

A Antropologia Entra, Quando a Tradução Falha

Anne-Christine Taylor^a

Resumo: Em vez de focar diretamente nos problemas epistemológicos enfrentados pelo antropólogo, este artigo visa inverter a lente etnográfica e refletir primeiro sobre o que a situação etnográfica faz para o ‘etnográfico’: que tipo de trabalho os sujeitos de uma investigação realizam quando consentem numa relação etnográfica? Que facilidades isso lhes oferece? Resumindo, minha resposta a essa pergunta seria que ela permite que eles experimentem novas formas de dar forma e traduzir formas de reflexividade sempre histórica e politicamente situadas. Se for esse o caso, segue-se que o etnógrafo está envolvido na tradução de um processo de tradução que ele ou ela provocou, na verdade, co-produziu com os sujeitos da investigação. Quais podem ser as consequências de ver a etnografia como a tradução de uma tradução – em oposição à tradução de ‘uma cultura’?

Palavras-chave: Antropologia, Etnografia, Tradução, Imaginação.

É costume dos embaixadores vestirem-se à moda da terra para onde foram enviados, por medo de parecerem ridículos àqueles a quem pretendem agradar. É verdade que não se trata, a rigor, de tradução: mas é melhor que tradução.
(Perrot d’Ablancourt, 1638, *via* Leavitt 2014:201)

Décadas atrás, pouco antes de Philippe Descola e eu viajarmos para o Equador, para um longo período de trabalho de campo entre

^a Emérita Diretora de Pesquisa do CNRS, afiliada ao Laboratoire d’Ethnologie et de Sociologie Comparatives (LESC, EREA), Université de Paris-Nanterre. E-mail: anchumir@gmail.com. ORCID: 0000-0002-8920-7440.

os Aents Chicham (Jivaroan) Achuar do leste do Equador, fomos ver Claude Lévi-Strauss, nosso orientador de tese, para um *briefing* final. Nós lhe explicamos em detalhes tediosos o que exatamente estávamos planejando fazer, quando, como e com que objetivos em mente. Depois de um tempo, ele acenou a mão com desdém, disse “sim, sim, tudo bem”, e levantou-se para nos acompanhar. À porta, acrescentou, com um encolher de ombros característico e um meio sorriso irônico: – “*surtout, laissez-vous porter par le terrain*”, “*acima de tudo, deixem-se levar pelo campo*”.

Desde então, muitas vezes tenho pensado sobre o significado dessa despedida e, neste breve artigo, seguirei a recomendação de Lévi-Strauss, deixando-me levar (e, provavelmente levada) por sua formulação. Retrospectivamente, entendo que Lévi-Strauss quis dizer “deixem-se guiar para o que for de interesse central para as pessoas com quem vocês trabalham”. Não vou entrar em minhas razões por pensar que essa interpretação do significado pretendido por Lévi-Strauss não é totalmente fantasiosa, porque quero focar aqui em sua premissa implícita, ou seja: que as pessoas com quem trabalhamos – ‘os nativos’, quem quer que possam ser – devem possuir algo semelhante a um desejo de se envolver com o etnógrafo, com a finalidade de conduzi-lo aos elementos de sua cultura que mais valorizam, compartilhando até certo ponto com a capacidade do antropólogo de se objetivar – de se distanciar de sua cultura. A prática da antropologia, nessa visão, seria a arte de detectar e sintonizar o que chamarei de ‘desejo de etnografia’. O meu objetivo neste artigo, então, é o de explorar a dialética da dúvida, incerteza e determinação no encontro etnográfico, centrando-me no jogo entre os ‘nativos’, as especulações antropológicas do etnógrafo e as questões de tradução que ele levanta. Inevitavelmente, minha perspectiva sobre essa dinâmica é enriquecida por minha experiência de trabalho de campo entre um grupo indígena amazônico relativamente isolado, principalmente durante o final dos anos 1970 e 1980. Uma situação etnográfica ‘clássica’, em outras palavras, aquela em que um antropólogo ocidental sai para estudar uma população

exótica – geralmente um grupo isolado vivendo em um país anteriormente colonizado – cujo mundo vivido parece radicalmente diferente do mundo de onde ele ou ela vem. No entanto, eu argumento que, pelo menos alguns aspectos do encontro etnográfico como estou descrevendo, transcendem os limites desse modelo e são de fato inerentes ao ‘gesto etnográfico’.

Então, voltando ao ‘desejo de etnografia’: qual é a natureza do desejo antropológico dos nativos e quais são suas fontes? Que recursos eles veem na relação etnográfica, a que tipo de ‘desequilíbrio’ eles aspiram quando consentem com isso?

É um fato notável que não temos uma resposta pronta para essas questões, nenhum precedente ‘jurisprudencial’ ao qual recorrer para uma ilustração pronta – e muito menos uma solução – para o problema. Apesar de toda a obsessão da disciplina com a reflexividade e sua busca incessante por novos campos de investigação, ela ainda não produziu um estudo aprofundado e empiricamente fundamentado da experiência de ser objeto de uma investigação etnográfica. Que eu saiba, esse tipo de investigação nunca foi feito, pelo menos no mundo amazônico que conheço.

Ainda assim, apesar desta ausência, não nos faltam alguns elementos de resposta à questão que acabei de levantar. Desde a virada reflexiva do final dos anos 1970, muito se tem falado sobre a representação textual da relação etnográfica e seus problemas. Além disso, uma vez que nenhum estudo etnográfico pode agora prescindir de uma abordagem reflexiva sobre a ‘plataforma’ da antropóloga no campo, como ela interagiu, reagiu e foi reagida por seus anfitriões, também obtivemos alguns *insights* sobre a pragmática envolvidos em um estudo etnográfico. Também aprendemos muito, com as autopromovidas etnografias dialógicas, sobre o modo como o antropólogo e certos ‘informantes nativos’ firmam um pacto para produzir obras que se situam fora dos dois mundos que conectam: como, por exemplo, V. Crapanzano e um azulejador marroquino, chamado Tuhami, que elaboraram em conjunto um texto, cuja realidade “não pertence nem

à realidade do observado nem à do observador” (1985:IX); como – e até certo ponto por que – o assistente nativo de Reichel-Dolmatoff, Antonio Guzmán, forneceu a ele um elaborado e pronto modelo da cosmologia Desana (1971); como um evento histórico específico (o primeiro pouso na lua) impeliu o informante Piro, de P. Gow, a recontar a ele um mito particular em um momento particular (2001); como, e por que, Davi Kopenawa passou a usar Bruce Albert como condutor e tradutor de sua visão de mundo e dos brancos (2014).

Mas essas grandes obras (entre muitas outras não mencionadas aqui) não nos dizem, ou apenas insinuam, como seus interlocutores nativos entenderam – ou não entenderam – do que se trata uma investigação etnográfica, que tipos de reflexividade sobre sua cultura ela desencadeou; como, em sua própria visão, sua voz idiossincrática como ‘interlocutor nativo’ relaciona-se com o conhecimento cultural compartilhado; em resumo, como eles conceituaram a relação entre seu ‘eu’ e o ‘nós’ que eles representavam, e como o ‘eu’ do etnógrafo se relacionava com seu ‘nós’. São coisas que só podem ser adivinhadas, inferidas por abdução, à moda de Ginzburg, a partir dos vestígios depositados, tanto nos textos escritos finalmente produzidos, nas histórias que os antropólogos contam sobre suas experiências de campo (mas ainda raramente escrevem sobre), na ficção, quanto, cada vez mais, nas produções nativas que surgiram na sequência da experiência etnográfica.

Deixe-me começar com um fato simples: os ‘informantes nativos’ que mencionei acima são pessoas profundamente preocupadas; preocupadas tanto com a ameaça de mudanças indesejadas pairando sobre seus modos de vida quanto com as implicações para elas de estar entre dois mundos. Como a preocupação está se tornando uma situação global – agora mais do que nunca – tendemos a esquecer que há muito tempo ela é uma característica definidora de nossos sujeitos (em todos os sentidos da palavra). Desde seus primórdios, a antropologia sempre trabalhou preferencialmente com pessoas que tinham (e ainda têm) muito boas razões para se preocupar com a expansão da

‘Modernidade’ e que, muito antes de nós, viveram o “colapso do futuro” (Ardener 1985:57). Essa orientação primária da antropologia para pessoas que estão vivenciando coletivamente a inquietação existencial, leva-nos a questionar se sujeitos preocupados são de fato necessários para a prática da antropologia. Seria exagero afirmar que estar em um estado de confusão sobre a condição desarticulada do mundo vivido é um requisito para a emergência do ‘desejo de etnografia’, em si uma pré-condição para o desdobramento da relação etnográfica? Pode ser oportuno aqui recordar a narrativa de Lévi-Strauss (ou melhor, parábola) de sua visita aos Mondé, no capítulo 31 de *Tristes Tropiques* (1955). Esses índios eram, em 1938, o sonho de um antropólogo: um grupo isolado, prometendo a chance excepcional de realmente viver o momento inaugural da antropologia e fazer uma etnografia de primeira mão. Mas, a experiência foi um fracasso amargo. Embora os Mondé não mostrassem hostilidade para com seus visitantes, eles não lhes ofereciam nenhum sinal de vontade de se comunicar e não demonstravam interesse em se envolver com eles. Como conta Lévi-Strauss, foi como dar de cara em uma parede de vidro: ele e os Mondé podiam se ver, mas nada acontecia entre eles. Nada aconteceu, segundo ele, porque esses índios ainda estavam alheios à presença iminente da história, como produzida pelos brancos, e ainda não haviam sido distanciados deles mesmos pela atuação dessa história. Em uma palavra, eles ainda estavam muito despreocupados para sentir qualquer desejo de etnografia.

E claro, nossos ‘sujeitos’ não são os únicos a se preocupar. Muito antes de nosso próprio futuro começar a entrar em colapso e a preocupação – com a mudança climática, a ameaça de pandemias, o crescimento da desigualdade e a disseminação descontrolada da mercantilização – tornar-se um sentimento universalmente compartilhado, os antropólogos sempre foram pessoas com problemas existenciais, atraídos para a sua vocação por algum sentimento de desconforto para com, ou distanciamento de, sua própria sociedade, assim como de seu lugar nela, praticando sua disciplina com um pessimismo reflexivo

inerente. Isso eles carregam para o campo – em si mesma a suprema experiência inquietante – e, algo desse desconforto multifacetado é inevitavelmente percebido, embora equivocadamente, pelas pessoas que estudamos; sem dúvida, todos nos lembramos de expressões ocasionais de solicitude por parte de nossos anfitriões, motivadas por sua percepção de nosso isolamento e confusão.

Este parece ser, então, o cenário paradigmático da relação etnográfica, o contexto no qual pode emergir um desejo de etnografia: um encontro entre pessoas que estão ansiosas, por razões diversas, mas por vezes parcialmente convergentes, que experimentam e expressam mal-estar de diferentes maneiras, e que estão cientes da inquietação de seu interlocutor, seja como for que escolham interpretar sua origem. Pode-se argumentar que esta representação se aplica principalmente, senão exclusivamente, à situação etnográfica ‘clássica’; sua relevância para grande parte da antropologia contemporânea pode, portanto, parecer duvidosa. Se você está estudando grupos de extrema direita na Alemanha, empresários em Liverpool, as controvérsias sobre a vacinação anti-COVID ou as redes digitais transnacionais, a preocupação existencial e o tipo de reflexividade que ela sugere podem não ser o espírito marcante de seus interlocutores. No entanto, eu diria que, mesmo em tais configurações, o consentimento dos sujeitos para se envolver com um etnógrafo, de uma forma ou de outra, deve ser motivado pela atração da reflexividade, uma disposição, por mais fugaz e relutante que seja, de ‘ficar fora’ de si mesmos e suas convicções, nem que seja para fins de justificação ou reconhecimento social; por uma admissão tácita, em suma, de que pode haver uma lacuna entre a autopercepção e a percepção dos outros. Esta disposição pode não ser uma preocupação no sentido estrito da palavra, mas é uma porta de entrada para um questionamento sobre o seu lugar no mundo e seus tempos. Assim, um senso compartilhado desse sentido de ‘preocupação’, por mais diverso que seja e cheio de ambiguidade, é um bom ponto de encontro em termos pragmáticos, porque implica a possibilidade de empatia combinada com um grau

de cautela sobre as disposições morais de cada um; uma incerteza que é alimentada e moldada pela história das relações entre nossos sujeitos de investigação e representantes de sociedades dominantes, como: agentes do Estado, funcionários de ONGs, missionários, porta-vozes de corporações... e outros antropólogos. A suspeita é ainda agravada pelo problema da linguagem, independentemente de quão grandes ou pequenas possam ser as diferenças entre os usos da fala do antropólogo e de seus anfitriões. Ainda assim, a incompreensão linguística não é barreira para a comunicação (Hanks & Severi 2016), tendo também seu lado positivo: abre espaço para o tempo, brincadeira, engano e ambivalência – e, claro, concentra a atenção de todas as partes envolvidas na questão da tradução.

Algumas das razões pelas quais pode ser desejável se envolver com um antropólogo são bastante óbvias. Os etnógrafos amazonistas são todos, pelo menos parcialmente, cientes, durante o trabalho de campo, dos usos que seus anfitriões podem fazer deles: como peões em jogos de poder local, como testemunhas a serem produzidas em negociações com o Estado ou agências internacionais, como os seus garantidores de que possuem uma cultura e, portanto, são titulares de certos direitos e benefícios, e assim por diante. Mas, há claramente algo mais do que considerações de oportunismo político em jogo no consentimento dos nativos à presença de um etnógrafo. Usar o antropólogo como um idiota útil não implica, necessariamente, em uma vontade de se engajar em qualquer forma de ‘transdução’, para usar o termo de Jakobson para a transferência de conteúdo semântico de um contexto cultural para o outro; na verdade, tais usos poderiam muito bem funcionar – e às vezes funcionam – como uma estratégia para estreitar os limites da intimidade cultural e recusar-se a participar do trabalho de tradução. Se a ansiedade, equivocadamente compartilhada sobre a incerteza do que está acontecendo com eles e com o mundo, e entre os nativos e o antropólogo, constitui o cenário ecológico da relação antropológica, certamente parte do desejo dos nativos pela etnografia reside no fato de lhes oferecer uma oportunidade para

observar de perto, em primeira mão, um representante do mundo que está causando sua preocupação; em outras palavras, para conduzir uma etnografia reversa e tentar entender o que é do interesse central para os brancos. Este tipo de investigação, espelhando as nossas próprias indagações, é algo de que nem sempre temos consciência durante o trabalho de campo e que, na melhor das hipóteses, só percebemos muito mais tarde, no momento em que começamos a perceber e a analisar o que a nossa experiência etnográfica fez ao nosso sentido de *self*, a nossa linguagem e a nossos conceitos.

Os Achuar da Amazônia Ocidental, com quem comecei a trabalhar no final dos anos setenta (meus ‘nativos’ de referência), ficaram claramente perplexos com nossas perguntas sobre seus ‘costumes’, porque naquela época eles não sabiam que possuíam uma cultura, embora eles houvessem começado a compreender que a ‘cultura’ estava no cerne do que os brancos viam como o principal fator de diferenciação entre eles e os nativos. Como acabei entendendo, uma das principais razões de sua perplexidade residia no fato de que, enquanto nós, antropólogos, parecíamos pensar que sua particularidade residia no que eles pensavam e nas razões de suas práticas, eles supunham que nossa particularidade como brancos estava na natureza de nossos corpos. Em consonância com as premissas ‘multinaturalistas’ construídas em sua maneira de construir o mundo (Viveiros de Castro 2002), eles sustentavam que os corpos – mais precisamente as formas corporais e seu comportamento etológico específico da espécie – são o local crucial da diferença entre os tipos, fonte do ponto de vista sobre o mundo próprio de cada classe de ser e, portanto, fonte do modo de se relacionar e agir sobre o mundo dessas espécies (espécies entendidas como coletivos de corpos semelhantes). Em contraste, o que denominamos cultura era para eles um *lócus* de não diferenciação, uma vez que todos os seres (humanos ou não humanos) que podem se ver como humanos necessariamente têm uma linguagem, o conhecimento necessário para sustentar seus modos de vida, para realizar rituais, interagir de maneira adequada – em suma, possuir ‘cultura’, uma ca-

racterística genérica e universal de ‘humanos’ que, como tal, não pode ser a fonte de sua diferença corporificada¹. É por isso que os indígenas amazônicos, como todos os seus etnógrafos podem testemunhar, estão tão interessados em nossos corpos e na maneira como eles funcionam. ‘Sua sociologia é uma fisiologia’ (Seeger *et al* 2020 [1979]); assim, o que comemos, como andamos, dormimos, defecamos, fazemos amor, brigamos... são todas pistas vitais para a distinção essencial. Ter um branco à mão lhes permite encenar constantemente, figurativamente falando, aquela cena primordial da antropologia americanista, a descrição de Oviedo de como os nativos de Hispaniola mergulharam cadáveres espanhóis para ver se eles apodreciam e assim verificar se esses forasteiros eram humanos ou deuses – uma história famosamente usada por Lévi-Strauss, em *Race et Histoire* (1973 [1952]), para enquadrar o contraste que ele traçou entre as formas ameríndias e ocidentais de se relacionar com a alteridade radical. Em suma, enquanto os observamos como etnógrafos, eles nos observam como naturalistas.

Os nativos amazônicos estão profundamente interessados não apenas em observar o que os corpos brancos fazem habitualmente; para explorar mais suas particularidades, procuram experimentá-las. Assim, para controlar a obsessão de ocidentais com a ‘cultura’ como um princípio de diferenciação, eles testam algumas das práticas corporais dos brancos, que observam o etnógrafo realizar – ou talvez, mais precisamente, eles tentam realizar práticas indígenas, que eles entendem como comensuráveis com as práticas dos brancos, como se fossem realizadas por corpos brancos. Muitas das vinhetas etnográficas mais reveladoras em *Tristes Tropiques* estão enraizadas nesse tipo de mimese ambígua. Ao que tudo indica, Lévi-Strauss não conversava muito com seus anfitriões nativos – quase não há registro no livro de conversas reais com índios – mas ele estava constantemente ocupado em olhar (muitas vezes através das lentes de uma câmera), escrever e desenhar.

Assim, não deveria surpreender que o ‘chefe’ Nambikwara se pusesse, em modo experimental, a reproduzir o ato de escrever, ou que

os Kadiwéu se envolvessem com o antropólogo oferecendo-lhe seus desenhos de tatuagem facial, ou que os Bororo consentissem em realizar rituais sob o olhar da câmera para vivenciar o que é ser observado de fora.

Tais atos de ‘bancar o antropólogo’ claramente desempenham um papel importante na elaboração de nossos relatórios etnográficos. Por seu próprio relato, conforme assinalado por Reichel-Dolmatoff (1971), Antonio Guzmán enquadrou o tipo de conhecimento buscado pelos antropólogos com o conhecimento especializado sobre mitos e atos rituais detidos pelos sábios Desana e, auxiliando Reichel-Dolmatoff, ele se propôs a tornar-se simultaneamente um sábio indígena e um antropólogo. Este não é de forma alguma um caso isolado. A maior parte da literatura etnográfica, sobre os grupos do Noroeste Amazônico, concentra-se na exegese do conhecimento mítico e ritual desenvolvido e transmitido por tais especialistas locais que assumiram que esse conhecimento era o que a antropologia tratava. Da mesma forma, a descrição de Chagnon dos Yanomami como ‘pessoas ferozes’ pode ser (como de fato foi sugerido) em grande parte um reflexo de seu próprio estilo de confronto – quem sabe quanto do duelo ritual, que ele destacou como um sintoma da ‘ferocidade’ nativa, não foi de fato influenciado por sua disposição de se envolver com os outros de modo beligerante?

O tipo de trabalho atualmente produzido por indígenas é igualmente revelador da mimese recíproca envolvida na relação etnográfica. Certamente não é por acaso que autores nativos do Noroeste da Amazônia se concentram em conhecimento mítico, que os cineastas xinguanos se concentram no ritual – localmente a principal moeda das relações interculturais – e exploram assim a dimensão escópica de nosso tipo de antropologia, que os Aents Chicham (Jivaroan) preferem narrativas autobiográficas, assim como muitos dos forasteiros (como missionários, oficiais militares, colaboradores de ONGs...) envolvidos com eles². Muito do que apresentamos como ‘cultura’, portanto, decorre dos atos de comparações executados por nossos an-

fitriões nativos em resposta às nossas próprias operações de comensuração. E, estes últimos estão sempre enredados, como nos lembra Povinelli (2001), nos inúmeros atos de comparações a que os grupos minoritários são submetidos pelo Estado, particularmente o Estado liberal moderno, e como tais são necessariamente suspeitos do ponto de vista nativo: perguntas sobre termos de parentesco ou mito pertencem – ou não – ao mesmo ‘jogo de linguagem’ que perguntas sobre quem sofre de malária, quantas armas eles possuem, quanta terra cultivam, e assim por diante?

Resumindo, enquanto estamos ocupados “imaginando uma cultura para pessoas que não a imaginam para si mesmas”, como Wagner (1981:27) expressou de forma memorável, eles estão engajados em um esforço paralelo para chegar ao que é realmente de ‘centralidade’, ‘interesse’ para o etnógrafo e o coletivo que ele representa. Nesse sentido, o nativo e o antropólogo estão, como disse Hertzfeld, “envolvidos em operações intelectuais diretamente comparáveis” (2001:7). Por exemplo, os tipos de reflexividade envolvidos nessas antropologias paralelas, mas diferentes, são sem dúvida semelhantes, assim como os problemas de tradução aos quais estão ligados. Hanks & Severi (2016) recentemente nos lembraram que a tradução é um processo permanente em toda e qualquer cultura – que é, na verdade, o material do que chamamos de cultura – e que está necessariamente ligada a tipos específicos de reflexividade, pois, para além da reflexividade automática construída em qualquer forma de interação com um Outro (o monitoramento contínuo e semiconsciente de atitudes, usos da fala, gestos, tanto de nós mesmos quanto de nossos interlocutores), a troca interna de códigos e registros constitutivos da cultura implicam alguma forma de objetivação mental, tanto do ‘texto’ fonte, quanto do ‘texto’ alvo (por exemplo, na transposição de enunciados verbais para sua clave musical ou visual). O que é específico do contexto etnográfico é que esses tipos de tradução se tornam problemáticos, porque nenhuma das partes envolvidas sabe o que a outra sabe ou não. Esse contexto leva a um outro tipo de reflexividade de um tipo ‘não co-

mun’, talvez semelhante de certa forma a variedades de reflexividade ritual. Isso ocorre particularmente na Amazônia, dada a identificação do antropólogo, em virtude de sua estranheza, como um ser que paira em algum lugar entre as figuras do inimigo, do patrão branco, de um espírito e de um parente. Assim como o ritual, a situação etnográfica desencadeia um senso elevado de identidade contrastiva (independentemente do tipo de ‘eu/nós’ a que isso possa se referir), um senso de envolvimento em algo que está fora da interação rotineira e, finalmente, perplexidade sobre do que realmente se trata (como todos sabemos, realizar um ritual não significa que a pessoa entenda totalmente porque se está fazendo isso).

Tais experiências, compartilhadas igualmente por ambas as partes envolvidas, uma vez que o etnógrafo é tão incerto quanto o nativo sobre a natureza, intenção e implicações de sua interação, estão fadados a levar a uma postura elevada de reflexividade especulativa, uma exploração imaginativa de cenários interativos conhecidos aos quais a relação atual poderia ser comparada. Enquanto a reflexividade sobre as próprias formas de vida compartilhadas – e, portanto, sobre as dos outros – é uma característica inerente à cultura em geral, a forma intensificada que ela adquire no contexto da investigação antropológica abre espaço para novas, sempre situadas historicamente, elaborações narrativas dessa reflexividade. Esta, acredito, é a oferta imaginativa que leva as pessoas preocupadas a se envolverem na relação etnográfica, como um campo de teste para novos relatos de posicionamentos e trajetórias individuais e coletivas.

Não é de surpreender que o ‘desejo de etnografia’ esteja intimamente ligado aos imaginários políticos. No cenário amazônico, o tipo de reflexividade desencadeada por se perguntar no que o antropólogo está realmente interessado se baseia na predisposição dos índios das terras baixas de valorizar a diferença sobre a mesmice e, assim, aspirar a algum tipo de relação com a ‘exterioridade’. Essa característica da cosmopolítica amazônica é o que Lévi-Strauss, em *Histoire de Lynx* (1991), chamou de *l’ouverture à l’autre*, pelo qual se referiu ao princípio de que

as relações são necessariamente baseadas em uma diferença entre os termos que eles conectam. Quanto maior a diferença, mais significativa se torna a relação. Há dois lados dessa gravitação em direção à alteridade, ambos amplamente discutidos na literatura amazônica. De um lado, o impulso de capturar elementos de alteridade – como nomes, troféus, canções, seres vivos ou mortos – considerados necessários à reprodução social/biológica, por meio de um processo de incorporação, que C. Fausto denominou de ‘predação familiarizante’ (2001, 2012). O outro lado é o impulso de ‘tornar-se outro’, de se transformar e experimentar outro tipo de corporeidade, uma metamorfose que implica filiar-se ao coletivo a que pertence esse tipo de corpo. Isso é o que os xamãs fazem rotineiramente (tendo o cuidado de preservar seus laços com sua própria ‘espécie’) e também é um processo que se destaca nas performances rituais relacionadas à guerra, onde o assassino pode gradualmente se transformar no inimigo, assumir a posição de um Deus ou tornar-se um animal. No entanto, essa aspiração de se tornar o outro não se limita às práticas de guerra. Também é evidente no registro, que remonta aos tempos pré-conquista, de eclosão de movimentos milenaristas, como a conhecida busca tupi pela ‘Terra sem mal’ ou o levante Arawak Ocidental instigado por Juan Santos Atahualpa. Esses episódios de milenarismo geralmente implicam em um afastamento radical da prática e do comportamento ordinário ou costumeiro e, embora muitos deles pareçam ter sido iniciados por pessoas que são marginais ao grupo ou permanecem, pelo menos parcialmente, fora dele, eles não exigem necessariamente a presença de uma figura profética. C. Fausto (2012) documentou um movimento revolucionário desse tipo entre os Parakanã, quando uma facção decidiu se separar e viver de forma bem diferente da que compartilhava com o restante do grupo. Processo semelhante ocorreu entre os Huaorani do Equador, divididos entre um grupo amplamente aberto às relações com o mundo exterior e um pequeno bando de irredutíveis que recusava qualquer contato com ‘estrangeiros’, incluindo seus antigos parentes

(High 2013, 2015). Na verdade, os chamados ‘grupos isolados’ da Amazônia, cujos raros avistamentos tanto excitam a mídia, são todos produtos de tais decisões abruptas, buscando experimentar um futuro diferente daquele ao qual se sentem destinados.

Esses exemplos, entre muitos outros, atestam a importância e a permanência da aspiração dos amazonenses de ‘tornar-se outro’ e sua disposição para experimentar diferentes formas de habitar e agir sobre o mundo. Esse rico imaginário de modos de vida alternativos constitui, evidentemente, um fio condutor da relação que desenvolvem com seus etnógrafos. Em alguns casos, os antropólogos chegam a desempenhar um papel ativo no desenvolvimento de movimentos ‘revolucionários’ indígenas do tipo que mencionei. Por exemplo, foi demonstrado (por exemplo, Menta 2017) que o ressurgimento de grupos indígenas no Nordeste brasileiro deve muito ao trabalho realizado por antropólogos brasileiros, entre a década de 1930 e meados do século XX, para incitar os nativos a ‘voltar aos seus rituais tradicionais’ – na verdade, para inventar e/ou emprestar práticas que supostamente correspondem às expectativas dos brancos sobre como deveriam ser os rituais indígenas. O mesmo pode ser dito para os Zaparo equatorianos, grupo há muito considerado extinto, mas que emergiu nos últimos anos de sua antiga existência incorporada entre grupos quíchuas da floresta, com a ajuda de um etnógrafo para registrar e divulgar uma notável e onírica ‘tradição’, considerada como o cerne de sua identidade específica³ (Bilhaut 2011).

Evidentemente, trata-se de situações excepcionais: os antropólogos normalmente não iniciam ou participam de processos tão radicais de (re)invenção social. Mas, o cenário etnográfico certamente aciona a memória dos imaginários que alimentam esses movimentos, a *nostalgie du futur* que os habita. E isso inevitavelmente se combina – ou colide – com a nostalgia do passado que se constrói na antropologia. A nostalgia não é apenas um estado de espírito comum a muitos antropólogos; é integrado ao kit de ferramentas da disciplina, na medida em que rotineiramente confiamos na comparação entre os estados

passado e presente da sociedade em estudo, para entender a natureza e a direção das mudanças que a afetaram. E quem, entre nós que trabalhamos em situações etnográficas ‘clássicas’, negaria ser atraído pelo ‘antes’ da vida de nossos nativos – antes de suas aldeias serem desfiguradas por telhados de cimento e estanho, invadidas por rádios e TVs, dinheiro, turistas, vaqueiros do petróleo e assim por diante, antes que, enfim, o mundo deles se parecesse com o nosso – *en pire* – e deixasse de oferecer a imagem de um mundo realmente diferente? Lembre-se da fantasia de Lévi-Strauss, em *Histoire de Lynx* (1991), sobre rebobinar o curso da história e, de alguma forma, desviar o rolo compressor do colonialismo, fazendo de uma figura semelhante a Montaigne o único ‘descobridor’ da América, no lugar de Cortez, Pizarro e seus companheiros. Enquanto os ameríndios comparam seu presente a um futuro imaginado, nós usamos o passado – o deles e às vezes o nosso – como um recurso para imaginar um mundo alternativo para nós mesmos; e, certamente, algo de nosso tipo de nostalgia é transmitido aos nossos anfitriões por meio de nosso interesse óbvio em seu passado, de fato, nossa devoção à ideia de que o passado é a chave para o presente. Assim, em mais um desentendimento produtivo, a nostalgia dos nativos pelo futuro e nossa nostalgia pelo ‘antes’ alimentam os imaginários políticos uns dos outros, combinando-se em uma aspiração por um tipo diferente de diferença – um tipo diferente de relação entre seres sociais diferentes do que a história os tornou.

Até agora, concentrei-me nos paralelos entre os tipos de investigação etnográfica que o nativo e o etnógrafo estão realizando, bem como no trabalho de tradução interna – vamos chamá-la de tradução de primeira ordem – que os sustenta. Comunicar tais traduções – ou seja, passar para uma tradução de segunda ordem, descrevendo e justificando explicitamente o fluxo de evocações e comparações embalado nas trocas entre o nativo e o de fora – é outra questão. Como nos lembra vivamente Viveiros de Castro (2004), a semelhança das operações mentais que tanto o nativo quanto o etnógrafo realizam não implica traduzibilidade direta desses processos intelectuais, pois seus

enquadramentos podem ser bastante distintos, enraizados em premissas inquestionáveis acentuadamente divergentes – dobradiças, no sentido de Wittgenstein – sobre o que é ser humano, comunicar, pensar, agregar em ‘sociedades’ ou ‘possuir’ cultura. Como enfatizou B. Cassin (2004, 2014), percepções sobre tais ‘dobradiças’ de fato só surgem quando o trabalho de tradução começa a vacilar, quando se depara com nós de obscuridade conceitual, emaranhados de *non sequiturs* e zonas de confusão pronominal (por exemplo, ‘quem é esse enunciador não mencionado que de repente entrou na conversa?’). É por isso que o equívoco, como argumenta Viveiros de Castro (2004), é constitutivo da antropologia – da antropologia como esforço para compreender por que o modo do nativo malentender o antropólogo não é o mesmo modo que este malentende o nativo, para tomar emprestado mais uma vez dos escritos de Wagner (1991). Em resumo, a antropologia entra em ação quando a tradução falha, como o esforço para ‘naturalizar’ a incongruência semântica; com isso quero dizer o esforço para entender como e em que contextos enunciados como ‘pés de mandioca são gente’ ou ‘aquele veado era um morto’ podem ser tomados como afirmações factuais sobre a realidade. Inevitavelmente, esse trabalho de tradução leva a uma desestabilização simultânea das categorias e premissas implícitas construídas na linguagem utilizada pelo antropólogo em suas análises – como diz Viveiros de Castro, “uma boa tradução... trai a língua de destino, não a língua de origem” (2004:5). Assim, a qualidade de um trabalho antropológico pode ser medida por seu poder de questionar as dobradiças que articulam nossa própria compreensão da realidade, sua capacidade de expor as ‘naturalidades’ de nosso próprio mundo enquanto revela as do outro mundo, adicionando assim mais uma camada de incerteza àquelas inerentes à conversa entre o nativo e o etnógrafo.

A incerteza, portanto, não é um problema epistemológico esperando para ser evacuado pelo exercício de procedimentos científicos adequados, uma fraqueza congênita de nossa disciplina que poderia

ser erradicada se apenas sua dimensão ‘subjettiva’ pudesse ser devidamente encaixotada. É, antes, o alicerce de nossa disciplina. Se os antropólogos não experimentassem e trouxessem do campo a sensação de que parte de seu material resiste à tradução, eles estariam no negócio da explicação, e não da interpretação. É o seu fardo de ‘intraduzíveis’ (no sentido de Cassin) – coisas como os Tomás de Stephen Palmier, as bruxas Zande de Evans-Pritchard, o Diabo de João Pina-Cabral e Ashley Leubner – que os impele a criar discursivamente mundos em que tais coisas passam a fazer parte do mobiliário possível da realidade, como meio de comunicar seus entendimentos sobre as origens e efeitos de seus problemas de tradução.

É no espaço dessa tradução de ‘terceira ordem’, realizada dentro dos limites de um certo tipo de jogo de linguagem científica (em oposição, digamos, ao jogo da ‘ficção’), que encontramos nossas zonas de determinação ou ‘certeza’ relativa da disciplina (embora esse seja um termo que pertence, penso eu, ao vocabulário da ética e não da ciência), ou seja, áreas provisoriamente estabilizadas de entendimentos compartilhados de vários tipos de fenômenos. Essa é a função da teoria, um dispositivo que usamos para atrair consenso sobre um certo tipo de ordenamento das relações entre nossos ‘fatos’. Pode parecer perverso falar de teorias como lugares de ‘acordo’ necessários para lidar com a incerteza, sabendo que as teorias – sejam elas explícitas ou implícitas – são a principal arena de dissensão da disciplina, sujeita a incessantes controvérsias, revisão crítica e refinamento. Mas é seu *quantum* de robustez – a extensão de sua capacidade de iluminar a mais ampla gama de fenômenos da maneira mais econômica e persuasiva – e não sua existência como tal que é o foco da discordância: nenhum antropólogo, por mais contencioso que seja, poderia renunciar toda teoria o tempo todo, um exercício que equivaleria simplesmente a produzir mais uma teoria. Em outras palavras, são as incertezas que trazemos do campo que nos impelem incessantemente a buscar ilhas de terreno firme para nos apoiarmos, ao mesmo tempo em que geram dúvidas sem fim sobre a firmeza do solo de nossas ilhas. Já que o tra-

balho de tradução é interminável, como poderia ser diferente? Tal é a dinâmica peculiar da antropologia, permanentemente presa no fogo cruzado crítico entre aquelas verdades e fatos exigentes (em vez de questionamentos sobre sua facticidade) e aqueles que pressionam por uma purificação cada vez maior, como se o desenraizamento de todos os vieses possíveis à espreita em nossas abordagens levaria finalmente à terra da transparência.

Nota do Editor:

Originalmente publicado na revista *Social Anthropology/Anthropologie Sociale* (2022) 30(1):91-103. Publicado pela Associação Europeia de Antropologia social (EASA). Doi:10.3167/saas.2022.300107.

Notas:

¹ Este é um resumo muito superficial de um tipo de cosmologia que tem sido amplamente discutido na literatura amazônica, seguindo uma série de artigos fundadores: Seeger, da Matta & Viveiros de Castro (2020 [1979]), Fausto (2001), Vilaça (2002), Taylor & Viveiros de Castro (2006), para citar apenas alguns dos marcos da linha de argumentação que aqui sigo.

² Uma característica notável da longa história de relações entre Brancos e Jivaroan (mais propriamente Aents Chicham, como agora escolhem ser chamados) é a quantidade de escrita ficcional e/ou confessional que desencadeou, a partir do romance de Juan L. Mera Cumanda (1879; um clássico da literatura equatoriana) aos romances de Vargas Llosa (1965) e L. Sepúlveda (1989), do sinistro relato de Up de Graaf sobre suas aventuras entre os Awajun (1923) aos relatos de missionários ou voluntários leigos de seus anos passados entre Chicham Aents (por exemplo, Arnalot 2007 [1978]; Calderón de Ayala 1995; Warren 2020). Parece que a tradição dos Jivaroan de narrar suas histórias de vida (principalmente histórias de guerra) tem, em certo sentido, ‘contaminando’ os forasteiros que interagem com eles por meio de sugestões reflexivas sobre suas próprias vidas, e agora esses escritos de Brancos, por sua vez, tornaram-se um modelo para autores nativos que produzem uma versão escrita de suas autobiografias (Deshoulières 2019).

³ O tipo de sonho, que os Zaparo reivindicam como sua tradição, gira em torno de visitas a uma vasta biblioteca repleta de inúmeros livros de pedra que armazenam seu conhecimento ‘ancestral’. O conteúdo desses ‘livros’ permanece em grande parte indefinido e é apenas aludido; o que conta são as experiências oníricas de deambular pela biblioteca (Bilhaut 2011).

Referências:

- ARDENER, E. 1985. "Social anthropology and the decline of modernism". In OVERING, J. (ed.): *Reason and morality*, pp. 46-69. Asa Monographs 24. London: Tavistock.
- ARNALOT, J. 2007 [1978]. *Lo que los Achuar me han enseñado*. Quito: Abya Yala.
- BILHAUT, A.-G. 2011. *El sueño de los záparas. Patrimonio onírico de un pueblo de la alta Amazonía*. Quito: Abya Yala/FLACSO.
- CALDERON DE AYALA, E. S. 1995. *David Samaniego Shunaula: Nueva crónica de los indios de Zamora y del Alto Marañón*. Quito: Abya Yala.
- CASSIN, B. (ed.) 2004. *Le dictionnaire des intraduisibles. Vocabulaire européen des philosophies*. Paris: Le Seuil.
- CASSIN, B. 2014. "Traduire les intraduisibles: un état des lieux", *Cliniques Méditerranéennes*, 10:25-36.
- CRAPANZANO, V. 1985. *Tuhami: portrait of a Moroccan*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- DESHOULIÈRES, G. 2019. Le "je" de l'écrit: autobiographique visionnaire, guide de vie exemplaire et contre-histoire personnelle parmi les Jivarophones de l'Équateur. "Séminaire d'Anthropologie Américaniste", *Maison des Sciences de l'Homme*, Paris, 22/03/2019.
- FAUSTO, C. 2001. *Inimigos Fiéis: História, Guerra e Xamanismo na Amazônia*. São Paulo: EDUSP.
- FAUSTO, C. 2012. *Warfare and shamanism in Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GOW, P. 2001. *An Amazonian myth and its history*. Oxford: Oxford University Press.
- HANKS, W. & Severi, C. 2016. "Translating worlds: the epistemic space of translation". *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 4(2):1-16.
- HERTZFELD, M. 2001. "Orientations: anthropology as a practice of theory". In Hertzfeld, M. (ed.): *Anthropology: theoretical practice in culture and society*, pp. 1-20. London: Blackwell/Unesco.
- HIGH, C. 2013. "Lost and found. Contesting isolation and cultivating contact in Amazonian Ecuador". *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 3:195-221.
- HIGH, C. 2015. *Victims and warriors. Violence, history and memory in Amazonia*. Champaign, IL: University of Illinois Press.
- KOPENAWA, D. & ALBERT, B. 2014. *La chute du ciel – paroles d'un chamane Yanomami*. Paris: Plon.
- LEAVITT, J. 2014. "Words and worlds: ethnography and theories of translation". *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 4:193-220.
- LÉVI-STRAUSS, C. 1955. *Tristes Tropiques*. Paris: Plon.
- LÉVI-STRAUSS, C. 1973 [1952]. "Race et histoire". In *Anthropologie structurale deux*, pp. 377-422. Paris: Plon.

- LÉVI-STRAUSS, C. 1991. *Histoire de Lynx*. Paris: Plon.
- MENTA, C. 2017. *Peuplements: transmission de rituels des Indiens Pankaruru aux Indiens Pankararé, Nordeste du Brésil*. Tese de Doutorado. Paris: EHESS.
- MERA, J. L. 1879. *Cumanda o drama entre salvajes*. Quito: Fernando Fé.
- POVINELLI, E. 2001. "The anthropology of incommensurability and inconceivability". *Annual Review of Anthropology*, 30:319-334.
- REICHEL-DOLMATOFF, G. 1971. *Amazonian cosmos. The sexual and religious symbolism of the Tukano Indians*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- SEEGER, A., DA MATTA, R. & VIVEIROS DE CASTRO, E. B. 2020 [1979]. "The construction of the person in indigenous Brazilian societies". *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 9: 691-703.
- SEPÚLVEDA, L. 1989. *Un viejo que leía novelas de amor*. Santiago de Chile: Tusquets Editores.
- TAYLOR, A.-C. & VIVEIROS DE CASTRO, E. B. 2006. "Un corps fait de regards". In BRETON, S. & COQUET, M. (eds.): *Qu'est-ce qu'un corps?*, pp. 148-199. Paris: Musée du quai Branly.
- UP DE GRAFF, F. W. 1923. *Head hunters of Amazon*. London: Herbert Jenkins.
- VARGAS LLOSA, M. 1965. *La Casa Verde*. Barcelona: Seix Barral.
- VILAÇA, A. 2002. "Making kin out of others". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 8:347-365.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. B. 2002. "Perspectivismo e multinaturalismo na América Indígena". In *Inconstância da alma selvagem*, pp. 345-400. São Paulo: Cosac & Naify.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. B. 2004. "Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation". *Tipiti*, 2(1):3-20.
- WAGNER, R. 1981. *The invention of culture*. Chicago, IL: Chicago University Press.
- WARREN, P. 2020. *Aints: novela etnohistoric*. Quito: Abya Ya

Anthropology Comes In When Translation Fails

Abstract: Instead of focusing directly on the epistemological problems facing the anthropologist, this paper aims to reverse the ethnographic lens and reflect first on what the ethnographic situation does for the 'ethnographer': what kind of work do the subjects of an inquiry engage in when they consent to an ethnographic relation? What affordances does it offer them? Briefly put, my answer to this question would be that it allows them to experiment novel ways of giving shape to and translating forms of reflexivity that are always historically and politically situated. If this is the

case, it follows that the ethnographer is involved in translating a process of translation he or she has elicited, indeed co-produced with the subjects of the inquiry. What might be the consequences of viewing ethnography as the translation of a translation – as opposed to the translation of ‘a culture’?

Keywords: Anthropology, Ethnography, Theory, Translation, Imagination.

Tradução para o Português: Renato Athias.

Recebido em agosto de 2022.
Aprovado em dezembro de 2022.