

# A antropologia perspectivista e o método de equivocação controlada<sup>1</sup>

**Eduardo Viveiros de Castro**  
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Tradução<sup>2</sup>  
**Marcelo Giacomazzi Camargo**  
Universidade de Brasília

**Rodrigo Amaro**  
Universidade Estadual de Minas Gerais

**Resumo:** Este artigo sustenta que fazer antropologia é comparar antropologias. A comparação não é apenas nosso instrumento de análise primário; ela é também nossa matéria-prima e nosso contexto último. Pois o que comparamos são sempre, de uma forma ou de outra, comparações. Se, como sugere Marilyn Strathern, a cultura consiste no modo pelo qual as pessoas estabelecem analogias entre diferentes domínios de seus mundos, então cada cultura é um processo multidimensional de comparação. Da mesma forma, se a antropologia estuda a cultura através da cultura, então, como observa Roy Wagner, as operações que caracterizam nossa investigação —sejam elas quais forem—devem ser também propriedades gerais da cultura. As relações intraculturais, ou comparações internas, e as relações interculturais, ou comparações externas, estão em estrita continuidade ontológica. Mas a comparabilidade direta não significa necessariamente tradutibilidade imediata, assim como a continuidade ontológica não significa transparência epistemológica. Como podemos restituir as analogias estabelecidas por, digamos, os povos indígenas amazônicos nos termos de nossas próprias analogias? O que acontece com nossas comparações quando as comparamos com as comparações indígenas? A perspectiva que aqui se advoga é a do perspectivismo e a da equivocação controlada.

**Palavras-chave:** Perspectivismo; equivocação; tradução.

<sup>1</sup> Este ensaio foi apresentado como a conferência inaugural dos encontros da *Society for the Anthropology of Lowland South America* (SALSA), ocorridos na Universidade Internacional da Florida, Miami, 17-18 de janeiro, 2004. Alguns parágrafos foram canibalizados em *Metafísicas Canibais*.

<sup>2</sup> Traduzido de VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (2004), “Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation”, *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*: Vol. 2: Iss. 1, Art. 1. Available at: <https://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol2/iss1/1>.

## Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation

**Abstract:** This article argues that doing anthropology means comparing anthropologies. Comparison is not just our primary analytic tool, it is also our raw material and our ultimate grounding, since what we compare are always and necessarily, in one form or other, comparisons. If, as Marilyn Strathern suggests, culture consists in the way people draw analogies between different domains of their worlds, then every culture is a multidimensional process of comparison. Likewise, if anthropology studies culture through culture, then, following Roy Wagner, whatever operations characterize our investigations must also be general properties of culture. Intracultural relations, or internal comparisons, and intercultural relations, or external comparisons, are in strict ontological continuity. But direct comparability does not necessarily signify immediate translatability, just as ontological continuity does not imply epistemological transparency. How can we restore the analogies traced by, say, indigenous Amazonian peoples within the terms of our own analogies? What happens to our comparisons when we compare them with indigenous comparisons? The perspective advocated here is that of perspectivism and controlled equivocation.

**Keywords:** Perspectivism; equivocation; translation.

## La antropología perspectivista y el método de equivocación controlada

**Resumen:** Este artículo sostiene que hacer antropología es comparar antropologías. La comparación no es solo nuestro instrumento de análisis primario; También es nuestra materia prima y nuestro contexto último. Porque lo que comparamos son siempre, de una forma u otra, comparaciones. Si, como sugiere Marilyn Strathern, la cultura es la forma en que las personas dibujan analogías entre los diferentes dominios de sus mundos, entonces cada cultura es un proceso de comparación multidimensional. Del mismo modo, si la antropología estudia la cultura a través de la cultura, entonces, como señala Roy Wagner, las operaciones que caracterizan nuestra investigación, sean cuales sean, también deben ser propiedades generales de la cultura. Las relaciones interculturales, o las comparaciones internas, y las relaciones interculturales, o las comparaciones externas, están en estricta continuidad ontológica. Pero la comparabilidad directa no necesariamente significa traducibilidad inmediata, así como la continuidad ontológica no significa transparencia epistemológica. ¿Cómo podemos restaurar las analogías establecidas por, digamos, los pueblos indígenas amazónicos en términos de nuestras propias analogías? ¿Qué sucede con nuestras comparaciones cuando las comparamos con las comparaciones indígenas? La perspectiva defendida aquí es la del perspectivismo y la equivocación controlada.

**Palabras clave:** Perspectivismo; equivocaciones; traducción.

O americanismo tropical tem se provado uma das áreas mais dinâmicas e criativas da antropologia contemporânea, exercendo uma influência crescente na agenda conceitual mais ampla. Mas apesar deste florescimento, e mesmo que o trabalho fundamental de Lévi-Strauss – dentro do qual o pensamento ameríndio é dado privilégio de lugar – esteja tido em circulação por mais de meio século, a originalidade radical da contribuição dos povos do continente para a herança intelectual da humanidade ainda não foi totalmente absorvida pela antropologia. Mais particularmente, algumas das implicações desta contribuição para a teoria antropológica em si ainda esperam para serem traçadas. É isto que pretendo começar a fazer aqui, sugerindo mais alguns pensamentos sobre o perspectivismo ameríndio, um tema com o qual estive ocupado (ou talvez obcecado) pelos últimos anos<sup>3</sup>.

## Tradução

O título deste trabalho é uma alusão a um famoso artigo de Fred Eggan (1954) intitulado *Social Anthropology and the Method of Controlled Comparison*, que compunha parte da caixa de ferramentas do conhecido Projeto Harvard-Brasil Central, do qual eu sou um dos descendentes acadêmicos. A dupla diferença entre os títulos registra a direção geral do meu argumento, que, verdade seja dita, tem pouco a ver com o de Eggan. A substituição de “social” por “perspectiva” indica em primeiro lugar que a “antropologia” a que me refiro é uma formação híbrida, o resultado de uma certa imbricação recursiva entre os discursos ocidentais da antropologia (nossa própria etnoantropologia), que são enraizados na nossa ontologia moderna multiculturalista e uninaturalista, e a imagem antropológica transmitida pela cosmopraxis ameríndia na forma de uma teoria perspectivista de personalidade transespecífica, que é por contraste unicultural e multinaturalista.

Em segundo lugar, e mais geralmente, esta substituição expressa minha convicção que a antropologia contemporânea é social (ou, a propósito, cultural) apenas à medida que a primeira pergunta encarada pelo antropólogo seja compreender o que constitui, tanto por extensão quanto por compreensão, o conceito do social (ou do cultural) para as pessoas estudadas. Em outras palavras, a questão é como configurar as pessoas enquanto agente teórico ao invés de “sujeito” passivo. Como argumentei em um trabalho recente (Viveiros de Castro 2002b:122), o problema que define a antropologia consiste menos em determinar quais relações sociais constituem seu objeto, e muito mais em perguntar o que seu objeto constitui como uma relação social – o que uma relação social é nos termos do seu objeto, ou melhor ainda, nos termos que emergem da relação (uma relação social, naturalmente) entre o “antropólogo” e o “nativo”.

Dito concisamente, fazer antropologia significa comparar antropologias, nada mais – mas nada menos. A comparação não é apenas a nossa ferramenta analítica primária. É também nossa matéria-prima e nossa fundamentação suprema, porque o que comparamos são sempre e necessariamente, de uma forma

<sup>3</sup> Ver Viveiros de Castro 1998; 2002a.

ou outra, comparações. Se a cultura, como Marilyn Strathern escreveu, “...consiste na maneira que pessoas traçam analogias entre domínios diferentes de seus mundos” (1992:47), então toda cultura é um processo gigante e multidimensional de comparação. Seguindo Roy Wagner, se a antropologia “estuda a cultura através da cultura”, então “quaisquer operações que caracterizem nossas investigações devem também ser propriedades gerais da cultura” (1981:35). Em resumo, o antropólogo e o nativo estão engajados em “operações intelectuais diretamente comparáveis” (HERZELD, 2003:7), e tais operações são acima de tudo comparativas. Relações intraculturais, ou comparações internas (as “analogias entre domínios” strathernianas), e relações interculturais, ou comparações externas (a “invenção da cultura” wagneriana), estão em estrita continuidade ontológica.

Mas a comparabilidade direta não necessariamente significa tradutibilidade imediata, do mesmo modo que a continuidade ontológica não implica em transparência epistemológica. Como podemos restaurar as analogias traçadas por povos amazônicos dentro dos termos de nossas próprias analogias? O que acontece com as nossas comparações quando as comparamos com comparações indígenas?

Proponho a noção de “equivocação” como uma maneira de reconceituar, com a ajuda da antropologia perspectivista ameríndia, este procedimento emblemático da nossa antropologia acadêmica – a comparação. Tenho em mente algo distinto da comparação de Eggan, que era comparação entre diferentes instâncias espaciais e temporais de uma dada forma sociocultural. Observado do ponto de vista das “regras do método antropológico”, este tipo de comparação é apenas uma regra reguladora – e outras formas de investigação antropológica existem. Ao invés disso, a comparação na qual penso é uma regra constitutiva da disciplina. Diz respeito ao processo envolvido na tradução dos conceitos práticos e discursivos do “nativo” para os termos do aparato conceitual da antropologia. Falo do tipo de comparação, mais frequentemente do que não implícita ou automática (e, portanto, descontrolada), que necessariamente inclui o discurso do antropólogo como um de seus termos, e que começa a ser processada a partir do primeiro momento do trabalho de campo, senão muito antes. Controlar *esta* comparação tradutiva entre antropologias é precisamente no que consiste a arte da antropologia.

Hoje é sem dúvida recorrente dizer que a tradução intercultural é a tarefa distintiva de nossa disciplina. Mas o problema é saber o que precisamente é, pode, ou deve ser uma tradução, e como levar adiante tal operação. É aqui que as coisas começam a ficar complicadas, como Talal Asad demonstrou em um artigo notável (1986). Adoto a posição radical, que acredito ser a mesma que a de Asad, e que pode ser resumida da seguinte maneira: na antropologia, a comparação está a serviço da tradução e não o contrário. A antropologia compara *para que possa traduzir*, e não explicar, justificar, generalizar, interpretar, contextualizar, revelar o inconsciente, dizer o que não precisa ser dito, e assim por diante. Adicionaria a isto que traduzir é sempre trair, como diz o ditado italiano. Porém, uma boa tradução – e aqui estou parafraseando Walter Benjamin (ou melhor, Rudolf Pannwitz via Benjamin)<sup>4</sup> – é uma que trai a língua de destino, e não a língua de origem. Uma boa tradução é uma que permite que os conceitos alienígenas deformem e subvertam a caixa de ferramentas conceitual do tradutor para que o *intento* da língua original possa ser expresso dentro da língua nova.

Apresentarei um breve relato (uma tradução) da teoria de tradução presente no perspectivismo ameríndio para averiguar se podemos ter sucesso em

<sup>4</sup> Pannwitz in Benjamin in Asad 1986: 157.

modificar nossas próprias ideias acerca da tradução – e, portanto, acerca da antropologia – de um modo que possamos reconstituir o *intentio* da antropologia ameríndia na língua de nossa própria. Ao fazê-lo, afirmarei que o perspectivismo projeta uma imagem da tradução como um processo de equivocação controlada – “controlada” no sentido que caminhar pode ser descrito como um jeito controlado de cair. O perspectivismo indígena é uma teoria da equivocação, ou seja, da alteridade referencial entre conceitos homonímicos. A equivocação aparece aqui como o modo de comunicação por excelência entre posições perspectivais diferentes – e, portanto, como tanto a condição de possibilidade e o limite da empreitada antropológica.

## Perspectivismo

Uso “perspectivismo” como um rótulo para um conjunto de ideias e práticas encontradas ao longo da América indígena e ao qual irei me referir, pelo bem da simplicidade, como se fosse uma cosmologia. Esta cosmologia imagina um universo povoado por diferentes tipos de agências subjetivas, humanas assim como não-humanas, cada uma dotada com o mesmo tipo genérico de alma, isto é, do mesmo tipo de capacidades cognitivas e volitivas. A posseção de uma alma semelhante implica na posseção de conceitos semelhantes, que determinam que todos os sujeitos vejam as coisas do mesmo modo. Em particular, indivíduos da mesma espécie veem uns aos outros (e apenas uns aos outros) como humanos veem a si mesmos, isto é, como seres dotados de figura e hábitos humanos, vendo seus aspectos corporais e comportamentais na forma da cultura humana. O que muda na passagem de uma espécie de sujeito para outra é o “correlativo objetivo”, o referente destes conceitos: o que onças veem como “caxiri” (a bebida apropriada de pessoas, de tipo-onça ou não), humanos veem como “sangue”. Onde nós enxergamos um bloco de sal enlameado, antas enxergam sua grande casa cerimonial, e assim por diante. Tal diferença de perspectiva – não uma pluralidade de visões do mesmo mundo, mas uma visão única de mundos diferentes – não pode derivar da alma, já que esta é o chão comum original do ser. Ao invés disso, tal diferença é localizada nas diferenças corporais entre as espécies, já que o corpo e suas afetações (no senso de Spinoza, as capacidades do corpo de afetar e ser afetado por outros corpos) é o campo e instrumento da diferenciação ontológica e da disjunção referencial<sup>5</sup>.

Portanto, enquanto nossa ontologia multiculturalista moderna, antropológica, está fundada na implicação mútua da unidade da natureza e da pluralidade de culturas, a concepção ameríndia iria supor uma unidade espiritual e uma diversidade corpórea – ou, em outras palavras, uma “cultura”, múltiplas “naturezas”. Neste sentido, o perspectivismo não é o relativismo como o conhecemos – um relativismo cultural ou subjetivo – mas um relativismo objetivo ou natural – um multinaturalismo. O relativismo cultural imagina uma diversidade de representações (culturas) subjetivas e parciais referindo-se a uma natureza objetiva e natural, externa à representação. Ameríndios, por outro lado, propõem uma unidade representativa ou fenomenológica que é de tipo puramente pronominal aplicada a uma real diversidade radical. (Qualquer espécie de sujeito percebe a si

<sup>5</sup> De acordo, mitos amazônicos lidam principalmente com as causas e consequências das incorporações específicas a espécies de diferentes sujeitos pré-cosmológicos, todos eles concebidos como originalmente semelhantes a “espíritos”, seres puramente intensivos onde aspectos humanos e não-humanos são indiscernivelmente misturados.

mesma e seu mundo do mesmo modo que nós percebemos a nós mesmos e nosso mundo. “Cultura” é o que alguém vê de si mesmo quando diz “eu”.)

O problema para o perspectivismo ameríndio não é, portanto, descobrir o referente comum (digamos, o planeta Vênus) de duas representações diferentes (digamos, a “Estrela da Alva” e a “Estrela Vespertina”). Pelo contrário, é tornar explícita a equívocação insinuada em imaginar que quando a onça diz “caxiri” ela se refere à mesma coisa que nós (quer dizer, uma poção saborosa, nutritiva e inebriante). Em outras palavras, o perspectivismo supõe uma epistemologia constante e ontologias variáveis, as mesmas representações e outros objetos, um único significado e múltiplos referentes. Portanto, o objetivo da tradução perspectivista – a tradução sendo uma das tarefas principais do xamanismo, como sabemos (CARNEIRO DA CUNHA, 1998) – não é encontrar o “sinônimo” (uma representação correferencial) na nossa linguagem conceitual humana para as representações que outras espécies de sujeito usam para falar da mesma coisa. Ao invés disso, o objetivo é evitar perder de vista a diferença escondida dentro de “homônimos” equivocais entre nossa língua e a língua de outras espécies, já que nós e eles nunca estamos falando das mesmas coisas.

Esta ideia pode, em um primeiro momento, parecer um tanto contraintuitiva, já que parece cair dentro de seu oposto quando começamos a pensar nela. Gerard Weiss (1972:170), por exemplo, descreve o mundo Campa da seguinte maneira:

É um mundo de semblantes relativas, onde tipos diferentes de ser veem as mesmas coisas de modos diferentes; assim, olhos humanos normalmente conseguem ver bons espíritos apenas na forma de relâmpagos ou pássaros ao mesmo tempo que os espíritos veem a si mesmos em sua verdadeira forma humana, e, do mesmo modo, aos olhos de onças os humanos parecem queixadas a serem caçadas.

Agora, o jeito que Weiss “vê as coisas” não é um erro, mas mais precisamente uma equívocação. O fato de seres de diferentes tipos verem as mesmas coisas diferentemente é nada mais que uma *consequência* do fato de seres de diferentes tipos verem coisas diferentes do mesmo jeito. O fantasma da coisa-em-si-mesma assombra a formulação de Weiss, que na verdade expressa uma inversão do problema colocado pelo perspectivismo – uma inversão tipicamente antropológica.

O perspectivismo inclui uma teoria de sua própria descrição pela antropologia – uma vez que é uma antropologia. Ontologias ameríndias são inerentemente comparativas: elas pressupõem uma comparação entre os modos que tipos diferentes de corpo “naturalmente” experimentam o mundo como uma multiplicidade afetual. São, portanto, um tipo de antropologia invertida, já que a antropologia procede através de uma comparação explícita entre os modos que tipos diferentes de mentalidade representam “culturalmente” o mundo, visto como a origem unitária ou foco virtual de suas diferentes versões conceituais. Por isso, um relato culturalista (antropológica) do relativismo necessariamente implica na negação ou deslegitimação de seu objeto, sua “retroprojeção” (LATOUR, 1996) como um tipo primitivo e fetichizado de razão antropológica.

O que eu proponho como um programa experimental é a inversão dessa inversão, que começa a partir da seguinte pergunta: que aparência teria um relato perspectivista da comparação antropológica? Como falta-me espaço neste ensaio para responder integralmente com exemplos detalhados de “equívocação controlada”, discutirei apenas seus princípios gerais.

## Corpos e almas

Um dos pontos de partida para minha primeira análise do perspectivismo, publicada em 1996, foi uma anedota contada por Lévi-Strauss em *Raça e História*. Esta anedota ilustra a tese pessimista que um dos aspectos intrínsecos da natureza humana seria a negação de sua própria universalidade. Uma avareza congênita e narcisista, prevenindo a atribuição de predicados da natureza humana à espécie como um todo, aparenta ser parte destes predicados. Em resumo, o etnocentrismo, assim como o bom senso (que talvez seja a tradução sociológica do etnocentrismo) é a coisa mais efetivamente compartilhada no mundo. Lévi-Strauss (1973 [1952]:384) ilustra a universalidade desta atitude antiuniversalista com uma anedota baseada na *História* de Oviedo, e que ocorreu em Porto Rico:

Nas Grandes Antilhas, alguns anos após a descoberta da América, enquanto os espanhóis enviavam comissões de investigação para indagar se os indígenas possuíam ou não alma, estes últimos dedicavam-se a afogar os brancos feitos prisioneiros para verificarem, através de uma vigilância prolongada, se o cadáver daqueles estava ou não sujeito à putrefação.

A lição da parábola obedece um formato irônico familiar, mas é marcante mesmo assim. O favorecimento da própria humanidade aos custos da humanidade de outro manifesta uma similaridade com este outro escarnecido. E como o Outro do Mesmo (do Europeu) é revelado ser o mesmo que o Outro do Outro (do Indígena), o Mesmo acaba por revelar – sem saber – ser exatamente o mesmo que o Outro.

A anedota foi recontada pelo autor em *Tristes Trópicos*. Ali, ela ilustra o choque cosmológico produzido na Europa do século XVI pela descoberta da América. O moral do conto continua sendo o mesmo que no primeiro livro, especificamente a incompreensão mútua entre indígenas e espanhóis, igualmente surdos à humanidade dos seus outros desconhecidos. Mas Lévi-Strauss introduz uma assimetria, observando humoristicamente que, em suas investigações sobre a humanidade do outro, os brancos invocaram as ciências sociais, enquanto os indígenas depositaram mais confiança nas ciências naturais. Aqueles chegaram à conclusão que os indígenas eram animais, enquanto estes ficaram contentes em suspeitar que os brancos fossem deuses. “Em ignorância igual”, conclui o autor, a atitude dos indígenas era uma mais digna de seres humanos (1955:81-83).

Portanto, apesar de uma ignorância compartilhada acerca do Outro, o Outro do Outro *não* era exatamente o mesmo que o Outro do Mesmo. Foi ponderando esta diferença que comecei a formular a hipótese que o perspectivismo indígena situava as diferenças cruciais entre a diversidade de sujeitos no plano do corpo e não do espírito. Para os europeus, o diacrítico ontológico é a alma (seriam os indígenas humanos ou animais?). Para os indígenas, é o corpo (seriam os europeus humanos ou espíritos?). Os europeus nunca duvidaram que os indígenas possuíam corpos. Afinal, os animais os têm também. Do outro lado, os indígenas jamais duvidaram que os europeus possuíam almas. Animais e espíritos também as têm. Em resumo, o etnocentrismo europeu consistia em duvidar se outros corpos possuem as mesmas almas que eles mesmos (hoje chamaríamos a alma de “a mente”, e o problema teológico do século XVI seria agora o “problema [filosófico] de outras mentes”). O etnocentrismo ameríndio, pelo contrário, consistia em duvidar se outras almas possuíam os mesmos corpos.

## Confundindo Antropologia

Esta anedota das Antilhas lança alguma luz sobre um dos elementos nucleares da “mensagem” perspectivista – a ideia da diferença inscrita nos corpos, e a ideia do corpo como um sistema disposicional de afetividade (os europeus apodrecem?) ao invés de uma morfologia material. Foi apenas muito recentemente, porém, que me dei conta que a anedota não era apenas “sobre” perspectivismo, mas era *em si* perspectivista, instanciando o mesmo enquadramento ou estrutura manifesta nos inúmeros mitos ameríndios tematizando o perspectivismo interestereotípico. Aqui tenho em mente o tipo de mito onde, por exemplo, o protagonista humano se perde nas profundezas da floresta e chega a um estranho vilarejo. Ali os habitantes convidam-no a beber um cabaço refrescante de “caxiri”, que ele aceita entusiasmadamente, e para sua horrorizada surpresa, seus anfitriões o apresentam com um cabaço quase transbordando de sangue. Tanto a anedota quanto o mito tornam sobre o tipo de disjunção comunicativa onde os interlocutores não falam sobre a mesma coisa, e sabem disto. (No caso da anedota, o “diálogo” ocorre no plano do raciocínio comparativo de Lévi-Strauss sobre o etnocentrismo recíproco.) Assim como onças e humanos aplicam o mesmo nome a coisas diferentes, tanto europeus quanto indígenas “falavam” sobre humanidade, isto é, questionavam a aplicabilidade deste conceito autodescritivo ao Outro. Porém, o que europeus e indígenas compreendiam ser o critério definitivo do conceito (sua intensão e conseqüentemente sua extensão) era radicalmente diferente. Em suma, tanto a anedota de Lévi-Strauss quanto o mito tornam sobre uma equivocação.

Se pensarmos sobre isso cuidadosamente, a anedota das Antilhas é semelhante a incontáveis outras que podemos encontrar na literatura etnográfica, ou em nossas próprias lembranças do trabalho de campo. Na realidade, penso que esta anedota encapsula a situação ou evento antropológicos por excelência, expressando a quintessência da preocupação central de nossa disciplina. É possível discernir, por exemplo, no famoso episódio da morte do Capitão Cook, conforme analisado por Marshall Sahlins (1985), uma transformação estrutural dos experimentos cruzados de Porto Rico. Somos apresentados a duas versões do motivo antropológico arquetípico, isto é, uma equivocabilidade intercultural. A vida, como sempre, imita a arte – os eventos mimetizam mitos, a história ensaia a estrutura.

Proporei mais um ou dois exemplos de equivocação a seguir. Mas o que desejo deixar claro é que a equivocação não é apenas uma entre outras patologias possíveis que ameaçam a comunicação entre o antropólogo e o “nativo” – como a incompetência linguística, a ignorância do contexto, a falta de empatia pessoal, a indiscrição, a ingenuidade literalista, a comercialização da informação, as mentiras, a manipulação, a má fé, o esquecimento, e tantas outras deformações ou limitações que possam afligir a discursividade antropológica em um nível empírico. Em contraste com estas patologias contingentes, a equivocação é uma categoria propriamente transcendental da antropologia, uma dimensão constitutiva do projeto da disciplina de tradução cultural. Ela expressa uma estrutura *de jure*, uma figura imanente à antropologia<sup>6</sup>. Não é apenas uma facticidade negativa, mas uma condição de possibilidade do discurso antropológico – aquilo que justifica a existência da antropologia (*quid juris?* como na questão kantiana). Traduzir é situar a si mesmo no espaço da equivocação e ali habitar. Não é desfazer a equivocação (uma vez que isto seria supor que a mesma jamais existiu em primeiro lugar), mas precisamente o oposto é verdadeiro. Traduzir é enfatizar ou

<sup>6</sup> Esta ideia é inspirada em uma linda página de *Qu'est-ce que la philosophie?* de Deleuze e Guattari (1991:53-54).

potencializar a equivocação, isto é, abrir e alargar o espaço imaginado como não existente entre as línguas conceituais em contato, um espaço que a equivocação precisamente ocultava. A equivocação não é aquilo que impede a relação, mas aquilo que a funda e a impulsiona: uma diferença de perspectiva. Traduzir é presumir que uma equivocação já existe; é comunicar por diferenças, ao invés de silenciar o Outro presumindo uma univocalidade – a similaridade essencial – entre o que o Outro e Nós estamos dizendo.

Michael Herzfeld recentemente observou que “a antropologia trata de mal-entendidos, incluindo os mal-entendidos dos próprios antropólogos, porque estes são normalmente o resultado da incomensurabilidade mútua entre diferentes noções de bom senso – o nosso objeto de estudo” (2001:2). Eu concordo, mas insistiria simplesmente no ponto que, se a antropologia existe (*de jure*), é precisamente (e apenas) porque aquilo que Herzfeld chama de “bom senso” não é comum. Eu adicionaria também que a incomensurabilidade de “noções” contrastantes, longe de ser um impedimento para a sua comparatividade, é precisamente o que a permite e a justifica (como Michael Lambek argumentou [1998]). Uma vez que vale a pena comparar apenas o incomensurável, comparar o comensurável é uma tarefa para contadores, não para antropólogos. Finalmente, devo acrescentar que eu concebo a ideia de “mal-entendido” no sentido específico de univocalidade encontrado na cosmologia ameríndia perspectivista. Uma equivocação não é apenas uma “falha em compreender” (*Oxford English Dictionary*, 1989), mas uma falha em compreender que compreensões não são necessariamente as mesmas, e que elas não estão relacionadas a modos imaginários de “ver o mundo” mas aos mundos distintos que são vistos. Na cosmologia ameríndia, o mundo real das espécies diferentes depende de seus pontos de vista, uma vez que o “mundo em geral” consiste nas espécies diferentes em si mesmas. O mundo real é o espaço abstrato de divergência entre espécies enquanto pontos de vista. Porque não há pontos de vista *sobre* as coisas, coisas e seres são os pontos de vista *em si mesmos* (como diria DELEUZE, 1988:203). A questão para os indígenas, então, não é saber “como macacos veem o mundo” (CHENEY e SEYFARTH 1990), mas que mundo é expresso através de macacos, de que mundo *são eles* os pontos de vista. Creio que esta seja uma lição da qual a nossa própria antropologia pode aprender.

A antropologia, então, é sobre mal-entendidos. Mas como Roy Wagner sagazmente disse sobre suas primeiras relações com os Daribi: “seus mal-entendidos de mim não eram os mesmos que os meus mal-entendidos deles” (1981:20). O ponto crucial aqui não é o fato empírico que mal-entendidos existem, mas o fato transcendental que não se tratava do *mesmo* mal-entendido.

A questão não é descobrir quem está errado, e ainda menos quem está enganando quem. Uma equivocação não é um erro ou uma enganação. Ao invés disso, é a própria fundação da relação que implica, a qual é sempre uma relação com uma exterioridade. Um erro ou uma enganação podem ser determinados enquanto tais apenas a partir de dentro de um dado jogo linguístico, enquanto uma equivocação é o que se desdobra no *intervalo* entre diferentes jogos linguísticos. Enganações e erros supõe premissas já constituídas – e constituídas como homogêneas – enquanto uma equivocação não apenas supõe a heterogeneidade das premissas em jogo, mas também as coloca como heterogêneas e as pressupõe enquanto premissas. Uma equivocação determina as premissas ao invés de ser determinada por elas. Consequentemente, equivocações não pertencem ao mundo da contradição dialética, uma vez que sua síntese é disjuntiva e infinita. Uma

equivocação é indissolúvel, ou melhor, recursiva: toma-la enquanto um objeto determina outra equivocação “mais acima”, e assim por diante *ad infinitum*.

A equivocação, em suma, não é um fracasso subjetivo, mas uma ferramenta de objetificação. Não é um erro ou uma ilusão – não precisamos imaginar objetificação na linguagem moralizante pós-Iluminismo de reificação ou fetichização (hoje melhor conhecida como “essencialização”). Ao invés disso, a equivocação é a condição limitadora de toda relação social, uma condição que se torna sobreobjetificada no caso extremo das relações chamadas interétnicas ou interculturais, onde os jogos linguísticos divergem maximamente. É óbvio que esta divergência inclui a relação entre os discursos antropológico e nativo. Assim, o conceito antropológico de cultura, por exemplo, como argumentou Wagner, é a equivocação que emerge como uma tentativa de resolver a equivocabilidade intercultural, e é equivocal na medida que segue, entre outras coisas, a partir do “paradoxo criado ao imaginar uma cultura para pessoas que não a imaginam para si mesmas” (1981:27). De acordo com isto, mesmo quando mal-entendidos são transformados em entendimentos – como quando o antropólogo transforma sua confusão inicial quanto aos modos dos nativos em “a cultura deles”, ou quando os nativos compreendem que o que os brancos chamavam, digamos, de “presentes” eram na realidade “mercadorias” – até mesmo aqui tais compreensões persistem em não serem as mesmas. O Outro do Outro é sempre outro. Se a equivocação não é um erro, uma ilusão ou uma mentira, mas a própria forma da positividade relacional da diferença, o seu oposto não é a verdade, mas o *univocal* enquanto a afirmação da existência de um significado único e transcendental. O erro ou ilusão por excelência consiste, precisamente, em imaginar que o univocal existe abaixo do equivocal, e que o antropólogo é o seu ventríloquo.

## O ser lá fora

Uma equivocação não é um erro – os teólogos espanhóis, os indígenas de Porto Rico, os guerreiros havaianos, e os marinheiros britânicos não podiam estar todos (e inteiramente) errados. Eu agora desejo apresentar outro exemplo de uma equivocação, mas desta vez tirada de uma análise antropológica. Este exemplo foi extraído de uma recente monografia americanista da mais alta qualidade – eu quero enfatizar fortemente isto – escrita por um colega que admiro muito. Considere, então, este metacomentário por Greg Urban em seu belo livro *Metaphysical Community*, sobre discursos produtores de comunidade Xokleng. Explicando os poderes sociogenéticos do discurso, Urban (1996:65) observa que:

Diferente da cadeia de montanhas de Serra Geral ou onças ou pinhas de araucária, a organização de uma sociedade não é uma coisa que está “lá fora”, esperando para ser compreendida. A organização deve ser criada, e é algo elusivo, intangível que faz a criação. É a cultura – aqui entendida como o discurso que circula.

O autor defende uma posição construcionista moderada. A sociedade, enquanto a organização Xokleng com seus grupos e emblemas, não é algo dado, como antropólogos tradicionais costumavam pensar. Ao invés disso, é algo *criado* através do discurso. Mas o poder do discurso tem seus limites: características geográficas e essências biológicas existem. Elas são, por modo de dizer, compradas prontas, não feitas em casa através de discurso que circula. Deve ser admitido que há nada minimamente chocante no comentário de Urban. De fato, parece eminentemente razoável, e canonicamente antropológico. Além do mais, também se encaixa confortavelmente com o que alguns filósofos igualmente razoáveis

buscam nos ensinar sobre a estrutura da realidade. Tome a doutrina de John Searle (1995), por exemplo, que argumenta que dois e apenas dois tipos de fato existem: “fatos brutos”, como colinas, a chuva e animais, e “fatos institucionais”, como o dinheiro, caixas de gelo ou o casamento. Estes são fatos feitos ou construídos (performados), desde que sua razão suficiente coincide inteiramente com seus significados. Aqueles, porém, são fatos dados, já que sua existência é independente dos valores atribuídos a eles. Isto pode ser compreendido em um par de palavras: natureza e cultura.

Porém, o que têm os Xokleng a dizer sobre este assunto? Ao final da leitura de *Metaphysical Community*, o leitor não tem opção senão sentir certo desconforto ao notar que a divisão que Urban faz do mundo – em um plano dado de onças e pinheiros, e um mundo construído de grupos e emblemas – não é a divisão feita pelos Xokleng. Na verdade, é quase exatamente o inverso. Os mitos indígenas magnificamente analisados por Urban mostram, entre outras coisas, que os Xokleng originais, após esculpirem as futuras onças e antas em madeira de araucária, deram a estes animais suas pelagens características cobrindo-os com as marcas diacríticas pertencentes aos grupos clânico-cerimoniais: manchas para a onça, listras para a anta (1996:156-58). Em outras palavras, é a organização social que está “lá fora”, e as onças e antas que foram criadas ou performadas por ela. O fato institucional criou o fato bruto. A não ser, é claro, que o fato bruto seja a divisão da sociedade em clãs, e o fato institucional seja as onças da floresta. Para os Xokleng, de fato, a cultura é o que é dado e a natureza é a construção. Para eles, se o gato está no tapete, ou melhor, se a onça está na selva, é porque alguém a colocou lá.

Em suma, encaramos uma equivocação. A distribuição discordante do dado e do construído, que inexoravelmente separa o discurso Xokleng sobre o real do discurso antropológico sobre o discurso Xokleng, nunca é explicitamente reconhecida enquanto tal por Urban. A solução que ele implicitamente oferece para este quiasma é a solução clássica da antropologia. Consiste em uma operação altamente característica de tradução, que envolve a demção metafísica da distribuição indígena do mundo para a condição de metáfora: “A criação do mundo animal é uma metáfora para a criação de comunidade” (URBAN, 1996:158). Onde estaríamos sem esta distinção estatutária entre o literal e o metafórico, que estrategicamente bloqueia qualquer confronto direto entre os discursos de antropólogo e nativo, assim evitando qualquer grande desconforto? Urban julga que a criação de comunidade é literal, e aquela de onças, metafórica. Ou melhor, que a primeira é literalmente metafórica e a segunda metaforicamente literal. A criação de uma comunidade é literal, mas a comunidade assim criada é metafórica (não “algo lá fora”). Onças, elas ficarão felizes em saber, são literais, mas sua criação pela comunidade é, é claro, metafórica.

Não sabemos se os Xokleng concordam com o antropólogo em considerar a criação de onças e antas como uma metáfora para a criação de comunidade. Poderíamos aventurar um palpite que provavelmente não. Por outro lado, Urban considera que os Xokleng concordam com ele sobre a natureza metafórica da comunidade criada por si mesmos, ou melhor (e literalmente), por seu discurso. Diferente de outros antropólogos e (outros) povos limitados por uma mentalidade mais essencialista, os Xokleng estão cientes, pensa Urban, que sua divisão entre grupos (nominalmente mas não realmente) exogâmicos não é um fato bruto. Ao invés disso, é uma representação metadiscursiva da comunidade, que meramente emprega o idioma de afinidade e aliança interfamiliar de uma maneira “jocosa” (1996:168). Assim, o antropólogo concorda com a construção

Xokleng da comunidade como construída, mas discorda de sua postulação de onças como construídas.

Mais tarde em seu trabalho, Urban interpreta cerimônias como um modo de representar a comunidade em termos de relações dentro da família. A família é descrita por sua vez (apesar de não sabermos se pelo antropólogo ou pelos nativos) como uma unidade elementar fundada nas relações “psicologicamente primitivas” entre sexos e gerações (URBAN, 1996:188-193). A sociedade, metaforizada em suas divisões emblemáticas e seus rituais coletivos, é, portanto, imaginada ou como o resultado de uma aliança entre famílias, ou, em um nível mais profundo (“primitivo”), como uma família nuclear. Mas a família não aparenta ser, ao menos aos olhos de Urban, uma metáfora *de* qualquer outra coisa – é literal. É um dado que utilmente serve como uma metáfora *para* coisas menos literais. A família é uma imagem naturalmente apropriada, devido à sua saliência cognitiva e gravidez afetiva (1996:171, 192-93). É, portanto, mais real que a comunidade. A sociedade é naturalmente metafórica, a família é socialmente literal. A família nuclear, os laços concretos de conjugalidade e filiação, são um fato, não uma fabricação. O parentesco – não o tipo metafórico e intergrupar da comunidade, mas o tipo literal e interindividual da família – é algo que existe tão “lá fora” quanto os animais e as plantas. O parentesco é algo cujo sem sua ajuda, ainda por cima, o discurso seria incapaz de construir a comunidade. De fato, pode até estar “lá fora” pelos mesmos motivos que os animais e as plantas – por ser, isto é, um fenômeno “natural”.

Urban afirma que antropólogos, no geral, “tem sido os ingênuos” de povos que podem ter levado seu próprio metadiscurso sobre a organização social “muito a sério”, e que portanto se mostraram sobreliteralistas, isto é, *horresco referens*, essencialistas (1996:137, 168-169). Pode ser que a antropologia tenha realmente adotado uma atitude literalista *vis-à-vis* a essência da “sociedade”. Mas em contrapartida, em termos do discurso indígena sobre a “natureza” ao menos, a antropologia jamais foi enganada pelo nativo, ou, acima de tudo, sobre o nativo. A assim chamada interpretação simbolista (SKORUPSKI, 1976) da metafísica primitiva tem estado em circulação discursiva desde Durkheim. É esta mesma interpretação que Urban aplica ao discurso Xokleng sobre onças – a literalidade do qual ele rejeita – mas rejeita em favor de uma interpretação completamente literalista do discurso ocidental sobre “coisas lá fora”. Em outras palavras, se os Xokleng concordam (pelo bem da hipótese) com a ontologia antidurkheimiana de Urban sobre a sociedade, Urban concorda com Durkheim sobre a ontologia da natureza. O que ele defende é simplesmente a extensão da atitude simbolista para o caso de discursos sobre a sociedade, que assim deixa de ser o substrato referencial de proposições criptometafóricas sobre a natureza (como era em Durkheim). Agora a sociedade também é metafórica. A impressão deixada é que o construcionismo discursivo precisa reificar o discurso – e, para todas as aparências, a família – para que consiga desreificar a sociedade.

Estava Urban errado – estava ele fazendo uma afirmação falsa – ao declarar que montanhas e espécies naturais estão “lá fora”, enquanto a sociedade é um produto cultural? Acredito que não. Mas também não acredito que ele estava certo. À medida que qualquer ponto antropológico esteja em jogo aqui, o interesse de sua declaração jaz no fato de que ela contrainventa a equivocação que permite, e que a contrainvenção dá a ela seu poder objetificante. A fé professada de Urban na autossubsistência ontológica de montanhas e animais e na demiurgia institucional do discurso é, em última análise, indispensável *para que nós* possamos

propriamente avaliar a enormidade do espaço que separa as ontologias indígenas e antropológicas.

Acredito que posso de fato falar de um erro na parte de Urban, já que estou situado no mesmo jogo linguístico que ele – a antropologia. Posso, portanto, legitimamente dizer (embora possa certamente estar errado) que Urban perpetrava um erro *antropológico* ao fracassar em considerar a equivocação em que ele mesmo estava implicado. A distribuição discordante das partes dadas e construídas entre Urban e os Xokleng não é uma escolha anódina, uma mera troca de sinais deixando intactos os termos do problema. Há “toda a diferença do mundo” (Wagner 1981:51) entre um mundo onde o primordial é experimentado como transcendência nua, pura alteridade antiantrópica (o *não*-construído, o *não*-instituído, aquilo que é exterior aos costumes e ao discurso) e um mundo de humanidade imanente, onde o primordial toma forma humana (o que não o torna necessariamente tranquilizante; porque lá onde tudo é humano, o humano é inteiramente outra coisa). Descrever este mundo como se fosse uma versão ilusória do nosso próprio, unificar os dois via uma redução de um às convenções do outro, é imaginar uma forma demasiado simples de relação entre eles. Este conforto explanatório acaba produzindo todo tipo de complicações chatas, uma vez que este desejo por monismo ontológico normalmente paga com uma emissão inflacionária de dualismos epistemológicos – êmico e ético, metafórico e literal, consciente e inconsciente, representação e realidade, ilusão e verdade, et cetera.

“Perspectiva é a metáfora errada”, fulmina Stephen Tyler em seu manifesto normativo para a etnografia pós-moderna (1986:137). A equivocação que articula o discurso Xokleng com o discurso de seu antropólogo me leva a concluir, pelo contrário, que a metáfora é talvez a perspectiva errada. Este é certamente o caso quando a antropologia se encontra cara a cara com uma cosmologia que é por si mesma literalmente perspectivista.

## Nem todos os homens

Concluo narrando um pequeno equívoco de tradução em que me envolvi há alguns anos. Milton Nascimento, o célebre músico brasileiro, havia feito uma viagem à Amazônia, guiado por alguns amigos meus que trabalham para uma ONG (organização não-governamental) ambientalista. Um dos pontos altos da viagem havia sido uma estadia de duas semanas entre os Kaxinawá do rio Jordão. Milton foi arrebatado pela recepção calorosa que recebeu dos indígenas. De volta à costa brasileira, ele decidiu usar uma palavra indígena como título do disco que estava gravando. A palavra escolhida foi txai, que os Kaxinawá haviam usado abundantemente ao se referirem a Milton e aos outros membros da expedição.

Quando o disco Txai estava prestes a ser lançado, um de meus amigos da ONG pediu que eu escrevesse uma nota para o encarte. Ele queria que eu explicasse aos fãs de Milton o significado do título, e que dissesse algo sobre o sentido de solidariedade fraterna expressada pelo conceito de txai e seu significado “irmão”, e assim por diante.

Respondi que era impossível redigir a nota nesses termos, uma vez que txai pode significar basicamente qualquer coisa exceto, precisamente, “irmão”. Expliquei que txai é um termo usado por um homem para se referir a certos parentes, por exemplo, seus primos cruzados, o pai de sua mãe, os filhos de sua filha, e, no geral, seguindo o sistema Kaxinawá de “aliança prescritiva”, qualquer homem cuja irmã Ego trate como um equivalente à sua própria esposa, e vice-versa (KENSINGER, 1995:157-74). Em sumo, txai significa algo parecido com “cunhado”. O

termo refere aos cunhados reais ou possíveis de um homem, e, quando usado como um vocativo amigável para falar com estrangeiros não-Kaxinawá, a implicação é que estes são tipos de afins. Além disso, expliquei que não é necessário que alguém seja um amigo para ser txai. Basta ser um estrangeiro, ou até mesmo – e até melhor – um inimigo. Por isso, os Inca na mitologia Kaxinawá são ao mesmo tempo canibais monstruosos e txai arquetípicos com quem, devemos notar de passagem, não se deve ou de fato não se pode casar (MCCALLUM, 1991).

Mas nada disso serviria, reclamou meu amigo. Milton acha que txai significa “irmão”, e além do mais seria ridículo dar ao disco um título cuja tradução é “Cunhado”, não seria? Talvez, concedi. Mas não espere que eu passe ao largo do fato que txai significa “outro” ou afim. O resultado final da conversa foi que o disco continuou a ser chamado Txai, e a nota do encarte acabou sendo escrita por outra pessoa.

Note que o problema com este mal-entendido sobre txai não jaz no fato que Milton Nascimento e meu amigo estavam errados quanto ao sentido da palavra Kaxinawá. Pelo contrário, o problema é que estavam certos – de certo modo. Em outras palavras, estavam “equivocados”. Os Kaxinawá, como muitos outros povos indígenas da Amazônia, usam termos cujas traduções mais diretas são “cunhado” ou “primo cruzado” em vários contextos onde brasileiros, e outros povos da tradição euro-cristã, realmente esperariam algo como “irmão”. Neste sentido, Milton estava certo. Se eu tivesse me recordado, teria lembrado ao meu interlocutor que a equivocação já havia sido antecipada por um etnógrafo dos Kaxinawá. Falando sobre a diferença entre a filosofia social deste povo e aquela tida pelos brancos ao seu redor, Barbara Keifenheim conclui: “A mensagem ‘todos os homens são irmãos’ encontrou um mundo onde a expressão mais nobre de relações humanas é a relação entre cunhados...” (1992:91). Precisamente, mas é por esta mesma razão que “irmão” não é uma tradução adequada para txai. Se existe alguém que um homem Kaxinawá ficaria relutante em chamar de “txai”, é seu próprio irmão. Txai significa “afim”, não “consanguíneo”, mesmo quando usado para fins semelhantes aos nossos, quando chamamos um estranho de “irmão”. Embora os propósitos possam ser semelhantes, as premissas decididamente não são.

Meu deslize de tradução sem dúvida soará totalmente banal aos ouvidos de americanistas que se interessam há muito tempo nas inúmeras ressonâncias simbólicas do idioma de afinidade na Amazônia. O interesse desta anedota no presente contexto, porém, é que ela parece a mim expressar, na diferença real entre as expressões “irmão” e “cunhado”, dois modos inversos de conceber o princípio de comparação tradutiva: o modo multiculturalista da antropologia e o modo multinaturalista do perspectivismo.

As poderosas metáforas ocidentais de irmandade privilegiam certas (não todas) propriedades lógicas desta relação. O que são irmãos, na nossa cultura? São indivíduos identicamente relacionados a um terceiro termo, seus genitores ou seus análogos funcionais. A relação entre dois irmãos deriva de sua relação equivalente com uma origem que os engloba, e cuja identidade os identifica. Esta identidade em comum significa que irmãos ocupam o mesmo ponto de vista quanto a um mundo exterior. Derivando sua similitude de uma relação semelhante a uma mesma origem, irmãos terão relações “paralelas” (para usar uma imagem antropológica) com todo o resto. Assim, pessoas que não são parentes, quando concebidas como estando relacionados em um modo genérico, o são assim em termos de uma humanidade comum que faz de todos nós parentes, isto é, irmãos, ou ao menos, para continuar usando a imagem anterior, primos paralelos, irmãos classificatórios: filhos de Adão, da Igreja, da Nação, do Genoma, ou

de qualquer outra figura de transcendência. Todos os homens são irmãos em alguma medida, uma vez que a fraternidade é em si a forma geral da relação. Dois parceiros em qualquer relação são definidos como sendo conectados à medida em que possam ser concebidos como tendo algo em comum, isto é, como estando na mesma relação com um terceiro termo. Relacionar é assimilar, unificar, e identificar.

O modelo amazônico da relação não poderia ser mais diferente disso. “Diferente” é a palavra adequada, uma vez que ontologias amazônicas postulam a diferença ao invés da identidade como o princípio da relacionalidade. É precisamente a diferença entre os dois modelos que fundamenta a relação que estou tentando estabelecer entre elas (e aqui já estamos usando o modo ameríndio de comparar e traduzir).

A palavra comum para a relação, nos mundos amazônicos, é o termo traduzido como “cunhado” ou “primo cruzado”. Este é o termo pelo qual chamamos pessoas que não sabemos do que chamar, aqueles com quem desejamos estabelecer uma relação genérica. Em suma, “primo/cunhado” é o termo que cria uma relação onde nenhuma existia. É a forma pela qual o desconhecido é tornado conhecido.

Quais são as propriedades lógicas da conexão de afinidade destacada nestes usos indígenas? Como um modelo geral de relacionamento, a conexão entre cunhados surge como uma conexão cruzada com um termo mediador, que é visto de maneiras diametricamente opostas pelos dois polos da relação: minha irmã é sua esposa e/ou vice-versa. Aqui, as partes envolvidas encontram-se unidas por aquilo que as divide, ligadas por aquilo que as separa (STRATHERN, 1992:99-100). Minha relação com meu cunhado é baseada em eu estar em outro tipo de relação com a sua relação com minha cunhada ou minha esposa. A relação ameríndia é uma diferença de perspectiva. Enquanto tendemos a conceber a ação de se relacionar como um descartar de diferenças em favor de semelhanças, o pensamento indígena vê o processo por outro ângulo: o oposto da diferença não é a identidade mas a indiferença. Portanto, estabelecer uma relação – como aquela dos Kaxinawá com Milton Nascimento – é diferenciar a indiferença, inserir a diferença onde a indiferença era presumida. Não é de se espantar, então, que animais sejam tão frequentemente concebidas como sendo afinalmente relacionados a humanos na Amazônia. O sangue está para os humanos como caxiri está para as onças, exatamente do mesmo jeito que uma irmã para mim é uma esposa para meu cunhado. Os muitos mitos ameríndios mostrando casamentos interespecíficos e discutindo as difíceis relações entre o afim que casa para dentro da família e seus/suas sogros de outra espécie, simplesmente compõem as duas analogias em uma só.

As implicações destes dois modelos de relacionamento social para uma teoria antropológica da tradução são evidentes. Tais implicações não são metafóricas. Na verdade, o oposto parece ser o caso, uma vez que relações de significado são relações sociais. Se o antropólogo parte do metaprincípio que “todos os homens são irmãos”, ele (ou ela) está pressupondo que o seu discurso e o do nativo manifestam uma relação de natureza, em último caso, fraternal. O que funde a relação de significado entre os dois discursos – e portanto justifica a operação de tradução – é seu *referente em comum*, sobre o qual ambos apresentam visões paralelas. Aqui, a ideia de uma natureza externa que é logicamente e cronologicamente anterior às culturas que parcialmente a representam desempenha o papel do pai que funda a relação entre dois irmãos. Poderíamos imaginar aqui a interpretação hierárquica deste paralelismo fraternal, com o antropólogo

assumindo o papel do irmão mais velho literal e racional e o nativo seu irmão mais novo metafórico e simbólico. Ou, pelo contrário, poderíamos adotar uma interpretação radicalmente igualitária, com os dois protagonistas vistos como gêmeos, e assim por diante. Qualquer que seja o caso, neste modelo a tradução é possível apenas porque os discursos são compostos de sinônimos. Eles expressam a mesma referência parental a algum (de fato qualquer) tipo de transcendência com o papel de natureza (*physis, socius, gene, cognição, discurso, etc*). Aqui, traduzir é isolar o que os discursos partilham em comum, algo que está apenas “dentro deles” porque está (e já estava antes deles) “lá fora”. As diferenças entre os discursos culminam em nada mais que o resíduo que previne uma tradução perfeita, isto é, uma sobreposição absoluta de identificação entre eles. Traduzir é presumir a redundância.

Porém, se todos os homens forem cunhados ao invés de irmãos – isto é, se a imagem da conexão social não for aquela de compartilhar algo em comum (um “algo em comum” agindo como fundação), mas, pelo contrário, for aquela da diferença entre os termos da relação, ou melhor, da diferença entre as diferenças que constituem os termos da relação – então uma relação só pode existir entre o que difere e na medida que difere. Neste caso, a tradução torna-se uma operação de diferenciação – uma produção de diferença – que conecta os dois discursos à medida precisa que eles não dizem a mesma coisa, à medida que apontam para exterioridades discordantes para além dos homônimos equivocais entre eles. Ao contrário de Derrida, acredito que o *hors-texte* exista perfeitamente, *de facto e de jure* – mas ao contrário dos positivistas, penso que cada texto tem seu próprio *hors-texte*. Neste caso, a tradução cultural não é um processo de *indução* (encontrar os pontos comuns em detrimento das diferenças), muito menos um processo de *dedução* (aplicar *a priori* um princípio de unificação natural à diversidade cultural para determinar ou decretar seu significado). Em vez disso, é um processo do tipo que o filósofo Gilbert Simondon (1995:32) chamou de *transdução*:

A transdução funciona como a inversão do negativo em um positivo: é precisamente aquilo que determina a não-identidade entre os termos, aquilo que os torna disparos (no sentido tomado por este termo na teoria da visão), que é integrado com o sistema de resolução e se torna a condição de significação; a transdução é caracterizada pelo fato que o resultado desta operação é um tecido concreto incluindo todos os termos iniciais [...].

Neste modelo de tradução, que eu acredito convergir com aquele presente no perspectivismo ameríndio, a diferença é, portanto, uma condição da significação e não um impeditivo. A identidade entre o “caxiri” da onça e o “caxiri” dos humanos é posta apenas para ver melhor a diferença entre onças e humanos. Assim como na visão estereoscópica, é necessário que os dois olhos não vejam a *mesma* coisa dada para que *outra* coisa (a coisa real no campo de visão) possa ser *vista*, isto é, construída ou contrainventada. Neste caso, traduzir é presumir uma diferença. A diferença, por exemplo, entre os dois modos de tradução que apresentei a você aqui. Mas talvez isto seja uma equivocação.

Recebido em 7 de maio de 2019.

Aprovado em 15 de maio de 2019.

## Referências

- ASAD, Talal. "The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology." In: CLIFFORD, James & MARCUS, George. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press, 1986.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Pontos de vista sobre a floresta amazônica: Xamanismo e tradução. *Mana*, v. 4, n. 1, pp. 7-22, 1998.
- CHENERY, Dorothy L. & SEYFARTH, Robert M. *How Monkeys See the World: Inside the Mind of Another Species*. Chicago: University of Chicago Press, 1990.
- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Felix. *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris: Minuit, 1991.
- DELEUZE, Gilles. *Le pli. Leibniz et le baroque*. Paris: Minuit, 1988.
- EGGAN, Fred. Social Anthropology and the Method of Controlled Comparison. *American Anthropologist*, n. 56, pp. 743-763, 1954.
- HERZFELD, Michael. "Orientations: Anthropology as a Practice of Theory." In: HERZFELD, Michael (org.). *Anthropology: Theoretical Practice in Culture and Society*. London: Blackwell / UNESCO, 2001.
- KEIFENHEIM, Barbara. "Identité et alterité chez les indiens Pano." *Journal de la Société des Américanistes*, n.78, pp. 79-93, 1992.
- KENSINGER, Kenneth. *How Real People Ought to Live: The Cashinahua of Eastern Peru*. Prospect Heights: Waveland Press, 1995.
- LAMBEK, Michael. "Body and mind in mind, body and mind in body: some anthropological interventions in a long conversation." In: LAMBEK, Michael & STRATHERN, Andrew (orgs.). *Bodies and Persons: Comparative Perspectives from Africa and Melanesia*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- LATOUR, Bruno. *Petite réflexion sur le culte moderne des dieux faitiches*. Leplessis-Robinson: Les Empêcheurs de Penser en Rond, 1996.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes tropiques*. Paris: Plon, 1955.
- \_\_\_\_\_. "Race et histoire." In: *Anthropologie structurale deux*, pp. 377-422. Paris: Plon, 1973 [1952].
- MCCALLUM, Cecilia. "Cashinahua (Huni Kuin) Death, Dying and Personhood." Trabalho apresentado no XLVII International Congress of Americanists, New Orleans, 1991.
- SAHLINS, Marshall. *Islands of History*. Chicago: University of Chicago Press, 1985.
- SIMONDON, Gilbert. *L'Individu et sa g n se physico-biologique*. Paris: Millon, 1995 [1964].
- STRATHERN, Marilyn. *Reproducing the Future: Anthropology, Kinship, and the New Reproductive Technologies*. New York: Routledge, 1992.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena.” In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (org.). *A inconstância da alma selvagem (e outros ensaios de antropologia)*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002a.

\_\_\_\_\_. O nativo relativo. *Mana*, v. 8, n. 2, pp. 113–148, 2002b.

WAGNER, Roy. *The Invention of Culture*. Chicago: University Press, 1981.

WEISS, Gerald. Campa Cosmology. *Ethnology*, v. 11: 157–172, 1972.