço preliminar, é útil voltarmos à frase tradutória atribuída ao índio: o que chamamos de “sangue” é o “cauim” do jaguar. É uma frase estranha. É estranha porque, como se disse, parece deslocar o *entre relacional* característico da tradução – língua de gente se traduz em língua de onça; sangue se traduz em cerveja; natureza se traduz em cultura. Gostaria de sugerir agora que essa estranheza se liga em parte ao ângulo mais ou menos inevitável pelo qual a linguagem tende a nos aparecer.

Por maior que seja nossa eventual disposição antilogocêntrica, por mais radical que tenha sido para nós, por exemplo, a desconstrução da dicotomia literal-metafórico, é ainda assim difícil evitar o aqui nosso (grego) *senso comum* – romper a “clausura metafísica” de que falava Derrida. Pensamos talvez, mesmo que sem pensar, mesmo que à nossa revelia: sangue não pode ser literalmente cerveja. Meu antilogocentrismo deliberado se vê às turras com certas propensões imperiosas em minha forma de vida; não posso me liberar por completo da percepção de que “sangue” e “cerveja” são palavras que se aplicam aos objetos por suas características e propriedades intrínsecas. Somos afinal essa tribo para a qual parecerá, no mais das vezes, difícil compreender como é possível que tais palavras se apliquem a substâncias que tomamos como distintas, mantendo o que tomamos, querendo ou não, como seus “sentidos literais” – como, repito, uma palavra como “cerveja” poderia se referir à substância *sangue* literalmente.

Mitigamos essa dificuldade se pensamos não em nomes para substâncias, mas em pronomes e palavras relacionais como “tia” e “mãe”. Pois não vemos qualquer problema em reconhecer o fato trivial de que uma mulher pode ser ao mesmo tempo “tia” e “mãe”, nos dois casos literalmente. Mas parece haver entre nós uma diferença recalcitrante – insidiosa – entre palavras como “mãe” e palavras como “sangue”: chama-se alguém de “mãe” porque há alguém de quem esse alguém é mãe; ao passo que, num senso comum poderoso, o sangue é denominado “sangue”, como se disse, por suas propriedades intrínsecas. De acordo com Castro, o que acontece nas cosmologias ameríndias multinaturalistas é que palavras como “mãe” e “sangue” têm exatamente o mesmo estatuto relacional: assim, da mesma forma que alguém pode ser literalmente mãe e tia, também algo pode ser ao mesmo tempo sangue e cauim, literalmente – “o sangue dos humanos é o cauim do jaguar exatamente como minha irmã é a esposa do meu cunhado, e pelas mesmas razões”.²⁴ Nenhuma substância feminina subjaz aos papéis

²⁴ Viveiros de Castro (2002, p. 385).

contingentes de filha, mãe, irmã; da mesma forma, nenhuma substância unifica os papéis igualmente contingentes de sangue e cauíim.

O desvão mais ou menos compulsório que separa, para nós, palavras como “tia” de palavras como “sangue”, esse hiato passível de desconstrução mas persistente como superstição: eis aí algo que parece ter a ver com a estranheza que pode nos causar essa ontologia radicalmente transformacional e relacional, na qual “as substâncias individuais ou as formas substanciais não são a realidade última”.²⁵ Pois eis o que não aplaca completamente esse estranho: tomar a noção ameríndia de que o mundo *muda* conforme o ponto de vista como um *equivalente* da percepção que, entre nós, vem tomando forma na modernidade e na pós-modernidade pelo menos desde Kant. Intuindo talvez que esses índios parecem *viver* com as noções que só ganham voz articulada entre nós por meio de muito esforço filosófico ou artístico, podemos de fato ser tentados a concluir: esses índios são, digamos, espontaneamente (pós)modernos, naturalmente pós-estruturalistas.

Mas isso não satisfaz. Suponha-se, por exemplo, que desejemos usar uma expressão tipicamente pós-moderna como *risco do self* para descrever a experiência de um desses índios, quando adentra a floresta convicto de que, se por acaso olhar o jaguar nos olhos e encontrar ali um olhar que já antes o olhava, pode se *transformar* no jaguar, trocar de lugar com ele. Literalmente? Em algum momento, teremos de reconhecer que as nossas palavras – *self*, ele, eu, corpo, alma, literal – falham aqui: abrem-se, portanto, para a violência de um estranho. Essas palavras vão gaguejar (ou mesmo desmanchar-se na boca, como no caso do Lorde Chandos de Hofmannsthal²⁶). Encontraremos dificuldade em preservar-lhes algum sentido, alguma integridade: trata-se de algo que pode fascinar ou intimidar, mas que não se oferece de todo. Não compreendemos bem o índio, da mesma forma que não compreendemos bem, digamos, o homem grego antigo, como observa Nietzsche: que o demente pudesse ser o intérprete da verdade é algo que “faz rir ou tremer *a nós*”.²⁷ Mas o estranhamento desse outro é já também, claro, o nosso próprio estranhamento: a gagueira das palavras promete instalar-se entre nós.

Parece ganhar cor mais nítida aqui o risco da tradução, o perigoso parentesco com a loucura a que Blanchot se referia. Trata-se de uma expe-

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ “De início, foi-se tornando gradualmente impossível discutir um tema mais elevado ou mais geral e assim tomar na boca as palavras que qualquer um pronuncia sem qualquer hesitação. Experimentei então um mal-estar inexplicável só em pronunciar as palavras ‘espírito’, ‘alma’ ou ‘corpo’. [...] É que as palavras abstratas, que a língua precisa usar para trazer à luz algum tipo de juízo, desmanchavam-se na minha boca como cogumelos apodrecidos” (HOFFMANSTHAL, [1902] 2010, não paginado).

²⁷ Nietzsche ([1882,1887] 2001, p. 162, §152).

riência que é em potência bem mais radical e vertiginosa do que aquela embutida no tipo de relativismo pacífico que as cosmologias multiculturalistas tendem a acomodar. Pois a ontologia radicalmente variável dos índios exclui precisamente a noção de um mundo único natural, observável de diferentes pontos de vista – e exclui até mesmo a falta desse mundo.

Para os índios, mostra-nos Castro, não há propriamente “pontos de vista sobre as coisas – as coisas e os seres é que são pontos de vista; a questão não é aqui, portanto, “saber como ‘os macacos veem o mundo’ [...], mas que mundo se exprime através dos macacos, de que mundo eles *são* o ponto de vista”.²⁸ Pontos de vista não seriam tampouco aqui, portanto, emanações de um *self* fixo: se esses índios não supõem um único mundo, tampouco vivem uma unidade do *self*. Pois simplesmente não compareceria a expectativa de um *self* ou sujeito que fosse a “condição originária e fixa de onde emana o ponto de vista”.²⁹ Desconvida-se aqui, quer pensemos em objetos ou sujeitos, não apenas a percepção *substantiva* do ser, mas também sua percepção *intransitiva* – ao que tudo indica, entre os índios, ser é sempre *ser-para, ser-com*.

Reféns advertidos ou inadvertidos de uma metafísica do ser como substância intransitiva, parece-nos difícil fugir à tendência de tomar uma frase como “O sangue é a cerveja do jaguar” de forma análoga ao modo como temos historicamente tomado frases como “Julietta é o sol” – como metáfora. Julieta não é o sol, mas é como se fosse; o sangue não é cerveja, mas é como se fosse. É esse *como se* precisamente o que promete deslocar-se nessa experiência radical de tradução entre nós e os índios. Mesmo, é claro, quando o escopo desse *como se* não se confina mais às províncias da literatura e da retórica (como se confinava em Aristóteles), mas é alçado a uma condição existencial (por exemplo, em Nietzsche). Pois a boca do índio talvez resista instrutivamente também àquilo que ouvimos da boca de Nietzsche (e de tantos de nós, seus gratos herdeiros): “acreditamos saber algo das coisas mesmas se falamos de árvores, cores, neve e flores, e no entanto não possuímos nada mais do que metáforas das coisas, que de nenhum modo correspondem às entidades de origem”.³⁰

Pois exatamente como (e por que) assentar na boca desse índio de que fala Viveiros de Castro a palavra “metáfora”? Quais seriam as (in)capturáveis “entidades de origem” nesse mundo insubmisso a qualquer forma de monarquia ontológica? Sangue? Cerveja? Para deter o impulso de tomar a palavra “metáfora” como o nome ou a marca de uma condição universal, ouçamos com atenção Derrida, quando insiste, em “A mitologia branca”, que

²⁸ Viveiros de Castro (2002, p. 384-385).

²⁹ Viveiros de Castro (2002, p. 373).

³⁰ Nietzsche ([1873] 1978, p. 47).

a metáfora permanece sempre “um filosofema clássico, um conceito metafísico”, produto de “uma rede de filosofemas que lhe são contemporâneos ou solidários”³¹ – ela é, em outras palavras, parte de uma forma de vida histórica. E isso seja quando é reconhecida como potência especial em discursos especiais, seja quando é percebida como uma espécie de maldição metafísica. Acho particularmente que, para nós ou entre nós, ela é as duas coisas. Mas o que interessa sublinhar aqui é que, em sua oposição ao literal, mesmo quando este último é denunciado como quimera, a metáfora tende a convocar toda uma rede de oposições que são, digamos, típicas das nossas tribos, de sua configuração histórica: necessidade-contingência, fato-valor, ciência-arte, sujeito-objeto, e assim por diante. E por que não admitir que história dos índios é em algum sentido *outra*? Pode ser útil pensar como forçada e etnocêntrica a convicção de que algo como *metáfora* preside ou frequenta também a forma de vida ameríndia. Pode ser saudável, no mínimo, abrir a palavra ocidental “metáfora”, e seus satélites, a algum tipo de deformação.

Se todas as nossas partições (ontológicas, epistemológicas, morais, estéticas etc) são em alguma medida forjadas na linguagem – a linguagem vista como práxis histórica, descontínua e não universal –, se aceitamos que todas as identidades são assim criaturas da linguagem, isso deve valer também para a identidade da própria linguagem. Se imaginar uma língua é imaginar uma forma de vida, é preciso admitir também a possibilidade de que formas de vida distintas imaginem de formas distintas o que seja uma língua – e portanto também o que seja aprendê-la, ensiná-la, compreendê-la – traduzi-la. A exposição e a abertura à violência da língua estrangeira aqui promete alcançar a própria forma de *viver* a linguagem – e tem, portanto, potencial para fazer tremer também a palavra “tradução”.

O que quer que possa ser “traduzir”, nessa forma de vida, dificilmente convidará, para começar, o gesto domesticante que Pannwitz, Benjamin e tantos outros desejaram evitar. Pois trata-se de uma forma de vida que imputa um valor primordial à alteridade, um pensamento que de forma constante “afirma a vida do outro como implicando um outro pensamento”.³² Diante disso, poderíamos até dizer que, em certo sentido bem genérico, o perspectivismo ameríndio é um modo de viver permanentemente atravessado pelo gesto da tradução (estrangeirizante). Há no entanto, e com isso gostaria de concluir este texto de forma apenas sugestiva, um aspecto da vida

³¹ Derrida (1991, p. 259).

³² Cf. Viveiros de Castro; Sztutman (2008, p. 118). Uma ressalva se faz necessária sobre o que poderia ser tomado aqui como uma imagem tendenciosamente positiva e reducionista da cultura indígena: “observo apenas que o ‘respeito pela alteridade’ não pressupõe que as culturas indígenas sejam, *a priori* ou *a posteriori*, nem mais nem menos – gostaria de sublinhar o ‘nem menos’ – complexas e interessantes do que a cultura ocidental moderna” (VIVEIROS DE CASTRO; SZTUTMAN, 2008, p. 79).

ameríndia sobre o qual nada se disse até agora e que mobiliza a questão da tradução de um modo mais específico: o xamanismo.

Talvez não seja de todo inadequado afirmar, contagiados de perspectivismo, que o que chamamos de tradutor é o xamã dos índios.³³ Diz-nos Viveiros de Castro que o xamanismo amazônico pode ser compreendido como a habilidade que certos indivíduos teriam de “cruzar deliberadamente barreiras corporais e adotar a perspectiva de subjetividades aloespecíficas de modo a administrar as relações entre estas e os humanos”.³⁴ Tal intercâmbio de perspectivas, a capacidade de transitar por diferentes ontologias, seria, segundo o autor, um processo muito perigoso, uma “arte política”, uma “diplomacia”: diferente do multiculturalismo ocidental, que seria um “relativismo como política pública”, o perspectivismo xamânico seria um “multinaturalismo como política cósmica”.³⁵ Vendo os seres não humanos como estes se veem (como humanos), os xamãs podem ser interlocutores ativos no diálogo entre as diferentes naturezas, sobretudo se voltam de suas “viagens”: pois, “se vêem as coisas como as onças as vêem e ficam presos nessa visão, isso quer dizer que se tornaram onças e que não poderão voltar para contar a história”; esse seria, para os índios, “um xamã inútil e perigoso, um xamã ‘de mão única’”.³⁶

Entre as muitas coisas relevantes para uma discussão sobre a tradução que se poderiam destacar nos processos xamânicos – melhor compreendidos sob o signo da *metamorfose corporal* do que da *possessão espiritual* –, está a observação de que, ao longo de suas viagens entre diferentes naturezas, o xamã tem de usar “palavras torcidas”, suspender a linguagem ordinária. Como aponta Manuela Cunha (parceira intelectual de Viveiros de Castro), quando viaja, o xamã “observa sob todos os ângulos, examina minuciosamente e abstém-se cuidadosamente de nomear o que vê”; procedendo “por apalpadelas, como se abordasse um domínio desconhecido cujos objetos só se deixam ver parcialmente, o xamã adota uma linguagem que expressa um ponto de vista parcial”.³⁷ Torcidas as suas palavras, o xamã já não sabe mais – isso é cerveja ou é sangue?

Essas manchas claras são brânquias de peixes ou o colar de um caitetu? E o peixe acaba sendo chamado de caitetu. Há, sem dúvida aqui um jogo no qual a linguagem, em seu registro próprio, manifesta a incerteza da percepção alucinada. Mas há, também,

³³ O trabalho de Manoela C. Cunha (1998) parece apontar nessa direção.

³⁴ Viveiros de Castro (2002, p. 358).

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ Viveiros de Castro e Sztutman (2008, p. 100).

³⁷ Cunha (1998, p. 13).

a tomada de consciência de uma relatividade, da “verdade da relatividade (e não a relatividade do verdadeiro)”.³⁸

Assim descrita, a experiência da tradução xamânica parece nos dar um (outro?) rosto para o que Derrida descreveu certa vez como uma (valorosa) disposição de persistir no estranho – “tremar nessa estranha repetição que liga um passado irrefutável [...] a um futuro que não pode ser antecipado”, tremar “diante daquilo excede o meu ver e o meu saber, e que no entanto diz respeito ao que me é mais íntimo”.³⁹ Quando volta de suas estranhas viagens a outros corpos, outras naturezas, o xamã-tradutor pode, de alguma forma, renovar na tribo a lembrança e a convicção de que “a vida é diferença, relação com a alteridade, abertura para o exterior em vista da interiorização perpétua, sempre inacabada, desse exterior” – que “o fora nos mantém, somos o fora, diferimos de nós mesmos a cada instante”.⁴⁰

O que chamamos de tradutor é o xamã dos índios. Parece se abrir aí a chance remota de deslocar não apenas modos de pensar a tradução e a linguagem, mas também de vivê-las – fazer tremar ou gaguejar produtivamente entre nós, de uma forma que remete mas escapa aos nossos melhores esforços desconstrutivos, palavras como “tradução”, “metáfora”, “alteridade”, “natividade”, e assim por diante. Talvez esse encontro com a vida ameríndia lance, por exemplo, alguma luz sobre relativa excepcionalidade com que as cenas benjaminianas e blanchotianas – cenas de risco e de vertigem – logram descrever a experiência efetiva e concreta de nossos tradutores “comuns” no seu dia a dia, mesmo a da maioria dos tradutores de obras literárias (às quais se atêm tanto Benjamin quanto Blanchot). E talvez contrailumine também o lugar social relativamente acanhado que se reserva ao tradutor, entre nós, via de regra. Parece haver, numa medida apreciável, algum desvão entre a forma como, por vezes, se anuncia e se descreve a nobreza e o perigo da tarefa do tradutor e a forma como essa tarefa é no mais das vezes efetivamente vivida e reconhecida nas nossas tribos ocidentais.

Seja como for, se na atividade da tradução podemos reconhecer o lugar em que por excelência impõe-se tentar tomar o ponto de vista do outro, então pensá-la na contraluz do perspectivismo ameríndio, é algo capaz de deslocar, ou periclitar, entre nós, o que nessas tentativas parece insistir como algo residualmente dado: que já sabemos de alguma forma o que é *ponto de vista* e o que é *outro*. Quanto a isso, cabe fechar este texto com uma advertência de Viveiros de Castro:

³⁸ Deleuze (1988, p. 30).

³⁹ Derrida (1995, p. 54).

⁴⁰ Viveiros de Castro e Sztutman (2008, p. 109).

Não se trata de perguntar qual é o ponto de vista dos índios sobre o mundo, porque essa pergunta já contém sua própria resposta. Ela supõe que o ponto de vista é uma coisa, o mundo uma outra, exterior ao ponto de vista. Minha questão é: qual é o ponto de vista dos índios sobre o ponto de vista?⁴¹

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. *Bartleby – a escrita da potência*. Tradução: Manuel Rodrigues e Paulo H. Paixão. Lisboa: Assírio e Alvim, 2007.
- BENJAMIN, Walter. A tarefa-renúncia do tradutor. Tradução: Susana Kampf Lages. In: CASTELO BRANCO, Lúcia (Org.). *A tarefa do tradutor de Walter Benjamin*: quatro traduções para o português. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2008. p. 66-81.
- BLANCHOT, Maurice. Traduire. In: _____. *L'Amitié*. Paris: Gallimard, 1971. p. 69-73.
- CUNHA, Manoela C. Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução. *Mana*, v. 4, n. 1, p. 7-22, 1998.
- DELEUZE, Gilles. *Le Pli. Leibniz et le Baroque*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1988.
- DERRIDA, Jacques. A Mitologia Branca: a metáfora no texto filosófico. In: _____. *Margens da filosofia*. Tradução: J. T. Costa e A. M. Magalhães. Campinas: Papirus, 1991.
- _____. *The Gift of Death*. Tradução: D. Wills. Chicago-London: University of Chicago Press, 1995.
- HOFMANNSTHAL, Hugo von. “Uma carta”. Tradução: Marcia Cavalcante Schuback. *Viso - Cadernos de estética aplicada*, n. 8, jan./ jul., [1902] 2010. Disponível em: <http://www.revistaviso.com.br/pdf/Viso_8_Hofmannsthal.pdf> Acesso em: 5/5/2012.
- HÖLDERLIN, Friedrich. Patmos. In: _____. *Poemas*. Tradução: Paulo Quintela. Lisboa: Relógio D'Água, 1991. p. 406-407.
- NANCY, Jean-Luc. *The Sense of the World*. Tradução: Jeffrey S. Librett. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1998.
- NIETZSCHE, Friedrich. Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral. In: _____. *Obras incompletas*. Tradução: R. R. Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, [1873] 1978. p. 43-52.
- _____. *A Gaia Ciência*. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, [1882, 1887] 2001.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Batalha. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.
- _____. Filosofia Canibal. Entrevista. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 22 ago. 2005, parcialmente republicada em *Jornal da Ciência* SPBC. Disponível em: <<http://www.jornaldaciencia.org.br/Detailhe.jsp?id=30774>>. Acesso em: 28/4/2012.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Batalha; SZTUTMAN, Renato. *Encontros*: Eduardo Viveiros de Castro. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2008.

⁴¹ Viveiros de Castro e Sztutman (2008, p. 109).

WITTGENSTEIN, L. *Philosophische Untersuchungen / Philosophical Investigations: The German Text, with a Revised English Translation 50th Anniversary Commemorative Edition*. Tradução: G. E. M. Anscombe. Oxford: Blackwell, [1951] 2001.

Submetido em: 25/06/2012.

Aceito em: 03/08/2012.