

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

EDUARDO CÉSAR GODARTH

TRADUÇÃO, A MÁGICA EM QUE TODOS ACREDITAM

CURITIBA
2015

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
DEPARTAMENTO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: ESTUDOS LITERÁRIOS
LINHA DE PESQUISA: ESTUDOS DA TRADUÇÃO

EDUARDO CÉSAR GODARTH

TRADUÇÃO, A MÁGICA EM QUE TODOS ACREDITAM

Dissertação apresentada ao
Programa de pós-graduação
em Letras, como requisito
necessário à obtenção do título
de Mestre em Literatura.
Orientador: Caetano Galindo

CURITIBA
2015



Setor de Ciências Humanas
Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Letras
Tel./Fax: +55 41 3360-5102

Ata seiscentésima sexagésima nona, referente à sessão pública de defesa de dissertação para a obtenção de título de mestre a que se submeteu o mestrando EDUARDO CÉSAR GODARTH. No dia nove de março de dois mil e quinze, às quatorze horas e trinta minutos, na sala 1020, 10.º andar, no Setor de Ciências Humanas da Universidade Federal do Paraná, foram instalados os trabalhos da Banca Examinadora, constituída pelos seguintes Professores Doutores: CAETANO WALDRIGUES GALINDO, Presidente, CIMÉA BARBATO BEVILAQUA e RODRIGO TADEU GONÇALVES designados pelo Colegiado do Curso de Pós-Graduação em Letras, para a sessão pública de defesa de dissertação intitulada: “**TRADUÇÃO, A MÁGICA EM QUE TODOS ACREDITAM**”, apresentada por **EDUARDO CÉSAR GODARTH**. A sessão teve início com a apresentação oral do mestrando sobre o estudo desenvolvido. Logo após, o senhor presidente dos trabalhos concedeu a palavra a cada um dos examinadores para as suas arguições. Em seguida, o candidato apresentou sua defesa. Na sequência, o Professor CAETANO WALDRIGUES GALINDO retomou a palavra para as considerações finais. Na continuação, a Banca Examinadora, reunida sigilosamente, decidiu pela aprovação do candidato. Em seguida, o senhor Presidente declarou **APROVADO** o candidato, que recebeu o título de **Mestre em Letras**, área de concentração Estudos Literários. A versão final da dissertação deverá ser encaminhada à Coordenação em até 60 dias. Encerrada a sessão, lavrou-se a presente ata, que vai assinado pela Banca Examinadora e pelo candidato. Feita em Curitiba, no dia nove de março de dois mil e quinze. xxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxx

Dr. CAETANO WALDRIGUES GALINDO

Dr^a CIMÉA BARBATO BEVILAQUA

Dr. RODRIGO TADEU GONÇALVES

EDUARDO CÉSAR GODARTH



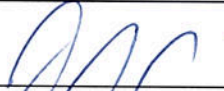


Setor de Ciências Humanas
Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Letras
Tel./Fax: +55 41 3360-5102

PARECER

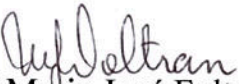
Defesa de dissertação de mestrado de EDUARDO CÉSAR GODARTH para obtenção do título de **Mestre em Letras**.

Os abaixo-assinados CAETANO WALDRIGUES GALINDO, CIMÉA BARBATO BEVILAQUA e RODRIGO TADEU GONÇALVES arguíram, nesta data, o candidato, o qual apresentou a dissertação: “TRADUÇÃO, A MÁGICA EM QUE TODOS ACREDITAM”.

Procedida a arguição segundo o protocolo que foi aprovado pelo Colegiado do Curso, a Banca é de parecer que o candidato está apto ao título de **Mestre em Letras**, tendo merecido os conceitos abaixo:

Banca	Assinatura	APROVADO Não APROVADO
CAETANO WALDRIGUES GALINDO		Aprovado
CIMÉA BARBATO BEVILAQUA		Aprovado
RODRIGO TADEU GONÇALVES		Aprovado

Curitiba, 09 de março de 2015.


Profª Drª Maria José Foltran
Vice-Coordenadora

AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer primeiramente ao meu orientador, Prof. Dr. Caetano Galindo pela enorme paciência, pela amizade e, é claro, pela orientação sem a qual o trabalho não sairia. Aos membros da banca avaliadora, Prof. Dr. Rodrigo Gonçalves e Profa. Dra. Ciméa Bevilaqua, também cabe aqui o meu obrigado, já que participaram da composição do trabalho desde os seus primeiros passos.

Em segundo lugar, a minha mãe e ao meu pai, e às minhas irmãs, Chris, Karin e Carol sempre apoiadoras e incentivadoras de todas as minhas escolhas.

Em terceiro lugar, a uma longa lista de amigos por também incentivarem minhas escolhas, mas principalmente por serem o *comic relief* das tensões, dúvidas, frustrações e choradeiras dos últimos anos. Para mencionar apenas alguns: os de infância, Átila, Gustavo, Tiago, Diego e Bruno; os da adolescência, Cássio, Elvis, Bernardo, Frank, Marluce, Steffanie, Vitor e Burg; e as do curso de Letras, Ana Carolina, Ana Elisa, Angélica e Érica.

Agradeço também à CAPES pela Bolsa de estudos que garantiu minha dedicação exclusiva à dissertação nos dois primeiros anos.

RESUMO

Esta dissertação surgiu a partir de um programa de Iniciação Científica em que participei em 2010 e durante o qual me propus responder a pergunta se era possível traduzir aquilo que chamei, então, de enunciado mágico, isto é, um encantamento ou uma coleção de palavras que tivesse alguma espécie de força mágica. O trabalho evoluiu nos últimos cinco anos e, nesta sua última configuração, conta com dois momentos principais. O primeiro é uma discussão da Teoria dos atos de fala de J.L. Austin e como esta teoria pode ser aplicada à Linguística e à Tradução. Essa discussão deu origem a uma nova visão do ato tradutório, uma visão dinâmica, que tenta entender o que a tradução faz no mundo e como sua eficácia pode ser entendida em termos sociais. O segundo momento foi conjugar esse novo modelo de tradução a estudos antropológicos concernentes ao conceito de magia. Nessa parte do trabalho tentou-se entender o que é magia exatamente, como ela funciona dentro de uma sociedade e, novamente, como a sua eficácia pode ser descrita. À medida que esta segunda parte se desenvolveu, foram traçados paralelos entre magia e tradução, na tentativa de encontrar semelhanças e diferenças que pudessem fornecer conclusões válidas sobre as duas. Ao fim do trabalho foram apontadas quais dessas conclusões são realmente produtivas e como elas puderam ajudar a responder a pergunta inicial.

Palavras-chave: Tradução. Magia. Teoria dos atos de fala. Antropologia. Filosofia da linguagem.

ABSTRACT

This dissertation has its origins in a program of Scientific Initiation (Iniciação Científica) in which I participated back in 2010. In that program I tried to answer the question of whether it is possible to translate a magic utterance, as I called it at the time, i.e. an enchantment, or a collection of words that has some sort of magic force. The project evolved in the last five years and, in this last configuration, develops two main subjects. The first one is a discussion of J.L. Austin's Speech Act Theory, and how it can be applied to Linguistics and Translation. This debate spawns a new way of looking at the act of translating, a dynamic way that tries to comprehend what is done in the world by the translation and how its efficacy can be understood in social terms. The second moment was to connect this new model of translation to anthropologic studies relating to the concept of magic. In that section we tried to understand what magic really is and, once again, how its efficacy can be described. As that second part was developed, parallels were drawn between magic and translation, so as to find similarities and differences that could provide valid conclusions, applicable to both. Towards the end we tried to point out which of these conclusions were really productive and how they could help in answering the inceptive question.

Keywords: Translation. Magic. Speech Act Theory. Anthropology. Philosophy of Language.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	8
2. DA TRADUÇÃO	16
2.1. AUSTIN E O PERFORMATIVO	17
2.2. DOUGLAS ROBINSON E A LINGUÍSTICA PERFORMATIVA	25
2.3. CASSIN E O PERFORMATIVO PAGÃO	35
2.4. RESUMO DO MODELO TEÓRICO	46
3. EXCURSO A – LINGUAGEM, MAGIA E RELATIVISMO	51
4. DA MAGIA	59
4.1 ASPECTOS GERAIS DA MAGIA	60
4.1.1 O tradutor e o mago.....	74
4.2 O RITO E A FORÇA MÁGICA.....	76
4.3 O SACRIFÍCIO	82
4.4 A PRECE.....	89
4.5 O MITO.....	93
4.6 FAVRET-SAADA E AS PALAVRAS BELIGERANTES	104
5. EXCURSO B – EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO E O PERSPECTIVISMO AMERÍNDIO	114
6. CONCLUSÃO	127
7. REFERÊNCIAS	137

1. INTRODUÇÃO

Que o ato de traduzir, considerado, de maneira algo simplista, como o processo de transformação de um fato linguístico de uma língua para outra causa um efeito no mundo, gera um novo produto e altera, de alguma forma, a realidade, pode parecer, mesmo sob um viés mais ponderado, até uma obviedade. Ora, algo que não existia antes passou a existir. Ninguém ousaria defender que essa criação deu-se *ex nihilo*, a partir da vontade e criatividade únicas do tradutor, como no caso de outras obras de arte, já que uma tradução sempre divide espaço com o seu original, sua fonte, por assim dizer. Por outro lado, após anos de desenvolvimento das teorias da tradução, ainda hoje não é difícil encontrar no mundo acadêmico pessoas que argumentem em favor de uma espécie de subordinação completa do tradutor ao original, ou da existência traduções como meras cópias.

De fato, é bem aceito que uma tradução não é a mesma coisa que a sua fonte, tanto do ponto de vista mais material (difícilmente, e frequentemente apenas por acaso, as sequências fonéticas e/ou alfabéticas de uma e de outra coincidem), quanto de outros pontos de vista como o social, ontológico etc. Não queremos postular com isso uma total incomensurabilidade entre textos originais e suas respectivas traduções: duas pessoas, falantes nativas de duas línguas diferentes, conseguiriam muito bem conversar numa terceira língua sobre um livro que foi escrito numa quarta, e mesmo que surgisse uma pergunta como “bem, isso que você disse é muito interessante, mas será que poderia ser dito sobre o original?”, ela não atestaria a impossibilidade de traduções, mas sim, muito pelo contrário, a multiplicidade de possibilidades tradutórias, cada uma preservando um determinado conjunto de características do original e (consciente ou inconscientemente) ignorando outras.

Qual é o problema então? Como dito no início do primeiro parágrafo, entender que o ato de traduzir faz alguma coisa no mundo, que ele altera a realidade, não é tão difícil; mas como podemos entender esse processo, para

além da materialidade do ato em si, para além da observação mais óbvia de que houve a produção de um fato linguístico novo, seja ele sonoro, escrito ou de qualquer outro tipo? Como podemos compreender o que faz de uma tradução uma tradução? Por que ela é considerada uma tradução por seus leitores/ouvintes? O que ela realiza, o que ela de fato faz no mundo para que seja tomada dessa forma e não apenas como um enunciado inaugural? Que tipo de confiança prévia a audiência precisa ter em um tradutor para aprovar seu trabalho e qual é o mínimo de qualidade esperada de um texto traduzido para que ele seja considerado uma “renderização” adequada, ou mesmo boa, de um original?

Um dos objetivos deste trabalho é responder de maneira minimamente adequada a algumas dessas perguntas, e acreditamos que o tipo de resposta que elas demandam poderá ser encontrado em alguma espécie de teoria social. Antes, contudo, de chegarmos ao método que deverá ser usado para atacar essas indagações, demoremo-nos um pouco mais em um ponto mais básico e, portanto, mais essencial para a estrutura do trabalho: a primeira coisa que deve surgir na mente do leitor atento ao ler essas perguntas é a necessidade, senão didática, pelo menos acadêmica, de uma delimitação mais clara dos termos usados. A teoria da tradução já se debateu por muitos anos com os conceitos de tradução, original, fidelidade, equivalência e vários outros. Rediscutir esses pontos da teoria não faz parte do escopo deste trabalho, mas alguma clarificação sempre se faz necessária, na medida em que defende o texto de certas críticas e o torna mais preciso. Essa clarificação aparecerá no decorrer do trabalho.

Estabelecida a tradução, então, como grande foco do trabalho, faz-se necessário agora trazer à luz a outra área do conhecimento, por assim dizer, que nos ajudará a compreender as questões mencionadas acima de um ponto de vista distinto e que se configura como o grande diferencial deste trabalho: trata-se da antropologia, mais especificamente dos estudos etnológicos voltados para a magia, para os rituais e para o mito.

A associação entre esses estudos pode parecer, à primeira vista, distante, mas com o tempo ficará claro que eles têm mais em comum do que

se pode imaginar. É necessário afirmar desde já que este trabalho não pretende se filiar a qualquer corrente religiosa, ocultista, etc., e que mesmo que vários paralelos entre os atos mágicos e os atos tradutórios sejam traçados ao longo do texto (e serão), eles não devem ser tomados pelo leitor de maneira apressada. Este trabalho tentará mostrar que a qualquer enunciado subjaz uma concepção (de mundo) e que, portanto, nada (nem mesmo estas páginas) podem escapar de alguma intenção doutrinadora. É necessário, no entanto, não confundir aquilo de que estamos tentando convencer o leitor, com quaisquer doutrinas religiosas, metafísicas e assim por diante que possam aparecer nos capítulos que seguem. Assim, o objetivo aqui é utilizar algumas teorias antropológicas que se aproximam desse assunto, elaboradas principalmente a partir do início do século XX, para entender os processos mágicos e assim obter um entendimento mais generalizado da questão mágica. Esta poderá, então, ser colocada lado a lado com uma concepção de tradução, que também será desenvolvida ao longo destas páginas, com vistas a encontrar suas semelhanças e diferenças e, a partir daí, deduzir os benefícios de tal aproximação.

Entendi com alguma relutância que este trabalho não é neutro pretende sim alterar as crenças do leitor sobre alguns assuntos, mas deve ser ressaltado que a escola antropológica à qual ele se filia em sua maior parte, a saber, a francesa, preocupa-se justamente em desenvolver um tipo de etnologia baseada em dados etnográficos advindos de todos os continentes e dezenas de diferentes povos e culturas. Além disso, os teóricos dessa área dificilmente clamam para seus achados e suas conclusões qualquer tipo de irrevogabilidade. Pelo contrário, na maioria das vezes apontam para uma abertura e para uma disposição de alterar seus argumentos, sempre que necessário, à luz de novos dados. Ainda assim, será preciso trabalhar e criticar alguns pontos dessa antropologia, para que ela se encaixe de maneira coerente no resto do trabalho.

Para começarmos a situar o leitor, cabe aqui uma pequena (e primeira de muitas) citação de Lévi-Strauss, sobre a distinção entre etnologia e etnografia:

a etnografia consiste na observação e análise de grupos humanos considerados em sua particularidade (frequentemente escolhidos, por razões teóricas e práticas, mas que não se prendem de modo algum à natureza da pesquisa, entre aqueles que mais diferem do nosso), e visando à reconstituição, tão fiel quanto possível, da vida de cada um deles; ao passo que a etnologia utiliza de modo comparativo (e com finalidades que será preciso determinar em seguida) os documentos apresentados pelo etnógrafo. (LÉVI-STRAUSS, 1989, p. 14)

Sendo de orientação estruturalista, os antropólogos franceses procuram compreender, a partir de diversas fontes, quais são as características subjacentes dos mitos, ritos, orações (em tempo, também será a exposta uma distinção mais aguçada entre esses termos em seus sentidos estritamente antropológicos) que podem ser caracterizadas como universais. De fato, para Lévi-Strauss, a sociologia de verdade chegará no dia em que os dados das sociedades primitivas e não-primitivas sejam colocados e analisados juntos, fornecendo assim conclusões “universalmente válidas dos pontos de vista diacrônico ou sincrônico” (LÉVI-STRAUSS, 1989, p.14). Esses universalismos, se assim podemos chamá-los, não são o objetivo ao qual devemos aspirar, pois acredito que eles limitam a produção de conhecimento, mais do que a instigam. Ainda assim, o método é bastante válido por proporcionar o levantamento de hipóteses produtivas e promover um aparelho de comparação eficaz.

Enquanto não chegamos à verdadeira sociologia desejada por Lévi-Strauss, se é que chegaremos, nos contentaremos com os já bastante extensivos dados reunidos pela antropologia sobre a magia para traçarmos nossos paralelos entre ela e a tradução. Marcel Mauss será, pelo menos inicialmente, o grande referencial no que tange às coisas mágicas, principalmente por seu enfoque social do problema. O autor, na grande maioria das vezes, apoia suas definições em critérios sociais, ou seja, tenta entender como a magia funciona dentro de uma comunidade, e não quais são suas características materiais, ao contrário, como veremos, de James Frazer. Esse método, por assim dizer, nos interessa por se parecer muito com o tipo de olhar que tentamos dar à tradução, como deve ter ficado claro nas perguntas que nos propusemos a responder no terceiro parágrafo.

Outro referencial importante, no que concerne à questão mágica, será o livro *DEADLY WORDS: Witchcraft in the Bocage* (1980), da antropóloga francesa Jeane Favret-Saada. Nele são apresentados dados reais e atuais de uma comunidade que conta com um sistema mágico baseado no uso das palavras. Esse relato, além de servir como fonte de importantes insights para a construção deste trabalho, é ainda uma maneira de não ficarmos apenas na teoria, e mostrarmos que os assuntos discutidos aqui têm correlatos no mundo empírico.

A ideia básica, portanto, que pode ser considerada como fio-condutor desta dissertação é a de que tanto a tradução como a magia **fazem coisas no mundo**. Ambas exercem essa capacidade através da linguagem¹ e ambas dependem de certas condições para que sejam consideradas eficazes.

Pensar em fazer coisas com a língua torna indispensável a menção e o estudo neste trabalho de J. L. Austin, o autor de *How to Do Things With Words* (1962). Com efeito, o livro é uma das grandes inspirações desta dissertação e base para a concepção de tradução que será apresentada. É quase impossível ler a coletânea de palestras que o autor ministrou em 1955 e não pensar em magia quando ele fala em fazer coisas com palavras e em gerar efeitos no mundo, em vez de simplesmente descrever estados e acontecimentos. Mesmo quando a meio caminho do fim ele renega tudo o que havia dito até ali e começa novamente para chegar ao que atualmente conhecemos como a Teoria dos atos de fala, a sombra de um aspecto mágico da linguagem ainda parece perpassar o texto.

¹ Um breve parêntese sobre o parágrafo anterior faz-se aqui necessário. É importante notar que, de fato, se a magia funciona exclusivamente através da linguagem ou não, isto é bastante debatível. Só muito raramente um ritual é apenas verbal, mas como a frequência dos rituais sem nenhum componente desse tipo é ainda mais baixa (se é que possível, se pensarmos em categorias mentais de linguagem), não nos deteremos muito sobre essa questão. Essa citação de Mauss ilustra bem a questão, com a ressalva de que vale apenas para a magia e seus rituais: “Eis porque dizemos que não há verdadeiro rito mudo, porque o silêncio aparente não impede essa encantação subentendida que é a consciência do desejo. Desse ponto de vista, o rito manual não é senão a tradução dessa encantação muda; o gesto é um signo da linguagem. Palavras e atos equivalem-se absolutamente, e por isso vemos que enunciados de ritos manuais são apresentados como encantações. Sem um ato físico normal, por sua voz, sua respiração ou mesmo seu desejo, um mágico cria, destrói, dirige, expulsa, *faz* todo tipo de coisas” (MAUSS, 2003, p. 93-4, grifo meu).

Ainda sobre Austin, a ideia de que somos capazes de realizar ações no mundo usando apenas as palavras, como quando fazemos uma aposta (ou batizamos um navio, como no exemplo mais clássico do autor) pode parecer até óbvia, à primeira vista, e de fato já havia sido observada pelos gregos, como veremos mais tarde. Austin menciona ainda que talvez os juristas tenham uma certa compreensão dessa capacidade da linguagem, mas, como ele próprio nota, a capacidade demiúrgica da linguagem não era uma preocupação dos linguistas de sua época, que segundo ele estavam mais interessados na sua força representativa, ou “constativa”.

Demorou algum tempo até que as ideias do autor começassem a exercer uma influência mais perceptível em outros pensadores – sendo o mais conhecidos deles o filósofo da linguagem John Searle. Demorou mais ainda para que elas fossem sistematizadas dentro uma de teoria linguística, como no caso da obra *Performative Linguistics – Speaking and Translating as Doing Things with Words* (2003), de Douglas Robinson, também um dos pilares desta dissertação. Esse percurso será apresentado com mais detalhes no primeiro capítulo.

A associação mais simples e mais básica entre magia e tradução é, portanto, que as duas realizam coisas no mundo, mas o que elas fazem? Como o fazem, e por quem?

As perguntas apresentadas no terceiro parágrafo desta introdução começam a se repetir agora abarcando também os efeitos mágicos. Será necessário, no entanto, tomar cuidado para não perder o foco comparativo do trabalho e apenas igualar as instâncias da tradução e da magia, dizendo, por exemplo, que o tradutor é uma espécie de mago e ponto final. Para tanto, farei, num segundo momento, um esboço de características gerais da magia e dos rituais, uma discussão mais aproximada da noção de sacrifício, justificada pela sua estrutura mais complexa e mais parecida com a da tradução, além de uma comparação dos efeitos discursivos com a noção de oração. A apresentação destes conceitos, permeada por considerações sobre a ideia de *mana*, nos ajudará em nossa comparação entre magia e tradução.

Outro ponto da antropologia da magia do qual não nos poderemos esquivar é a teoria, ou as teorias, do mito. De maneira simplificada, algum esquema mitológico sempre subjaz a qualquer prática social. E os mitos, assim como as línguas, afirma Lévi-Strauss na introdução das *Mitológicas*, podem ser reduzidos a estruturas elementares, que são tratadas, então, como universais. Ainda segundo o autor, não é possível determinar exata e inequivocamente toda a estrutura de um sistema mítico, pois isso demandaria um conhecimento diacrônico da cultura em questão que não é passível de ser obtido, nem desejável (LÉVI-STRAUSS, 2010, p. 21). Dada a importância de sua estrutura sempre mutável e a dificuldade de determinação do que é o mito propriamente dito, o autor chega a afirmar que a própria obra (as *Mitológicas*) é um mito, ou “de certo modo, o mito da mitologia” (LÉVI-STRAUSS, 2010, p. 31). Assim, as considerações do antropólogo servirão tanto para entendermos melhor o modo como as traduções funcionam dentro de uma sociedade, como também para entender o papel deste trabalho na atual conjuntura.

Ainda no campo da antropologia, faremos uso por fim da coletânea de textos *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia* (2013) de Eduardo Viveiros de Castro. Assim como fizemos com a noção de mito de Lévi-Strauss, o perspectivismo ameríndio apresentado por Viveiros de Castro nos servirá como base comparativa para extrair algumas conclusões importantes sobre a tradução. Ao contrário da obra levi-straussiana, no entanto, o perspectivismo não poderá ser integrado totalmente ao trabalho, devido a sua incompatibilidade com o resto do sistema apresentado. Será usado, portanto, mais como fonte de insights e como aparato crítico do pensamento europeu, como o autor o chama, e será apresentado em um segundo excursus.

A estrutura do trabalho se apresenta então de forma bastante simples e simétrica: são dois capítulos, sendo que o primeiro trata de aspectos exclusivos da tradução. Nele é apresentada inicialmente a teoria austiniana de linguagem, e como ela se desenvolve na linguística performativa de Robison. O objetivo deste capítulo é, portanto, desenvolver uma teoria que dê conta de mostrar o papel ativo do tradutor, como alguém que faz coisas no mundo e, aqui vale reiterar, de uma maneira diferente da simples constatação de que foi criado um enunciado antes inexistente. Outros autores da filosofia da linguagem serão

invocados, para demonstrar o papel ativamente criador da tradução e também seu papel social/político. Nesse primeiro momento não figuram os exemplos e métodos da antropologia, que aparecem apenas no segundo capítulo, em que é feita tanto a exposição dos aspectos sociológicos da magia, quanto sua comparação e análise simultânea com os aspectos tradutológicos desenvolvidos na primeira parte. Um primeiro e breve excuro prepara o leitor e faz a ponte entre os dois capítulos principais e um segundo apresenta o perspectivismo ameríndio e serve de crítica aos anteriores. Um terceiro capítulo (efetivamente o sexto) de conclusão resume os anteriores e discute os resultados obtidos. A eles.

2. DA TRADUÇÃO

O objetivo deste capítulo é mostrar como a tradução é capaz de fazer coisas no mundo e como, a partir de uma visada performativa da linguagem, ela se relaciona com seu original. Para atingir esta meta, começaremos do ponto de origem da noção de performativo: a série de conferências *How to Do Things With Words*, de J. L. Austin. Será feita também uma exposição da contraparte teórica dos enunciados performativos, a divisão ternária dos enunciados em locucionários, ilocucionários e perlocucionários, e de como essas duas teorias se relacionam. Em seguida, veremos como essa noção pode ser aplicada à tradução e à linguística no geral e como, do ponto de vista da filosofia da linguagem, altera-se o estatuto da tradução. Como já foi mencionado, Douglas Robinson será o ponto de apoio desta seção, mas se integrarão à análise, também, textos dos filósofos George Steiner e Barbara Cassin, entre outros. Esta última será de grande importância, também, no sentido de mostrar uma instância real em que o poder performativo da linguagem pode ser visto, configurando-se assim como uma contraparte de Jeane Favret-Saada, que será apresentada na segunda parte.

Antes, no entanto, de prosseguirmos com a teoria austiniana, cabe aqui uma definição mais concreta daquilo que consideramos ser a tradução. Essa definição bipartida se tornará mais clara ao longo da dissertação. Nós a entendemos, neste trabalho, em dois sentidos: em um primeiro, mais geral, ela é entendida como a repetição de qualquer discurso previamente produzido. Esse processo de repetição pode ou não estar vinculado a uma troca de língua, como também de meio (escrito, falado) e até de mídia. Nesse sentido, a narração de um jogo de futebol seria a tradução dos acontecimentos daquela partida para a língua falada, de maneira análoga à descrição de uma pintura. Seguindo esse esquema, a tradução adquire um significado muito abrangente e pode ser considerada (como veremos quando falarmos de Bakhtin) um fator constituinte de toda a linguagem, de qualquer discurso, pois, em grande medida, dizer é repetir.

Em um segundo sentido, mais restrito e mais alinhado com a ideia mais senso comum de tradução, ela é entendida como a reprodução de um texto (mais frequentemente escrito) em uma língua diferente daquela em que foi originalmente produzido. Esse processo é normalmente realizado por uma pessoa que emprega algumas técnicas para conseguir um resultado satisfatório de acordo com ela mesmo, com o seu público e com a pessoa que “contratou” o serviço. Costuma ser dividida em literária e não-literária, sendo que considera-se que a primeira permite um grau de liberdade maior do tradutor em relação ao uso de técnicas preconcebidas.

Essas duas definições serão usadas durante o trabalho. Nessa primeira seção será mais comum o uso da primeira, mais geral. No capítulo que tratamos da magia, a segunda definição será mais corrente. Onde houver dúvidas, aparecerá clarificação.

2.1 AUSTIN E O PERFORMATIVO

Austin começa sua série de conferências, muito modestamente, apontando para o fato de que a linguística, bem como a filosofia da linguagem, sempre teve a tendência de tratar os enunciados, todos eles, como coisas ditas sobre o mundo, ou seja, como descrições. Mesmo frases aparentemente não descritivas poderiam, por uma manobra simples, serem vistas como “constativas”², ou seja, que constatam um acontecimento no mundo. Austin então nos revela um outro tipo de enunciado existente. Um que, segundo ele, já havia sido vislumbrado por outras pessoas, como Kant, mas nunca antes descrito e teorizado. Austin o batiza de *performativo* e explica que ele: é um tipo de enunciado que não descreve nada no mundo; realiza uma ação que pode ser observada; e, portanto, não pode ser classificado como “verdadeiro” ou “falso”.

² “Quero uma xícara de café”, poderia ser transformada em “Declaro que quero uma xícara de café”, tornando-se assim, descritiva.

Ainda segundo ele, exatamente após o pronunciamento de um enunciado performativo as condições dos envolvidos alteram-se permanentemente, e não porque aquelas palavras desencadearam uma reação, mas porque efetivamente realizaram a mudança (ou fizeram parte da realização, no caso de um ritual). Um dos exemplos clássicos de Austin é, provavelmente, mais claro que explicações: um barco que acaba de sair de um estaleiro está pronto para sua primeira viagem, mas falta-lhe um nome; o dono da embarcação toma uma garrafa em suas mãos, quebra-a contra o casco do navio e pronuncia as palavras “I name this ship the *Queen Elizabeth*!” (AUSTIN, 1962, p. 5). A partir daquele exato momento, *Queen Elizabeth* é o nome daquele navio.

De fato, este enunciado, assim como outros dados como exemplo por Austin, não tem um valor de verdade. Não há como dizer se ele é verdadeiro ou falso. Em termos lógicos, não há como dizer “É verdade que eu batizo este navio de *Queen Elizabeth*”. É possível dizer “É verdade que eu batizei este navio de *Queen Elizabeth*”, mas esta mudança no tempo verbal da ação tira o caráter performativo do enunciado, que depende, segundo Austin, pelo menos nos casos do performativo explícito mais comum⁴, do tempo presente do indicativo. A veracidade deste segundo enunciado depende, no entanto, de que o primeiro, em algum momento tenha sido eficaz. Apenas para reiterar o que dissemos, citemos o texto austiniano:

In these examples it seems clear that to utter the sentence (in, of course, the appropriate circumstances) is not to *describe* my doing of what I should be said in so uttering to be doing or to state that I am doing it: it is to do it. None of the utterances cited is either true or false⁵. (AUSTIN, 1962, p. 6, grifo do autor, notas do autor suprimidas)

³ “Eu batizo este navio de Rainha Elizabeth!”

Todas as traduções apresentadas em notas são minhas.

⁴ Isto é, aqueles que começam com, ou incluem, uma expressão não ambígua como “eu aposto” ou “eu prometo”, expressão está que frequentemente dá nome ao ato (aposta e promessa, respectivamente) (AUSTIN, 1962, p. 32).

⁵ Nesses exemplos parece claro que, enunciar essas sentenças (nas circunstâncias apropriadas, é claro) não significa descrever a minha ação de fazer aquilo que faria quando dissesse que estava fazendo, ou de dizer que eu estou fazendo: é, de fato, fazer. Os enunciados citados não são nem verdadeiros, nem falsos.

Dessa forma, um enunciado desse tipo não pode ser adequadamente descrito como verdadeiro ou falso, já que não possui condições de verdade no mundo objetivo. Por isso, o momento seguinte na explicação de Austin é fornecer uma série de condições (mencionadas abaixo) para que o performativo possa ser considerado válido, ou, nos termos dele, “feliz” (*happy*). Vale a pena reproduzi-las aqui, da maneira como foram formuladas por Austin:

(A. 1) There must exist an accepted conventional procedure having a certain conventional effect, that procedure to include the uttering of certain words by certain persons in certain circumstances, and further,

(A. 2) the particular persons and circumstances in a given case must be appropriate for the invocation of the particular procedure invoked.

(B. 1) The procedure must be executed by all participants both correctly and

(B. 2) completely.

(Γ. 1) Where, as often, the procedure is designed for use by persons having certain thoughts or feelings, or for the inauguration of certain consequential conduct on the part of any participant, then a person participating in and so invoking the procedure must in fact have those thoughts or feelings, and the participants must intend so to conduct themselves, and further

(Γ. 2) must actually so conduct themselves subsequently (AUSTIN, 1962, p. 14-5)⁶

Em outras palavras, para que o performativo se complete, a pessoa que o profere deve ter a autoridade para isso (nenhuma outra pessoa poderia

⁶ (A. 1) Deve existir um procedimento convencional aceito, que tenha certo efeito convencional, esse procedimento incluindo a enunciação de certas palavras, por certas pessoas, em certas circunstâncias e, além disso,

(A. 1) essas pessoas e circunstâncias específicas, devem, em um caso particular, ser apropriadas para a invocação do procedimento específico invocado.

(B. 1) O procedimento deve ser executado por todos os participantes, tanto corretamente quanto

(B. 1) completamente

(Γ. 1) Quando, como acontece com frequência, um procedimento é projetado para o uso de pessoas possuindo certos pensamentos ou sentimentos, ou para a inauguração de certa conduta subsequente por parte de qualquer um dos participantes, então a pessoa participante que, portanto, está invocando o procedimento deve, de fato, possuir esses pensamentos ou sentimentos, e os participantes devem tencionar portar-se dessa maneira e, além disso

(Γ. 2) Devem, subsequentemente, realmente portar-se dessa maneira.

batizar o barco, a não ser o dono), todas as condições para o proferimento devem estar presentes (no caso de performativos que envolvem rituais, como a quebra da garrafa no exemplo do batismo do navio) e as outras pessoas devem se comportar de acordo com a ação realizada pelo performativo, ou seja, elas devem aceitar que os outros termos estavam de acordo (se ninguém nunca chamar o barco de *Queen Elizabeth*, o performativo terá sido infeliz⁷).

Ao lermos as condições de felicidade do performativo mencionadas acima devemos resistir à tentação de começar aqui mesmo a traçar os paralelos com o universo mágico e devemos nos ater à questão da tradução. Façamos, então, sobre as possibilidades de não cumprimento das regras de felicidade. Como os performativos não possuem condição de verdade, não podem ser verdadeiros ou falsos. Não podemos dizer que tenha mentido alguém que, ao realizar um performativo, falhe ao cumprir uma das seis exigências. Portanto, se alguém que não é o dono do navio tenta batizá-lo de *Queen Elizabeth*, não diremos que ele mentiu ao dizer “eu batizo”, mas sim que ele não foi feliz, que não obteve sucesso, ou, novamente nos termos de Austin, que sua ação foi nula (“void”) (AUSTIN, 1962, p.11).

Cada uma das condições, quando contrariada, provoca um tipo de nulidade diferente no performativo, e Austin em sua meticulosidade dá nomes a todos eles e nos informa que não há uma regra que diga que apenas uma das exigências possa ser violada de cada vez. Em primeiro lugar, devemos entender, junto com o autor, que não cumprir as regras dos tipos A e B, é diferente de descumprir as do tipo Γ (o que explica a escolha do alfabeto diferenciado). Para entender:

If we offend against any of the former rules (A's or B's) —that is if we, say, utter the formula incorrectly, or if, say, we are not in a position to do the act because we are, say, married already, or it is the purser and not the captain who is conducting the ceremony, then the act in question, e.g. marrying, is not successfully performed at all, does not come off, is not achieved. Whereas in the two Γ 's the act is achieved, although to achieve it in such circumstances, as when we are, say, insincere, is an abuse of the procedure. Thus, when I say 'I promise'

⁷ No caso em que as pessoas inventassem um apelido para o barco, a felicidade ainda estaria garantida desde que as pessoas soubessem que se trata apenas de um apelido.

and have no intention of keeping it, I have promised but⁸... (AUSTIN, 1962, p. 15-6)

Nota-se no fim deste trecho que nem mesmo Austin tinha certeza do que queria dizer, para a sua teoria, o ato de prometer e não cumprir, ou, como ele diz, abusar do procedimento. Outra possibilidade problemática para ele é a do casamento que ocorre em uma peça de teatro. Houve de fato um casamento? O “sacerdote” que declarou os noivos marido e mulher realizou algum ato no mundo? Esse tipo de performativo realizado fora da esfera normal do discurso é chamado por Austin de parasítico (AUSTIN, 1962, p.22) e não nos ocuparemos mais dele agora, por ser este um ponto muito importante na teoria de Robinson. Chegaremos lá, portanto, um pouco mais tarde.

Seguindo adiante, Austin começa a diferenciar os tipos de performativo, explicando que aqueles com os quais havia trabalhado até o momento (“eu batizo”, “eu aposto”) são bastante claros e podem, portanto, ser chamados de “explicit” (explícitos), mas que eles são uma minoria no mundo dos performativos, sendo os outros chamados de “implicit” (implícitos) (AUSTIN, 1962, p. 32).

Austin chama então a atenção para enunciados que a princípio podem não parecer performativos, mas que atendem à regra básica de realizar algo no mundo. Dessa forma “There is a bull in the field”⁹ pode tanto ser uma simples constatação como um aviso. Um aviso para que outra pessoa não vá àquele lugar qualifica a ação de “avisar”, que se classifica agora como um performativo, por ter como objetivo não o fornecimento de uma informação, mas a alteração de uma situação no mundo: neste caso, o comportamento do interlocutor.

⁸ Se nós falharmos em obedecer qualquer uma das primeiras regras (A's ou B's) - isto é, se nós, por exemplo, enunciarmos a fórmula incorretamente, ou se, digamos, nós não estamos na posição de realizar o ato, porque, digamos, já estamos casados, ou se é o comissário e não o capitão conduzindo a cerimônia, então o ato em questão, e.g. um casamento, não foi "performado" com sucesso, não foi terminado, não foi alcançado. Enquanto que nos dois Γ's o ato é alcançado, ainda que alcançá-lo em tais circunstâncias, como quando somos, digamos, insinceros, seja um abuso do procedimento. Assim, se eu digo 'Eu prometo' e não tenho intenção de cumprir, eu prometi, mas...

⁹ Tem um touro nesse campo.

Esse problema em definir com exatidão quais enunciados são performativos e quais definitivamente não são acaba figurando-se para Austin cada vez mais insolúvel, já que ele percebe que na raiz do performativo está a noção de intenção e os humanos, esses seres dotados de vontade própria e extremamente sexualizados, poderíamos dizer, não são capazes de fornecer informações da maneira como um computador faz, isto é, na forma de zero ou um, de maneira lógica e inocente. Todos os enunciados têm uma força intencional subjacente.

Admitindo que essa dificuldade seria intransponível, ele decide abandonar tudo o que havia construído em torno da noção de performatividade para iniciar uma teoria mais abrangente, que desse conta de todos os enunciados e ainda assim pudesse ser usada para mostrar a capacidade eles têm de fazer coisas no mundo. Para tanto ele elabora três conceitos complementares entre si: os atos locucionários, ilocucionários e perlocucionários (AUSTIN, 1962, p. 94-107).

Segundo esse modelo, um enunciado bem formado, dentro de um contexto, carrega necessariamente essas três forças, ou realiza esses três atos. Para começar do mais simples para o mais complexo, pode-se dizer que os atos locucionários são as palavras do enunciado em si, o seu significado constativo. Austin faz ainda uma subdivisão dentro desse tipo de ato, que não é necessariamente essencial para o resto da teoria, mas ajuda a excluir do modelo realizações linguísticas um tanto controversas. Nesse esquema, o “ato fonético” seria o enunciado considerado como uma sequência de sons produzidos por um falante, o “ato fático” passa a existir no momento em que aqueles sons, encadeados daquela maneira fazem parte do vocabulário de uma língua, e o “ato rético” se institui quando há efetivamente uma organização destes vocábulos com algum significado e referência, formando assim o ato locucionário.

O ato ilocucionário, por sua vez, seria a força que os atos locucionários carregam. Por exemplo, se uma pessoa diz “Era melhor fechar aquela porta”, mas com um tom de ordem, esta será a força ilocucionária que o enunciado carregará: a de uma ordem. Essa força pode estar mais ou menos explícita

dentro do enunciado. Assim, “Feche a porta” e “Como está frio aqui” são versões que executam esse ato, respectivamente, com mais e menos clareza do que no primeiro exemplo. Essa possibilidade de inexatidão, de indeterminabilidade do ato ilocucionário é justamente o que torna necessária a introdução do perlocucionário e, também, o que torna a linguagem tão dinâmica, como veremos logo mais quando chegarmos à leitura que Robinson faz de Paul Grice.

Se esses discursos serão encarados como uma ordem pelo ouvinte e, principalmente, se essa ordem terá o efeito pretendido, ou seja, ser obedecida¹⁰ (no caso, o ouvinte fechar a porta), isso já faz parte do efeito perlocucionário. Este ato não está mais na esfera de alcance de quem proferiu o performativo, e seu sucesso, sua felicidade, pode ser verificado apenas no mundo. Em caso de falha, somente um novo discurso proferido, com uma nova iteração do ato ilocucionário, quem sabe agora reforçado, poderá pressionar o interlocutor a uma nova interpretação, o que poderá ou não gerar um efeito perlocucionário diferente¹¹. Assim, enquanto os atos ilocucionários pertencem sempre ao indivíduo, os efeitos perlocucionários, na medida em que provém dos interlocutores, só são individuais circunstancialmente, isto é, quando calham de serem produzidos em uma pessoa só (caso infrequente no campo da tradução).

Portanto, para o tipo de análise que propomos da tradução, daquilo que vimos até aqui, o perlocucionário é a noção mais importante já que tira do indivíduo produtor a prerrogativa de dizer qual o resultado de uma tradução. É somente na observação dos efeitos perlocucionários daquele discurso que se poderá inferir o que de fato ele fez, e quais escolhas poderiam ter sido feitas (novos atos ilocucionários) para que outros efeitos fossem atingidos. Num movimento que aparecerá com frequência neste trabalho, a eficácia dos discursos será inferida a partir da esfera social, não da individual.

¹⁰ Porque mesmo a versão mais explícita, “Feche a porta”, não é garantia de que seja entendida como tal, nem de obediência.

¹¹ Isso é consequência, também, de uma característica importante da linguagem, que é a impossibilidade de se apagar a palavra lançada. Ela pode, no máximo, ser rasurada (“não foi isso que eu quis dizer”, “ou melhor”).

O restante das palestras de Austin é dedicado a explicar melhor os três tipos de atos e até a integrá-los à oposição inicial entre performativo e constativo. Com efeito (e ao contrário do que os ele nos levava a acreditar quando se “desfizera” das primeiras palestras do ciclo), Austin não abandona seus primeiros achados, ele elabora uma correspondência – válida para todos os enunciados por ele considerados – entre a primeira oposição binária e a segunda, mais madura e ternária, que nos será muito útil nas páginas a seguir, pois não nos filiaremos a uma delas exclusivamente. A relação entre os dois modelos é representada pelo próprio autor da seguinte maneira:

(1) Happiness/unhappiness dimension,

(1a) An illocutionary force,

(2) Truth/falsehood dimension,

(2a) A locutionary meaning (sense and reference)¹². (AUSTIN, 1962, p. 147)

O ato perlocucionário está fora do esquema acima, mas isso não quer dizer que ele está sendo colocado para fora da teoria geral dos atos de fala. Ele apenas não encontra correspondência na distinção performativo/constativo. Na verdade, desviando um pouco do esquema acima, acreditamos que a dimensão de felicidade/infelicidade encontra seu correspondente não apenas na força ilocucionária, mas na passagem da ilocução para a perlocução, isto é, na comparação dos dois efeitos. Os pensadores posteriores a Austin tendem a escolher um dos dois modelos (o binário ou o ternário) criados por ele e criticar o outro. Sigamos adiante e vejamos qual será o caminho escolhido por Robinson.

¹² (1) Dimensão de felicidade/infelicidade

(1a) Uma força ilocucionária

(2) Dimensão de verdade/falsidade

(2a) Um significado locucionário (sentido e referência)

2.2 DOUGLAS ROBINSON E A LINGUÍSTICA PERFORMATIVA

Como vimos, Austin aponta para uma lacuna no pensamento contemporâneo sobre a linguagem, no sentido de mostrar que ele não havia sido capaz de observar uma característica muito importante da linguagem que, como já sabemos, é a de realizar atos no mundo, ou seja, a performatividade. Robinson, em seu *Performative Linguistics: Speaking and Translating as Doing Things With Words* (2003), resgata esse pensamento e leva-o adiante. Para ele, praticamente todos os ramos da linguística sofrem de um mesmo problema, que é olhar para a linguagem como um objeto estático, passível de ser descrito e analisado como tal. Segundo ele, a linguística constativa, nos seus termos, ignora a vivacidade da língua, as suas transformações e mudanças.

Ele não relega todas as conquistas dessa linguística ao lixo. Entende que ela construiu ferramentas de análise muito úteis e que, portanto, tem seu lugar dentro do mundo acadêmico. Ainda assim, o seu interesse é na linguística performativa, que (curiosa e não inocentemente) ele mesmo está tentando desenvolver, uma linguística que tem muito a dizer sobre o comportamento das línguas e como estas podem ser vistas como atos: daí seu interesse no trabalho de pensadores como Austin.

Tendo isso em mente, o trabalho de Robinson em seu livro consiste em juntar conceitos interessantes de vários autores e uni-los sob uma bandeira, a da linguística performativa e, em seguida, ver o que ela é capaz de fazer quando aplicada à tradução. Esta, desde início o início do livro, já é mostrada como uma atividade controversa, já que foge, pelo menos à primeira vista, a uma das principais regras de Austin para os enunciados performativos: a de que eles estão sempre em primeira pessoa, pois uma pessoa não pode realizar ações por outra.

O primeiro teórico convocado por Douglas Robinson é Jacques Derrida e dele é resgatada a noção de iterabilidade. A iterabilidade consiste na capacidade que os atos de linguagem têm de serem repetidos ao longo do

tempo. Muito mais uma característica constitutiva do que uma capacidade, podemos entender a iterabilidade como o fato de que de alguma forma, tudo aquilo que enunciamos, já foi dito. Esta asserção ficará mais clara, logo mais, quando falarmos de Bakhtin, então, por enquanto, vamos entendê-la como a constatação de que tudo que dizemos, nós dizemos porque ouvimos outra pessoa dizer antes de nós. Tal afirmativa pode nos levar a pensar que não somos capazes de inventar enunciados novos, mas na verdade o que deve ser compreendido é que a língua, entendida como um inventário de enunciados, ou de possibilidades combinatórias já preexiste a nossas enunciações.

Mas, como é de se esperar, não é possível reproduzir com 100% de fidelidade todas as condições em que um enunciado foi dito, o que faz com que cada repetição traga uma pequena alteração. Essas alterações (conscientes ou não, como veremos) são justamente o fator transformador das línguas e, portanto, inerentes a elas. Uma consequência disso, é que os performativos “parasíticos”, primeiro definidos por Austin como enunciados que não se encaixavam com perfeição nas leis formuladas por ele, deixem de ser exceção e passem a ser a regra. Nas palavras de Robinson:

“It is the mutability of language in repetition, difference in the repetition of the same. It is the fact that whenever we repeat something, we change it; whenever we restate something, we reperform it¹³.”
(ROBINSON, 2003, p. 63)

Robinson não deixa de notar que as ideias derridianas são muito parecidas com as de Bakhtin, que escreveu, de fato, muito tempo antes de Derrida. Ele dedica, portanto, o sétimo capítulo do *Performative Linguistics* ao autor russo. Assim como Austin, Bakhtin não via propósito em analisar a linguagem de uma maneira constativa. Justamente por isso ele não se interessava por frases soltas, mas por enunciados, frases ou palavras que fossem ditas por alguém, para alguém. De acordo com Robinson, o conceito

¹³ “É a mutabilidade da língua na repetição, a diferença na repetição do mesmo. É o fato de que sempre que repetimos alguma coisa, nós a alteramos; sempre que redizemos alguma coisa, nós a ‘reperformamos’”.

chave é o de “endereçamento” (“addressivity”) (ROBINSON, 2003, p. 104), que é a característica constitutiva do enunciado.

“Thus, addressivity, the quality of turning to someone, is a constitutive feature of the utterance; without it the utterance does not and cannot exist. The various typical forms this addressivity assumes are constitutive, definitive features of various speech genres”¹⁴ (BAKHTIN, 1986, p. 99, *apud* ROBINSON, 2003, p. 104)

Assim, “endereçamento” é a característica de “virar-se para alguém”, ou seja, num sentido metafórico, de ter um alvo, alguém para quem dizer algo. Dessa forma, o enunciado distingue-se da linguagem, que é apenas um repositório de palavras e expressões, um mero catálogo que, no fundo, nem existe enquanto não é colocado em movimento, enquanto não é enunciado.

Ainda de acordo com Robinson, citando Bakhtin,

*Language as a medium of social exchange is constituted dialogically. Language does not exist in the abstract formal state of pure stability imagined by constative linguists – what Saussure called *la langue*. Language does not even exist in the form Saussure called *la parole*, “speech” as the excluded other of constative linguistics. (...) Language is dialogue. It exists only in and through dialogue. Without dialogical encounters there is no language; there are only sounds and marks, abstract signs lacking all interactive human performativity, directedness, intentionality¹⁵. (ROBINSON, 2003, p. 102-3, grifos do autor)*

Desse ponto de vista, não há a possibilidade de um enunciado que tenha apenas força locucionária. Ou ele também é um ato ilocucionário ou nem

¹⁴ “Assim, endereçamento, a característica de se virar para alguém, é um aspecto constitutivo do discurso; sem ele o discurso não existe, e nem poderia. As várias formas típicas que esse endereçamento assume são características constitutivas e definidoras dos vários gêneros de fala.”

¹⁵ “A linguagem como meio de troca social é constituída dialogicamente. A linguagem não existe no estado abstrato formal de estabilidade pura imaginado pelos linguistas constativos - o que Saussure chamava de *la langue*. A linguagem não existe nem mesmo na forma que Saussure chamava de *la parole*, “a fala”, como o outro excluído da linguística constativa. (...) A língua é diálogo. Ela existe apenas no diálogo e através dele. Sem encontros dialógicos não há língua; existem apenas sons e marcas, sinais abstratos totalmente desprovidos de performatividade, da intencionalidade e do direcionamento interativo dos humanos.”

mesmo existe, é apenas uma entrada de dicionário. E o “endereçamento” bakhtiniano pressupõe também um efeito perlocucionário. Se quando dizemos algo, dizemos para alguém, nosso interlocutor não pode escapar de “sofrer” um efeito perlocucionário. Se este corresponde ao ilocucionário do enunciado original, ou não, isto não diminui, de forma alguma, seu caráter de enunciado.

Outra característica fundamental dos enunciados para toda a teoria de Bakhtin, como bem observa Robinson, é a do dialogismo. É a ideia de que *“Every element of language comes to us dialogically, through actual dialogical exchanges, and remains saturated with the voices of its past users”*¹⁶ (ROBINSON, 2003, p. 104, itálico do autor). Ou seja, tudo aquilo que somos capazes de enunciar vem impregnado de tudo aquilo que já foi enunciado antes, tudo aquilo que ouvimos antes é, portanto, também carregado de tudo aquilo que as outras pessoas ouviram antes, formando assim uma rede gigantesca de influências linguísticas, de que participam todos os falantes. Uma imagem, de fato, bastante poderosa.

No fundo, isso quer dizer que tudo que dizemos é uma repetição daquilo que já foi dito. No entanto, de acordo com Robinson, assim como Derrida e Bakhtin notam e o Pierre Menard de Borges comprova, a reprodução completamente fiel é impossível, mesmo que seja pretendida. Aproveitando a menção a Borges, o conto *A Biblioteca de Babel* mostra-se útil na compreensão da característica das línguas de serem ao mesmo tempo estáveis e instáveis, mutáveis e imutáveis. O conto fala de uma biblioteca em que se encontra toda a produção da humanidade, até mesmo dos livros que ainda estão por vir. No entanto, essa biblioteca está sempre crescendo, ou seja, tudo que podemos dizer já foi dito, mas as infinitas possibilidades de recombinação dos elementos (morfológicos, sintáticos, ou o que quer que seja) garantem a permanente renovação deste sistema.

Para explicar como essas mudanças ocorrem em cada repetição, Robinson chama a atenção para uma teoria aperfeiçoada por ele mesmo, em obras anteriores: os “somatic markers”, ou marcadores somáticos. Ela explica,

¹⁶ “Todos os elementos da língua chegam até nós dialogicamente, por trocas dialógicas reais, e continuam saturados com as vozes de seus usuários anteriores.”

por exemplo, o que para ele é um problema em Bakhtin, que é o fato de que as palavras não são capazes de transmitir, ou de lembrar nada, como proposto pelo dialogismo, mas são as pessoas que lembram, são elas que repetem, que re-enunciam. Com efeito, “What we need to explain this ‘word memory’, which I agree is crucial for a performative understanding of language change *and* language stability, is the somatic theory¹⁷” (ROBINSON, 2003, p. 105, grifo do autor).

Continuando com os marcadores somáticos, para ele, a apropriação que as pessoas fazem das realizações da língua com que entram em contato – e que, como já vimos, serão mais tarde reiteradas – não são internalizadas de maneira completamente objetiva. Elas recebem esses marcadores, ou seja, etiquetas que adicionam uma carga de reação fisiológica aos enunciados. Essas cargas alteram o modo como os atos de fala serão mais tarde reiterados, muitas vezes radicalmente. Da mesma forma, esses marcadores não são inatos. Eles são construídos socialmente, seguindo uma tendência geral de evitar a dor e o sofrimento e procurar por satisfação em potencial (ROBINSON, 2003, p. 76).

Novamente, Bakhtin tem uma noção parecida com essa, chamada tonalização (“tonalization”). Diz Robinson, “After all, we tonalize words with our bodies – our vocal chords, our lungs, our gestures, etc. We feel tonalization in other people’s dialogical utterances with our bodies. Tonalization is a thoroughly somatic activity¹⁸” (ROBINSON, 2003, p. 105).

Robinson convoca, então, o que para ele é o segundo grande teórico que dá base para a sua linguística performativa: Paul Grice, contemporâneo e colega de Austin. A contribuição de Grice para o modelo é o chamado “Cooperative Principle”, ou Princípio Cooperativo. Segundo esse princípio, todas as pessoas trazem para situações de diálogo a assunção de que o interlocutor irá cooperar para que a situação se desenrole de maneira perfeita. Esses comportamentos ideais foram sintetizados por Grice na forma de

¹⁷ “O que nós precisamos para explicar essa ‘memória da palavra’, que eu concordo que seja crucial para um entendimento performativo das alterações e da estabilidade da linguagem, é uma teoria somática.”

¹⁸ “Afinal, nós tonalizamos palavras com nossos corpos – nossas cordas vocais, nossos pulmões, nossos gestos, etc. Nós sentimos a tonalização nos discursos dialógicos das outras pessoas com nossos corpos. A tonalização é uma atividade completamente somática.”

máximas, como “Seja Relevante” e “Evite a ambiguidade”, entre várias outras. O interessante é que Grice não exclui do seu modelo situações em que as máximas são ignoradas (“flouted”). Para ele, e para Robinson, é aí que a situação fica interessante, pois são os desvios das máximas que tornam a linguagem tão dinâmica. É ao ignorar essas máximas que superamos o problema da estabilidade suprema da língua, isto é, sua suposta impossibilidade de gerar novos enunciados, de ser um inventário imutável, uma eterna repetição de tudo que já foi dito.

Para Bakhtin, ainda que ele não se refira especificamente a marcadores somáticos, as reações fisiológicas que regulam as interações, que controlam os usos das palavras em diferentes enunciados, nunca estão perfeitamente calibradas, “they are channeled in and by and through specific speech acts, specific communicative situations, specific dialogues¹⁹ (...)” (ROBINSON, 2003, p. 105). Ou seja, são rearranjadas em cada situação, de acordo com o contexto.

And what is stored for each word and each group of words in each language user’s memory is a cluster of somatic markers inherited from past usages, past experiences of the word’s use, experiences that are by definition saturated with both the regulatory tonalizations of the community and the idiosyncratic tonalizations of individual users²⁰. (ROBINSON, 2003, p. 105)

Quando uma máxima griceana é desprezada (quando uma metáfora é pronunciada, por exemplo), o ouvinte deve fazer um “interpretive leap” (salto de interpretação) para entender o que está ocorrendo, mas o sucesso dessa operação não é garantido e, nesse sentido, a linguagem é interessante, como dissemos, por sua impossibilidade de substituir enunciados como numa linha de computador; ela pode no máximo rasurá-los.

¹⁹ “elas são canalizadas em, por e através de atos de fala específicos, situações comunicativas específicas, diálogos específicos (...)”

²⁰ “E o que está armazenado na memória de cada usuário da língua, para cada palavra e cada grupo de palavras é um agrupamento de marcadores somáticos herdado dos usos anteriores, das experiências prévias de uso das palavras, experiências que estão, por definição, saturadas tanto das tonalizações regulatórias da comunidade, quanto das idiossincráticas dos usuários individuais.”

Robinson nota, no entanto, que essas máximas não são universais. Na verdade, cada indivíduo terá suas próprias máximas, construídas a partir dos marcadores somáticos que definem o que “é certo”, sempre dentro de um contexto social determinado.

As máximas griceanas são, a todo momento, inconscientemente ignoradas, e esta é uma condição inerente de qualquer diálogo (entendido aqui no sentido mais estrito de interação conversacional). Mas elas também podem ser ignoradas de forma consciente, justamente para provocar no interlocutor uma reação diferenciada²¹. De maneira análoga, para Bakhtin, é interessante o caso em que os falantes não tentam suprimir ou esconder o dialogismo interno da língua, “but rather seek to manipulate it to their own ends”²² (ROBINSON, 2003, p. 108). Esse discurso manipulado é chamado de “double-voiced discourse” (“duplamente acentuado”) e divide-se em duas categorias:

once into “passive” and “active” double-voiced discourse, the former again into “unidirectional” and “varidirectional” passive double-voiced discourse. Passive double-voiced discourse arises when the represented voice has no power to inflect the voice of the author or speaker, is passive with respect to the author or speaker who is “using” it for his or her own purposes; in active double voiced discourse there is an overt conflict between the two voices, and the “other” voice (the represented one) threatens to seize control from the author or speaker²³. (ROBINSON, 2003, p. 108)

Segundo Robinson, o discurso duplamente acentuado ativo é importante, pois o conceito explica “the particular coming together of two voices

²¹ Robinson elabora uma extensa rede de implicaturas e possibilidades de infringir as máximas a partir de um suposto diálogo entre uma filha e um pai: “- Dad, I’ve been thinking, I’d like to move out of the house. – Go right ahead, drive another nail into your mother’s coffin.” (ROBINSON, 2003, p. 145) (- Pai, estive pensando, eu gostaria de sair de casa. – Vá em frente, coloque outro prego no caixão da sua mãe). O enunciado do pai é mais passível de múltiplas interpretações que o da filha. Ainda assim, é possível extrair dela algumas possibilidades de efeitos ilocucionários, principalmente levando em conta fatores como prosódia e contexto.

²² “mas sim procuram manipulá-lo para seus próprios fins.”

²³ “primeiro em discurso duplamente acentuado ‘passivo’ e ‘ativo’, e aquele novamente em discurso duplamente acentuado passivo ‘unidirecional’ e ‘multidirecional’. O discurso duplamente acentuado passivo surge quando a voz representada não tem nenhuma possibilidade de alterar a voz do autor ou do falante, é passivo no que diz respeito ao autor ou falante que a está ‘usando’ para seus propósitos; no discurso duplamente acentuado ativo há um conflito manifesto entre as duas vozes, e a voz do “outro” (a representada) ameaça tomar o controle do autor ou falante.”

in translation²⁴” (ROBINSON, 2003, p. 108). Ainda segundo o autor, isto é especialmente verdade no caso do tradutor que admira e apoia a voz do autor original e, nesse caso, gostaria de transmiti-la com o mínimo possível de modificações. Pode ser que isso seja verdade, mas, como estamos vendo, é de fato impossível escapar da influência do original (assim como de todos os outros enunciados somaticamente internalizados), a não ser que se corra o risco de que o novo texto não seja considerado uma tradução²⁵.

Segundo esse modelo, então, o discurso duplamente acentuado passivo é o estado normal dos enunciados, é como todos eles são realizados em situações normais, ou seja, uma mistura passiva da voz de quem está falando somada a todas as vozes por ele internalizadas no passado. Já os discursos duplamente acentuados ativos são as formas mediadas, conscientemente controladas, como a produção literária, ou, mais interessante para nós, a tradução.

Robinson chama essa reflexão interna, essa influência que os enunciados exercem nos falantes, ou a que os falantes exercem nos enunciados de ato ou implicatura metalocucionária, complementando assim, a divisão ternária de Austin. Nas palavras dele:

Where those three [locucionário, ilocucionário e perlocucionário] work within existing game-rules, by whatever “maxims” each individual interpretive community has programmed its members with, metalocutionary implicature would be an explorative (interpretive or intentional) act that precipitates a metaunderstanding of the game you’re already engaged in playing according to rules you don’t even know you know²⁶. (ROBINSON, 2003, 152)

²⁴ “o singular encontro de duas vozes na tradução”

²⁵ Uma tradução de Shakespeare, por exemplo, que transporte a cena e os personagens para a São Paulo atual pode sofrer esse tipo de crítica, i.e., a de que as marcas do original foram apagadas em tal nível que não é mais possível reconhecê-la como uma adaptação de tal obra shakespeariana. Tentaremos mostrar que esse tipo de crítica é válido do ponto de vista mercadológico (é possível vender este livro como uma tradução de Shakespeare?), mas não do acadêmico (cf. nota 141).

²⁶ “Enquanto aqueles três [locucionário, ilocucionário e perlocucionário] funcionam circunscritos por regras existentes, e sob quaisquer “máximas” com as quais a comunidade interpretativa dos indivíduos os programaram, a implicatura metalocucionária seria um ato exploratório (interpretativo ou intencional), que precipita um metaentendimento do jogo em que já se está engajado, e que funciona de acordo com regras que nem mesmo se conhece.”

O ato, a implicatura, ou a reflexão metalocucionária é, portanto, um ato consciente realizado pelo falante, ao analisar as forças ilocucionárias e principalmente os possíveis resultados perlocucionários que seus enunciados produziram no seu interlocutor, com vistas a reelaborar suas estratégias dialógicas. Como Robinson aponta, a própria teorização de Grice sobre as máximas conversacionais (que, afinal, não existem na forma de leis escritas, mas sim de abstrações teóricas, por mais acuradas que possam ser) e sobre a possibilidade de elas serem ignoradas já é uma reflexão metalocucionária (ROBINSON, 2003, 152).

Conjugando esta atitude metalocucionária (se é que podemos chamá-la assim) com o dialogismo bakhtiniano, chegamos a uma noção de linguagem como ato performativo essencialmente social. Isso porque nossas reflexões acerca dos enunciados (metalocuições) são passadas à frente (dialogizadas). Nós nos tornamos, então, responsáveis, inclusive do ponto de vista político, por aquilo que falamos, pelas alterações que provocamos na língua. Pois afinal realizamos ações dentro da linguagem, através dela mesma. A língua torna-se performativa até mesmo em relação a si própria. Robinson enxerga esse caráter político, principalmente na noção derridiana de iteração:

This political iteration of Derrida's concept of iterability suggests that all conversation involves not merely tactical maneuvers within shared game rules, but also strategic maneuvers designed to reshape the game rules, to play the game by new rules. These new rules may be developed, advanced, and imposed (partially, tentatively, more or less successfully) on other speakers by a single speaker in rebellion against her or his collective conditioning, or by a group of speakers in search of a new (or constantly changing) group identity, a new (fresh, unfamiliar, "spontaneous") foundation for group solidarity²⁷. (ROBINSON, 2003, 153)

²⁷ "Essa iteração política do conceito derridiano de iterabilidade sugere que toda conversação envolve não somente manobras táticas circunscritas em regras compartilhadas, mas também de manobras estratégicas projetadas para remodelar as regras do jogo, para jogar o jogo sob novas regras. Essas novas regras podem ser desenvolvidas, melhoradas e impostas (parcialmente, tentativamente e com ou mais ou menos sucesso) a outros falantes por um único falante em rebelião contra seu condicionamento coletivo, ou por um grupo de falantes em busca de uma identidade nova (ou em constante mudança), de uma nova (fresca, pouco familiar, "espontânea") fundação para a solidariedade coletiva."

Voltaremos à questão social do performativo na próxima seção, quando entrarmos na teoria da filósofa Barbara Cassin. Quanto a Robinson, falaremos mais sobre ele na conclusão deste capítulo, quando repassaremos os dados reunidos até agora e apresentaremos o modelo completo da tradução a que chegamos.

Por enquanto, apenas tentemos entender como a tradução se encaixa no esquema geral esboçado até aqui: em primeiro lugar, ela deixou de ser uma mera reprodução de atos de fala, simplesmente porque atos de fala não podem ser reproduzidos. Cada nova enunciação traz novas forças ilocucionárias, perlocucionárias e, como é enfatizado pelo autor, metalocucionárias, ou seja, que nós mesmos produzimos sobre a linguagem. Há ainda o fato de que, assim como o autor original, o tradutor tem seu próprio conjunto de máximas que podem e devem ser ignoradas quando a necessidade surgir, e a condição inerente desse processo é que esse desvio pode escapar ao entendimento do interlocutor. Para Robinson, as traduções são atos de fala tão legítimos quanto os originais a partir das quais foram criadas. Assim, podemos imaginar os tradutores como

ethical agents actually *implicating* things in their translations, flouting maxims and being strategically uncooperative, in the service of a translational ethics larger and more politically aware and responsible than merely that of (constative) representational accuracy²⁸. (ROBINSON, 2003, 153, grifo do autor)

Isso quer dizer que se todas as pessoas agem politicamente quando fazem reflexões metalocucionárias sobre a linguagem, mais importante ainda é o papel do tradutor, que do ponto de vista de Bakhtin, produz um discurso duplamente acentuado ativo, ou seja, está consciente do caráter dialógico de seus enunciados e, principalmente, consciente do papel da influência que esses enunciados projetam no futuro de uma determinada língua. A responsabilidade do tradutor, a partir dessa visada, começa a ir muito além de

²⁸ “agentes éticos efetivamente implicando coisas em suas traduções, ignorando máximas e sendo estrategicamente não cooperativos, a serviço de uma ética tradutória mais abrangente e mais politicamente consciente e responsável do que aquela da fidelidade representacional (constativa).”

uma simples exigência de fidelidade. Traduzir metalocucionariamente é, nesse sentido, inevitável²⁹.

2.3 CASSIN E O PERFORMATIVO PAGÃO

A filósofa Barbara Cassin em seu livro *O Efeito Sofístico*, faz uma recuperação histórica da sofística dando especial atenção a aspectos de linguagem. Ela mostra, através de uma extensa análise de textos remanescentes do sofista Górgias, que este já havia descrito o poder transformador da linguagem e a capacidade que ela tem de realizar coisas no mundo. Para Cassin, no entanto, essas descobertas foram ofuscadas pela supremacia de Platão e Aristóteles, que passaram a ser os grandes precursores da filosofia Ocidental, apenas para serem reexploradas novamente por Austin, que aparentemente não tinha conhecimento do trabalho do sofista. Começamos, junto com ela então, falando sobre a distinção inicial, encontrada na Grécia antiga:

the primal scene Parmenides / Gorgias, where we understand the distinction between “faithful-discourse” (truly reporting things), and “efficacious discourse” (doing things for real): ontology-phenomenology on the one hand, logology on the other³⁰. (CASSIN, 2009)

²⁹ What I recommend instead is a highly local and individuated radicalization process, arising inductively and experimentally out of very specific translation jobs, reacting metalocutionarily to the paradoxes that beset all translation, and taking whatever resistant or dissident or even self-protective form the translator feels comfortable undertaking. (O que eu recomendo, em vez disso, é um processo de radicalização altamente local e individualizado, que surja indutivamente e experimentalmente de projetos de tradução bem específicos. Reagir metalocucionariamente aos paradoxos que assolam toda a tradução e aceitar qualquer forma resistente, dissidente, e até restrigente, que o tradutor se sinta confortável para empreender.) (ROBINSON, 2003, p. 157)

³⁰ “a cena original Parmênides/Górgias, na qual compreendemos a distinção entre ‘discurso fiel’ (reportar coisas com verdade), e ‘discurso eficaz’ (realmente fazer coisas): ontologia-fenomenologia de um lado, logologia do outro.”

A distinção apresentada é justamente a clássica entre sofistas e filósofos. Enquanto aqueles falam pelo prazer de falar, para apenas convencer, e não tem compromisso com a verdade, estes discursam para encontrar a verdade, que é boa e bela. Mas, mais ainda, aqueles fazem coisas no mundo, o seu discurso é eficaz, já que convence; estes, por outro lado, estão preocupados com a ontologia, com a essência das coisas, com a sua análise constativa, para colocarmos em termos já mais familiares. Robinson também menciona os filósofos gregos como fonte da “constatividade” que domina o pensamento ocidental. Para ele, a palavra entendida como mero veículo da verdade, como mera fonte de informação é o que possibilitou o surgimento do Deus que cria através da palavra, ou do Deus que é a palavra, e, conseqüentemente, a cristandade.

The idea that language is fundamentally communicative or informative - message-bearing, constative - was first formulated by Plato, and through Plato became integral to Christian theology, and thus to that thousand-year period from, roughly, Augustine to Port Royal that was foundational for modern Western linguistics. (...) Without the linguistics of information, of communication, of reliably borne messages, there could be no theology; without platonic Christian theology as God's Logos, as the secure stable container of God's message to humans, there could be no constative linguistics. From the very start mainstream Western linguistics is normatively constative, wrapped up with “communication” with the hegemonic transmission of information from point A to point B³¹. (ROBINSON, 2005, p. 29-30)

O modelo da performance sofística para Cassin é a *epidêixis*, que segundo ela é uma espécie de palestra (“lecture”), “performance”, no sentido mais artístico, ou ainda “the art of showing ‘before’ and of showing ‘as well’”, according to the two main senses of the prefix. In this *epi*, performance and

³¹ “A ideia de que a língua é fundamentalmente comunicativa e informativa - portadora de mensagens, constativa - foi primeiramente formulada por Platão, e através dele se tornou constituidora da teologia cristã, e conseqüentemente do período de dois mil anos, aproximadamente de Santo Agostinho a Porto Real, que foi crucial para a fundação da linguística ocidental. (...) sem a linguística da informação, da comunicação, das mensagens confiavelmente transportadas, não haveria nenhuma teologia; sem a teologia platônica cristã como a Palavra de Deus, como o contêiner estável e seguro da mensagem de Deus para os humanos, não haveria linguística constativa. Desde o começo, a linguística ocidental dominante é normativamente constativa, envolvida com a “comunicação”, com a transmissão hegemônica de informação do ponto A ao ponto B.”

eulogy are linked together³²” (CASSIN, 2009, grifo da autora). O *Encômio de Helena*, um dos principais temas da autora, seria, portanto, uma performance epidêitica que produz não apenas persuasão, mas um efeito-mundo (“world-effect”), já que “we are now in a world in which the innocence of Helen (...) is thinkable and even plausible³³” (CASSIN, 2009).

No texto do *Encômio*, Górgias mostra todo o seu poder retórico ao isentar Helena de qualquer culpa que ela pudesse ter na guerra entre Grécia e Troia. No próprio texto, o sofista compara o discurso a uma droga³⁴, capaz de fazer cessar uma doença ou a vida. Da mesma forma, alguns discursos “afligem, outros encantam, fazem medo, inflamam ouvintes e, alguns, por efeito de alguma má persuasão, drogam a alma e a enfeitiçam” (GÓRGIAS XX, apud CASSIN, 2005: p. 299-300). Fica claro novamente o caráter político da força performativa dos discursos. A consciência de Górgias sobre este poder performativo da linguagem é materializada justamente numa das citações mais famosas do tratado, que destacamos aqui:

O discurso é um grande soberano que, por meio do menor e do mais inaparente dos corpos, realiza os atos mais divinos. (GÓRGIAS XX, apud CASSIN, 2005: p. 296-7)

É dessa forma que Cassin entende que “every eulogy is also or above all a eulogy to the *logos*”, ou, “todo elogio é também, e sobretudo, um elogio ao *logos*”, *logos* bem entendido aqui como *discurso*.

Outro texto importante de Górgias para a teoria de Cassin é o tratado “Sobre o não-ser ou sobre a natureza”. Nele “everything manifestly turns

³² “a arte de mostrar ‘em frente’, e de mostrar ‘também’, de acordo com dois principais sentidos do prefixo. Nesse *epi* performance e elogio estão ligados entre si.”

³³ “estamos agora em um mundo em que a inocência de Helena é concebível e até mesmo plausível.”

³⁴ “Tudo se conclui com a comparação, que terá decididamente uma grande fortuna, entre *logos* e *pharmakon*: ‘Há a mesma relação entre o poder do discurso e a disposição da alma, o dispositivo das drogas e a natureza dos corpos: assim como tal droga faz sair do corpo tal humor, e como umas fazem cessar a doença, outras a vida, assim também, dentre os discursos, alguns afligem, outros encantam, metem medo, inflamam os ouvintes, e alguns, por efeito de alguma má persuasão, drogam a alma e enfeitiçam-na”’. (CASSIN, 2005, p. 54)

around the way in which being and saying are knotted together”³⁵. O assunto deste tratado é o poema “Sobre a Natureza ou sobre o ser” de Parmênides, do qual hoje restam apenas fragmentos. Na análise do poema, Górgias simplesmente chama a atenção para as manobras (“of the Greek language or discursivity itself”³⁶) que permitem a apresentação da diferença entre ser e dizer e a passagem do verbo para o sujeito. Colocando em termos mais austrianos, diz Cassin, “it is a way of making *On Nature* understood as a situated utterance at least as much as a series of propositions, and to make the illocutionary force of each constative phrase felt. *On Nature*, then, as a speech-act³⁷” (CASSIN, 2009, grifos da autora).

Se concordamos com Cassin que “the stake of epideixis is not, as it is in phenomenology, that of passing from the phenomenon to its saying, but much rather, in a logological mode, that of passing from the saying to its effect³⁸”, concordamos também que

we are not simply within rhetoric, in the classical sense of the term. Tyranny, demiurgy, discursive performance, is double: it is an effect on the soul, which passes from the strange or foreign to the proper with nothing but words. At the same time though it is a world-effect, where the object of discourse, the “fiction” takes on consistency and becomes reality³⁹ (CASSIN, 2009, nota da autora suprimida).

Mas principalmente que

In fact, the world is transformed: with sophistry, we said, one goes from physics to politics. The eulogy shows itself to be a moment of

³⁵ “tudo revolve manifestadamente em torno da maneira com que ser e dizer estão amarrados.”

³⁶ “da língua grega ou da própria discursividade”

³⁷ “é uma maneira de fazer *Sobre a Natureza* ser entendido como um discurso situado, no mínimo como uma série de proposições, e fazer com que a força ilocucionária de cada frase constativa seja sentida. *Sobre a Natureza*, portanto, como um ato de fala.”

³⁸ “o que está em jogo na epideixis não é, como no caso da fenomenologia, a passagem do fenômeno para o seu dizer, mas muito mais, de uma maneira logológica, a passagem do dito para o seu efeito.”

³⁹ “não estamos simplesmente dentro da retórica, no sentido clássico do termo. A tirania, a demiurgia, a performance discursiva são duais: são um efeito sobre a alma, que passa de estranha ou estrangeira para adequada, com nada mais do que palavras, mas ao mesmo tempo é um efeito-mundo, em que o objeto do discurso, a “ficção” ganha consistência e se torna realidade.”

political invention, which serves to make a passage from the communion in the values of the community (including the communion in the values of language, via the meaning of words and metaphors, as Nietzsche emphasized) to the creation of new values⁴⁰ (CASSIN, 2009, nota da autora suprimida).

A nota que suprimimos na passagem acima nos explica que “ficção” é entendida pela autora, neste caso, como o produto do discurso, o que pode ser um texto filosófico, literário e, do nosso ponto de vista, também uma tradução.

Uma análise mais sistematizada e abrangente da “batalha” entre filósofos e sofistas é encontrada no livro *O Efeito Sofístico* (2005), também de Cassin. Nele, a autora mostra minuciosamente qual foi a manobra usada por Aristóteles para calar seus inimigos e, mais do que isso, como essa manobra “resgatou-os” do discurso sem sentido e os colocou de volta do lado da filosofia ontológica.

O problema começa com o já mencionado poema de Parmênides “Sobre a Natureza” (uma categoria de texto comum entre os pensadores da época, que tentava definir a existência, o que é natural e o que não é, e assim por diante). No poema, Parmênides diz que a deusa revelou a ele que há dois caminhos possíveis, o das coisas que são e o das coisas que não são, mas que sobre este último não se deve falar, por ser ruim, indesejado. Acontece que ao dizer que existe o caminho do não-ser, afirma-se que ele existe, isto é, que ele é, gerando-se então uma contradição⁴¹.

Essa contradição é justamente o ponto de ataque de Górgias⁴², já que falar sobre as coisas que não existem (das coisas que não são verdade, pois

⁴⁰ “Na verdade, o mundo é transformado: com a sofística, nós dissemos, pode-se ir da física à política. O elogio mostra-se como um momento de invenção política, que serve para fazer a passagem da comunhão dos valores da comunidade (incluindo a comunhão de valores da língua, através do sentido das palavras e das metáforas, como Nietzsche enfatizava) para a criação de novos valores.”

⁴¹ A deusa, ao contrário de Wittgenstein, não soube se calar: ela não deveria, para afastá-los, nem mesmo ter enunciado a segunda via (“não é”), nem frasear a pseudo-via dos mortais (“ser não-entes”). (CASSIN, 2005, p. 35)

⁴² It may bolster our confidence to see the “saying things/doing things” opposition as a modern avatar of the ancient debate between logic and rhetoric, description and persuasion; between Plato and the Sophists (and the ancient Greek poets), between the Rabbinical tradition and the Kabbalists, between Augustine and the Gnostics. (“Pode ser que nossa convicção seja reforçada se visualizarmos a oposição 'dizer coisas/fazer coisas' como um avatar moderno do antigo debate entre lógica e retórica, descrição e persuasão; entre Platão e os sofistas (e os

não têm referente, diriam seus detratores) é o papel da sofística, sua *raison d'être*. No entanto, como vimos acima, a intenção não é simplesmente falar por falar; não se trata de um simples exercício de retórica, como acusa Platão. Trata-se antes de tentar fazer as coisas e os seres passarem de um estado para outro, preferencialmente melhor⁴³ (como no caso da Comissão de Verdade e Reconciliação, que apresentaremos logo mais). Assim, “As palavras não servem como objetos ausentes, mas, apenas por sua força, produzem o terror e a piedade, a dor e o prazer naqueles que, ao invés de pronunciá-las, as ouvem” (CASSIN, 2005, p. 55) e, finalmente:

Em suma, o estímulo é eficaz no mundo, ele lhe dá forma, informa-o, transforma-o, performa-o. Com o discurso tematizado e praticado pela sofística, trata-se não de um efeito "retórico" sobre o ouvinte (behaviorismo pavloviano dos filósofos sobre os quais as palavras só agem por meio de domesticação e na falta das coisas), mas de um efeito-mundo. (CASSIN, 2005, p. 55)

A manobra de Aristóteles, usada para combater o discurso sofístico, consistiu na elaboração do princípio da não-contradição, como é conhecido. De acordo com esse princípio, no momento em que se fala já se adere a ele, pois emitir palavras é concordar que aquelas palavras têm um sentido que é o mesmo para si e para o outro. Assim, a única maneira de escapar seria emitir sons que não tivessem nenhum significado e fazendo isso, diz Aristóteles, o home deixa de ser homem, de pertencer à raça humana: ele se torna uma planta.

Tentar refutar o princípio aristotélico é, portanto, perder, tanto do ponto de vista lógico, quanto do pragmático, pois ao falar, adere-se ao princípio de que é possível falar de coisas, coisas que são, coisas que existem. Nesse sentido, “Basta que um heraclitiano diga a Aristóteles ‘bom dia!’ para que Aristóteles tire daí a refutação de que, se ‘bom dia!’ não significa ‘dane-se!’ ele toma o sentido de ‘bom dia!’ como algo de determinado.” (CASSIN, 2005, p. 95).

poetas gregos antigos), entre a tradição rabínica e os cabalistas, entre Santo Agostinho e os gnósticos”) (ROBINSON, 2003, p 34)

⁴³ Não muito diferente do intento da psicanálise atual.

Mesmo uma palavra que não remete a nada, como o bode-cervo (*tragelaphos*) de Aristóteles, quando proferida, serve para que o princípio seja invocado, já que tem um sentido. Dessa forma, Aristóteles consegue incluir em seu sistema as palavras sem referente (e, por consequência, a ficção, por exemplo) e bloqueia qualquer argumentação que tente usar a possibilidade de falarmos de mundos e coisas que não existem. Isso porque o importante é que essas palavras tenham o mesmo sentido para todas as pessoas, não que elas tenham um referente no mundo⁴⁴.

Duas objeções a esse movimento: a primeira é a de que, como vimos com Robinson, é possível que as palavras tenham mais de um sentido, sejam usadas de maneiras variadas ou, simplesmente, que provoquem efeitos diferentes mesmo sendo aparentemente iguais⁴⁵; a segunda é a de que, ao reconduzir seus adversários ao lado “bom” da filosofia, Aristóteles “performa” uma argumentação essencialmente sofística: ele usa o discurso para fazer com que aqueles que acreditam estarem falando sobre coisas que não existem, na verdade tenham aderido ao princípio. De certa forma, faz com que eles passem para um estado melhor⁴⁶. Faz-se assim, ele mesmo, sofista.

Para Cassin, o discurso no sentido parmenídeo-aristotélico é o da comunicabilidade, aquele que imagina as *palavras* como veículos de informação, e não as pessoas como realizadoras de atos através delas⁴⁷. As palavras carregam todo o sentido. Já na interpretação sofística, logológica, isto é, aquela favorecida pela filósofa, o discurso “é demiúrgico, fabrica o mundo, faz com que advenha (...)” (CASSIN, 2005, p. 63).

⁴⁴ “O discurso sofístico é aquele que faz ser tudo o que diz. A linguagem aristotélica é aquela em que uma, palavra, na medida em que é objeto de uma convenção, significa sempre algo. A diferença entre as duas convenções prende-se à consideração do bode-cervo como podendo significar algo sem, por isso, ser.” (CASSIN, 2005, p. 110)

⁴⁵ Assim, é possível dizer “bom dia” querendo dizer “dane-se”, ou ainda que “bom dia” seja entendido como “dane-se” mesmo que tenha a força ilocucionária sincera de “bom dia”.

⁴⁶ Assim como *O Efeito Sofístico* é uma espécie de reabilitação sofística da sofística.

⁴⁷ De Aristóteles a Saussure: “A partir do momento em que significar é uma propriedade das palavras, e não mais uma ação cujo instrumento é o discurso, a significação não é mais a relação entre uma frase e um estado do mundo, que ela faz ser ou que ela designa, nem entre uma palavra e uma coisa, que ela nomeia, menos ainda a relação, geral, entre linguagem e realidade, mas é, antes, e apenas, a relação das palavras entre si; mais exatamente, a relação que cada palavra mantém com o *logos* que a explicita. Aristóteles destaca isso, no final do livro *Gama*, resumindo em uma frase seu princípio de refutação: ‘é a partir de uma definição que se deve dialogar’. (CASSIN, 2005, p. 103, itálicos da autora)

A possibilidade do “bode-cervo” é o terreno da ficção, no qual a sofística pôde proliferar nos séculos em que reinou a tradição lógica de Aristóteles e que culmina, segundo Cassin, no romance. Assim, “(...) a sofística é, simultaneamente, impossível e efetiva, como antero-posterior ao tempo universal da filosofia” (CASSIN, 2005, p. 135), ou seja, ela mesma é algo que é e não é, o que atesta, novamente, a instabilidade da ontologia.

Da mesma forma, como argumentaremos melhor na sequência, a tradução é e não é o seu original⁴⁸. O discurso é e não é aquilo de que ele trata. Essa instabilidade que escapa aos olhos da ontologia é um fator constitutivo da linguagem, como tentamos demonstrar com Robinson. É possível dizer uma coisa querendo dizer outra. As palavras não são (e, como veremos, nem mesmo os nomes) repositórios completamente estáveis de significado.

Pois bem. Em um artigo intitulado *A Performance Antes do Performativo*, Cassin se aproxima do tema do performativo por um viés um pouco diferente. Ela propõe a distinção entre três tipos diferentes de performativo, “Um performativo pagão, poético e político, um performativo cristão, religioso e sacramentário, e um performativo secularizado, socializado ou sociologizado” (CASSIN, 2010, p.40). O performativo cristão, como enunciado pela autora, tem esse nome, pois pode ser identificado com o *Fiat Lux* religioso, em que um Deus, que tem a o poder para realizar determinados atos, é, justamente por causa disso, a única autoridade capaz de realizá-los. Esse performativo é muito similar ao “Eu vos declaro marido e mulher”, de Austin, que requer a presença de um sacerdote devidamente instituído de poder para ter validade.

Passemos, então, a compreender esse performativo pagão em contraste com o originário “Fiat lux” das religiões do livro, e seus sucedâneos sacramentais como “Este é o meu corpo” – este é meu corpo somente porque Deus, o Deus único, o diz e me autoriza a dizê-lo, com a garantia de sua instituição, a Igreja. E em contraste

⁴⁸ O Professor Doutor Rodrigo Tadeu Gonçalves, membro da banca avaliadora dessa dissertação, está desenvolvendo uma visão muito mais rigorosa desse mesmo aparente paradoxo que deverá sair em livro, ainda sem data de publicação.

com o moderno [secularizado]: “Eu declaro a sessão aberta”, em que a condição de felicidade pertence à autoridade judiciária que me é conferida e à organização de toda a sociedade. (CASSIN, 2010, p.42 nota da autora suprimida)

O performativo pagão define um ato real sendo substituído por um ato de fala. Ele não precisa de respaldo de uma entidade ou poder superior e basta a si mesmo. O exemplo usado por ela é a atitude de Ulisses na presença de Nausícaa (*Odisseia*). O guerreiro, percebendo seu estado de nudez, sabe que está impossibilitado de aproximar-se da rapariga para abraçar-lhe os joelhos (como é o costume) e suplicar um favor. Ele então substitui a ação pelas palavras “eu te abraço os joelhos” e dessa forma alcança o mesmo efeito de súplica que a ação em si teria realizado. Não inesperadamente, Nausícaa atende a seus pedidos e leva o herói à presença de seu pai, Alcínoo, rei dos feáceos. Isso quer dizer que Ulisses dá validade ao seu próprio performativo, em vez de precisar de uma autoridade que lhe desse respaldo, como é o caso do performativo cristão. Isso porque neste caso, cada pessoa é um deus em potencial, capaz de dar força a seus próprios performativos. Cassin ainda cita “Um deus pagão é, por exemplo, um narrador eficaz” (Jean-François Lyotard, *apud* CASSIN, s/d: p. 29), ou, como nós queremos mostrar, um tradutor consciente.

Ora, como vimos, os tradutores são capazes de gerar seus próprios performativos, juntamente com suas forças locucionárias, ilocucionárias, perlocucionárias e, principalmente, metalocucionárias, ou seja, são capazes de agir politizadamente sobre o mundo. Eles são, portanto, deuses de si mesmos, capazes de gerar seus próprios performativos (no caso, suas traduções) e estas terão a legitimidade e a força de qualquer outra produção⁴⁹. Um efeito-mundo neste caso é produzido e não há como alegar o contrário. Um comentário ao *Encômio de Helena* pode não ter sucesso em defender a esposa de Menelau, mas ainda gerará vários efeitos de variadas ordens em seus leitores.

⁴⁹ O que, como vimos em Bakhtin, é uma prerrogativa de qualquer usuário da língua. O que muda é o grau de consciência do ato: passivo ou ativo.

No fundo, se percebermos bem, tanto o performativo cristão quanto o pagão necessitam de uma autoridade e essa é sua característica fundamental. Pode ser, inclusive, que as traduções não sejam do tipo pagão, mas do outro, já que, assim como no caso das religiões, é necessário uma espécie de aval social para que as condutas sejam aceitas. O tradutor, atuando como ponte entre duas línguas, duas culturas, duas pessoas, ou o que quer que seja, funcionaria como o sacerdote que serve de ligação entre o mundo terreno e o espiritual. Nenhum desses cargos pode ser autopromulgado. São, na verdade, conferidos pela comunidade, ainda que na maioria dos casos não admitidamente.

Apresentemos agora uma “passionate contemporary application of sophist performance⁵⁰” (CASSIN, 2009).

Trata-se de um caso bastante recente na história, em que o poder performativo da linguagem foi colocado em uso para, de fato, alterar a realidade de várias pessoas em um contexto definitivamente político e bastante controverso. Trata-se da Comissão de Verdade e Reconciliação realizada na África do Sul, após o fim do *Apartheid*. O objetivo da comissão era contribuir para a produção de uma nova nação, um povo arco-íris (“rainbow people”).

Para lidar com o ódio gerado após os anos de segregação, três políticas eram necessárias, segundo Cassin: “a politics of justice, a politics of memory, a politics of speech⁵¹”. Em primeiro lugar, essa justiça não seria punitiva, não prescreveria penas, não seria presidida por um juiz e nem julgaria casos, ela ouviria testemunhos, declarações e histórias. Em segundo lugar, o objetivo não era a anistia, no sentido histórico de esquecimento, mas sim uma política da memória, ou seja, “to construct a common past so as to constitute a new community, this rainbow people, with its archives consultable online and its publicity⁵²” (CASSIN, 2009).

⁵⁰ “aplicação contemporânea e impetuosa da performance sofisticada.”

⁵¹ “uma política da justiça, uma política da memória, uma política do discurso.”

⁵² “construir um passado comum de maneira a constituir uma nova comunidade, este povo arco-íris, com arquivos de consulta online e publicidade.”

Por fim, e mais importante, a política do discurso é a chave do aparato. Três condições eram necessárias para que a anistia fosse recebida: que o ato declarado tivesse sido cometido durante o período do *Apartheid*; que tivesse sido um “ato”, uma “omissão”, ou uma “infração”; e, por fim, que os candidatos à anistia devessem expor todos os fatos relevantes, de forma que a anistia foi definida como “freedom in exchange for the truth⁵³” (TRC Vol.1 Foreword, 29, *apud* CASSIN, 2009). Além disso:

Since the amnesty is not a blanket amnesty but is pronounced act by act, only what is said can be given an amnesty: claimants can only be condemned for what they do not say, which one risks learning by cross-checking, to the extent that everyone has an interest in talking⁵⁴ (CASSIN, 2009).

Claramente podemos notar, a partir dos trechos citados acima, como é possível passar de um estado a outro, do ponto de vista social e político, apenas através do discurso. Ao contrário da situação do *Encômio de Helena*, na qual, se acreditarmos em Górgias, temos que alterar nossa visão do passado, quase como no conto *Desenredo*, de Guimarães Rosa, ou o Ministério da Verdade, no romance *1984*, de George Orwell, os anistiados pela Comissão de Verdade e Reconciliação têm seu estado presente alterado. Eles ajudam a reconstruir o passado e obtêm perdão pelos seus erros, ou seja, passam de um estado ruim para um melhor, comprovando assim a característica do discurso de produzir efeitos semelhantes aos de uma droga. “The criminal, the malicious, play the role of the public servant, the good⁵⁵” (CASSIN, 2009).

(Obviamente alguns procedimentos burocráticos devem suceder o pedido de anistia e a narração dos atos cometidos, assim como Austin já tinha notado que frequentemente um performativo possui algum tipo de ritual não

⁵³ “liberdade em troca de verdade.”

⁵⁴ “Já que a anistia não é uma anistia geral, mas sim pronunciada ato por ato, apenas ao que é dito se pode dar anistia: os requerentes só podem ser condenados por aquilo que eles não disserem, o que se arrisca que seja descoberto por verificação cruzada, de forma que todos têm interesse em falar tudo.”

⁵⁵ “O criminoso, o mal-intencionado, agem em serviço ao público, ao bem.”

verbal para ser completado (vide a quebra da garrafa contra o caso do navio), mas isso não tira o mérito performativo do enunciado).

Para finalizar esta linha de argumentação, citemos, junto com Cassin, um trecho do relatório da Comissão:

It is a commonplace to treat language as mere words, not deeds, therefore language is taken to play a minimal role against violence. The Commission wishes to take a different view here. Language, discourse and rhetoric, does things: it constructs social categories, it gives orders, it persuades us, it justifies, explains, gives reason, excuses. It constructs reality. It moves certain people against other people...⁵⁶ (TRC 1998, III (Perpetrators), §124, *apud* CASSIN, 2009).

2.4 RESUMO DO MODELO TEÓRICO

O que fizemos até aqui foi, em primeiro lugar, explicar a teoria inicial de Austin sobre o performativo. Vimos, com ele, a diferença entre um enunciado performativo e uma declaração constativa (como passamos a chamá-la). Junto com ele, também, abandonamos, ou deixamos de lado, por um tempo, a noção de performativo, para compreendermos a divisão ternária de forças que os enunciados carregam (locucionários, ilocucionários e perlocucionários). Essa divisão, aprendemos, dá conta de explicar o fato de que, na verdade, todos os enunciados fazem alguma coisa no mundo, mesmo que não tragam sua força abertamente expressa em seu conteúdo semântico.

Em seguida, com Robinson, começamos a olhar para a linguística como um todo com um olhar performativo. Essa “nova linguística” não está preocupada com a *língua*, que considera apenas um catálogo de expressões que não existem, mas sim com os *enunciados*, do ponto de vista bakhtiniano, que são sempre emitidos por alguém, para alguém, ou seja, sempre têm um

⁵⁶ “É um lugar-comum tratar a língua como meras palavras, não atos, e por isso considera-se que a língua tem um papel mínimo no combate à violência. A Comissão deseja tomar um viés diferente. A língua, o discurso e retórica fazem coisas: constroem categorias sociais, dão ordens, nos persuadem, justificam, explicam, dão razão, desculpam. Constroem a realidade. Movem certas pessoas contra outras pessoas...”

contexto, são sempre vivos. Vimos também a característica dialógica da linguagem, isto é, o fato de que os enunciados são projetados a partir de todos os outros que os precederam, e exercerão influência sobre todos os que os sucederem.

Além disso, ainda com Robinson, vimos que essas repetições dos enunciados precedentes nunca são cópias perfeitas, porque nós os internalizamos de maneira ativa. Robinson chama de marcadores somáticos às cargas de reações fisiológicas que colocamos nos enunciados quando os absorvemos. Mas, para nós, o ponto principal de sua teoria é o efeito metalocucionário, que são as reflexões conscientes que fazemos a respeito de nossa capacidade de ignorar máximas conversacionais e de usarmos voluntariamente o artifício da dupla acentuação. Essas reflexões, como vimos, têm especial valor quando aplicadas ao tradutor, já que este é, naturalmente, duplamente consciente da voz que o precede e da influência que exerce em sua própria língua.

Essa consciência toma uma forma bastante política, como vimos ainda com Robinson, mas mais especialmente na seção sobre a filósofa Barbara Cassin, quando tomamos conhecimento da Comissão de Verdade e Reconciliação e da anistia que esta concedia àqueles que desejassem, desde que relatassem, sem omitir nada, tudo aquilo que fizeram durante o *Apartheid*. Ou seja, a autora demonstrou, usando uma situação bastante recente e nada alegórica, como somos capazes de alterar a realidade, de realizar um efeito-mundo usando apenas o discurso, o grande soberano de Górgias.

Junto com ela, também, fizemos o último ataque, por assim dizer, ao tipo de filosofia que predominou no Ocidente nos últimos milênios, e que é a fonte da linguística constativa. Assim, rompemos com a ontologia aristotélica e declaramos que é possível ser e não ser ao mesmo tempo, sendo a tradução um ótimo exemplo disso. Isto é, quando nos perguntamos se a tradução é o seu original, só podemos responder que sim e não. Que ela não é, já que não possui as mesmas cadeias sonoras e semânticas e que não é capaz de fazer as mesmas coisas que o original. E que é, já que, em uma perspectiva social,

ocupa um lugar semelhante. Essa dupla ontologia, esperamos, ficará clara mais tarde.

Voltando ao estatuto da tradução, o grande salto que poderíamos propor aqui é o seguinte: como mostramos, todos os enunciados são iterações de ocorrências anteriores, internalizadas e somatizadas por nossos corpos. Da mesma forma, a tradução também é uma re-performance de atos já pronunciados, com a diferença de que neste caso o processo é mais consciente e mais orientado, como já mostramos usando a terminologia bakhtiniana. Mas se a tradução é uma re-enunciação e todos os enunciados, dos quais a linguagem é constituída, são também iterações de performances anteriores, não podemos dizer então que a tradução não faz parte da linguagem, mas sim que ela é a linguagem, ou dela o fator constitutivo? Como afirma Steiner “Ademais, logicamente, o ataque à tradução é apenas uma forma fraca de ataque à linguagem em si” (STEINER, 2005, p. 273).

E se colocamos a linguagem no mesmo nível da tradução, não podemos também colocar os tradutores no mesmo nível dos autores? Ora, de acordo com nosso modelo nenhum deles pode clamar para si qualquer tipo de capacidade exclusiva de criação de eventos únicos. Isso porque o caráter não plenamente iterável dos enunciados retira até da obra original uma certa aura mística (não, ainda não estamos entrando no campo da magia, mas quase), ao mesmo tempo que essa mesma iterabilidade desvirtua a capacidade demiurgicamente criadora, taumatúrgica dos falantes ao produzirem enunciados, inclusive aqueles que chamamos de originais.

Assim, nosso modelo dá conta de explicar o que acontece na tradução (agora igualada à linguagem em si), a saber, a recriação de forças ilocucionárias com seus devidos e subsequentes efeitos per- e metalocucionários, e dá conta ainda de bloquear qualquer argumentação no sentido de comparar o valor do original e do texto traduzido, já que estes mesmos efeitos não têm a menor possibilidade de serem os mesmos, o que torna qualquer comparação insensata nos termos qualitativos tradicionais. Não que toda comparação seja inútil, mas que traduções podem ser orientadas (e depois avaliadas) no sentido de discriminação e análise de efeitos. Nesse

sentido, em vez de uma tradução ser “target-” ou “source-language oriented”, ou estrangeirizante ou pacificadora, como queria o Schleiermacher (HEIDERMANN, 2010, p. 57), teríamos traduções que objetivassem tais e tais efeitos (i-, per-, meta- e locucionários) e suas respectivas comparações.

A tradução que temos em mãos agora é bastante diferente daquela com a qual começamos. Antes, poderíamos dizer que ela tinha uma natureza constativa. Ela era, do ponto de vista teórico, uma mera reprodução de um discurso já existente, quase como se fosse uma recontagem, uma descrição de um evento anterior, um veículo de transmissão de informações (como se antes de uma tradução viesse inscrito “O autor original quis dizer:”). Ela existia apenas em função do original e somente podia ser avaliada em termos de uma *fidelidade*, em relação a ele. Como afirmamos na introdução, a tradução já não é considerada mais como cópia do original, nem como a mesma coisa que ele⁵⁷. Mas faltavam, como também tentei demonstrar, as ferramentas necessárias para entender em que eles diferiam.

A nossa nova tradução é autônoma e pode ser avaliada dessa maneira (ela é e não é o original). Seus atributos em relação aos do original não são medidos em termos de uma inferioridade que aspira a um modelo, mas sim nos termos de uma comparação entre os resultados (efeitos i- e perlocucionários) obtidos por cada uma das realizações, para entender quais são as diferenças e o que poderia ser feito de outra forma para que outros efeitos fossem atingidos (reflexão metalocucionária).

Além de sua relação com o original em termos de efeitos, podemos entender agora, por um outro ponto de vista, a tradução como uma produção particular inserida em um contexto social, e o tradutor como agente ativo e consciente desse processo. A tradução transforma-se assim num evento que tem influência sobre a comunidade, sobre os falantes da língua, da mesma forma que é influenciada por eles. É interessante pensar, inclusive, que esse tipo de olhar sobre a tradução é, em certo sentido, uma retomada de uma

⁵⁷ Na verdade, não a mesma coisa, mas também não uma coisa completamente diferente. A tradução é e não é o original, como dissemos. Poderíamos dizer que ela é a mesma coisa em um sentido epistemologicamente mais fraco de “mesma coisa” ou, tão a mesma coisa quanto se pode ser. Falaremos mais sobre isso no capítulo de conclusão

posição da qual ela já gozou na sociedade. De acordo com livro *Translators Through History* (2012):

The translators of history should not be regarded as passive conduits of specialized information, but rather as agents fully implicated in the work they have reformulated in another language.

(...)Like any other mode of translation, and perhaps more so in some circumstances, technical and scientific translation is an instrument of cross-fertilization, transformation and progress. (...)Translation is a source of inspiration, rather than an end in itself; it stimulates reflection and acts as a point of departure for further research. Consequently, translation and the commentary which accompanies it often merge, as do reproduction and creation in the work of the scientific and technical translators of the past.⁵⁸ (DELISLE,2012, p. 95)

Como tentaremos mostrar no segundo capítulo, assim também funciona a magia, isto é, com um caráter profundamente social. Antes, no entanto, passemos ao *Excurso A* que deve preparar o espírito do leitor para as reflexões menos previsíveis do capítulo seguinte.

⁵⁸ Os tradutores da história não devem ser considerados como condutores passivos de informação especializada, mas sim como agentes totalmente implicados naquilo que reformularam em outra língua.

(...) Como qualquer outro modo de tradução, e talvez até mais em algumas circunstâncias, a tradução técnica e científica é um instrumento de fertilização cruzada, transformação e progresso. (...) A tradução é uma fonte de inspiração, e não um fim em si mesmo; ela estimula a reflexão e funciona como um ponto de partida para a pesquisa posterior. Consequentemente, a tradução e o comentário que a acompanha frequentemente se fundem, assim como o fazem a reprodução e a criação no trabalho dos tradutores técnicos e científicos do passado.

3. EXCURSO A – LINGUAGEM, MAGIA E RELATIVISMO

Esta seção é menos um capítulo e mais uma preparação, uma ponte para que o leitor comece a entender o que está por vir. Utilizando um referencial mais filosófico, mostraremos como funciona o aspecto criativo da linguagem e como este começa a se relacionar com a questão mágica. Do ponto de vista estrutural, o leitor notará que nem todas as conclusões apresentadas neste momento encontrarão paralelo ao longo do trabalho e algumas poderão mesmo ser refutadas. Ainda assim, o caminho percorrido nessa fase da pesquisa bibliográfica tem importância no trabalho, pois ajuda na delimitação do escopo, como entenderemos melhor no início do próximo capítulo. Esta linha de pesquisa foi, com exceção de alguns trechos, abandonada, mas sua apresentação praticamente na íntegra ajuda a clarificar o trabalho como um todo.

Fazendo, então, pesquisas sobre o relativismo linguístico, não pude deixar de notar a semelhança dos enunciados mágicos com o que Gonçalves (2008) chama de aspecto criativo da linguagem. Temos, assim:

“A tensão constante entre o conteúdo limitado, definido e contável resultante da concepção de linguagem como mero repositório de expressões prontas e a infinitude selvagem permitida pela criatividade que passa por cima do próprio sistema linguístico e gera novas línguas a cada instante de uso linguístico só poderá se resolver se o aspecto criativo for delimitado de modo a poder ser elemento fundamental na superação da tensão entre esses dois pontos aparentemente extremos da escala das concepções de linguagem” (GONÇALVES, 2008, p. 159, notas do autor suprimidas)

Dessa forma, a linguagem tem um conteúdo pontualmente limitado, ou seja, quando analisada em um momento temporal específico, todas as suas realizações possíveis já estão prontas, tudo já foi dito. Mas a sua energia, a sua irrepetibilidade garante que os enunciados sejam sempre novos, que os

falantes ajam sobre a língua e que ela seja vista e funcione como um processo, como um devir. Nas palavras de Humboldt:

“O falante pode, por meio de seu manejo, orientar para uma ou para outra direção, e o uso de uma expressão poética, estranho à prosa, somente causa com frequência o efeito de dispor o animo a ver a língua como signo, mas a entregar-se a mesma em toda a sua peculiaridade” (HUMBOLDT, 2006, p. 83)

Humboldt era um defensor da interpenetrabilidade e interinfluência entre os conceitos de sujeito, nação e linguagem, sendo que, para ele, um tinha poder sobre o outro, fazendo com que estivessem todos sempre em movimento, sempre em evolução (entendida aqui como alteração, não necessariamente como melhora). Também Ferdinand de Saussure, como mostra Gonçalves, seguiu na esteira de Humboldt e advertiu sobre o aspecto ao mesmo tempo mutável e imutável da linguagem, sobre como ela é um sistema único e fechado do ponto de vista sincrônico, mas que sofre mudanças do ponto de vista diacrônico. Para Saussure, no entanto, as mudanças não estavam na mão dos falantes, dos indivíduos⁵⁹, mas sim são imotivadas (GONÇALVES, 2008, p. 169-170). A analogia, no entanto, seria a maneira de os falantes agirem sobre a língua de maneira criadora e, ao mesmo tempo, conservadora, já que ela necessariamente opera sobre, e a partir de, material já estabelecido.

“a criação só se dá com base no material já existente da língua, de forma que o indivíduo consegue expandir os limites de sua consciência linguística de forma a agir sobre ela e produzir algum tipo de alteração no material pré-existente que pode vir a ser aceito pelos outros usuários, tornando-se a norma posterior” (GONÇALVES, 2008, p. 172).

Voltando a Humboldt, vemos que o pensador alemão considerava a linguagem como meio do pensamento, e não como uma ocorrência

⁵⁹ Da mesma maneira que para Lévi-Strauss as alterações sofridas pelos mitos não eram de responsabilidade dos falantes. Essa ideia terá de ser repensada.

subordinada a ele. A linguagem é, então, a maneira pela qual nós criamos a realidade. “A criatividade deixa de ser mera propriedade da gramática e passa a ser forma constitutiva e função criadora para a linguagem humana” (GONÇALVES, 2005, p. 189). Uma última citação, então, para entender a concepção de língua para Humboldt.

O movimento é de duas mãos: a língua, pronta (de certo modo, “pronta” aqui significa vista sincronicamente), nos permite escolhas e disponibiliza o material com o qual estabelecer a relação intersubjetiva do uso da língua como meio de inserção no mundo social e psíquico humano; nossa liberdade individual, restrita pelas regras abstratas da língua pronta, nos permite subverter a língua pronta trazida pelas gerações anteriores e estabelecer novas relações, criar palavras, adaptar formas analogicamente e encaixá-las nos moldes paradigmáticos existentes, mas nada disso jamais será um perigo para a língua como organismo vivo e supra-existente” (GONÇALVES, 2008, p. 190)

Ora, não precisamos pensar muito para notar que uma palavra mágica (no sentido mais corriqueiro) é um ato performativo levado ao extremo: uma palavra, ou conjunto de palavras, ou conjunto de sons (articulados ou não) que realizam ações no mundo. É de se imaginar, portanto, que seja possível encontrar algum correlato nas manifestações mais prestigiosas da língua, como no direito e na literatura. Encontramos indícios dessa correlação no livro *Linguagem e Mito* (CASSIRER, 1992). Por exemplo:

“a mitologia é, em suma, a obscura sombra que a linguagem projeta sobre o pensamento, e que não desaparecerá enquanto a linguagem e o pensamento não se superpuserem completamente: o que nunca será o caso. Indubitavelmente, a mitologia irrompe com maior força nos tempos mais antigos da história do pensamento humano, mas nunca desaparece por inteiro. Sem dúvida, temos hoje nossa mitologia, tal como nos tempos de Homero, com a diferença apenas de que atualmente não reparamos nela, porque vivemos à sua própria sombra e porque, nós todos, retrocedemos ante a luz meridiana da verdade. Mitologia, no mais elevado sentido da palavra, significa o poder que a linguagem exerce sobre o pensamento, e isto em todas as esferas possíveis da atividade espiritual” (CASSIRER, 1992, p. 19).

Para Cassirer, nossos deuses e, portanto, nossas religiões, são um produto de nossa mitologia. Na genealogia dos deuses traçada por ele, a primeira espécie de divindade que surge são os “deuses momentâneos”, deuses que “não personificam qualquer força da Natureza, não representam qualquer aspecto especial da vida humana e, menos ainda, fixa-se neles qualquer traço ou teor iterativo, que se transforme em uma imagem mítico religiosa-estável” (CASSIRER, 1992, p. 34). Do ponto de vista de Barbara Cassin, os atos realizados em favor desse deus, ou de qualquer outro tipo de deus, seriam performativos do tipo cristão, pois contam com uma autoridade divina que os respalda.

Cassirer continua desenvolvendo a tipologia de deuses, mas o importante para nós é a conclusão a que ele chega depois:

“À medida que avança o desenvolvimento espiritual e cultural, tanto mais a atitude passiva do homem diante do mundo externo transforma-se em ativa. O homem deixa de ser simples juguete de impressões externas e intervém com querer próprio no acontecer, a fim de regulamentá-lo segundo suas necessidades e desejos” (CASSIRER, 1992, p. 34).

Também para essa fase a tipologia de Cassin encontra um correspondente. Trata-se do performativo pagão, que mencionamos anteriormente.

Pensemos então, em outras categorias performativas que se assemelham a das palavras mágicas: teríamos, por exemplo, maldições, orações, preces, leis, palavras tabu e até mesmo a arte (literatura). Todas elas têm um efeito em alguma medida semelhante, já que fogem da esfera do discurso ordinário, ao apelarem para uma autoridade (sobrenatural, política, social) que não é totalmente imprescindível em nenhum dos eventos discursivos. Mesmo as conversas mais cotidianas exigem uma espécie de autoridade consuetudinária, isto é, a existência de uma espécie de convenção tácita entre as pessoas, que dê validade a essas palavras e que, de certa

forma, as autorize a manter essas conversas. Todas elas são manifestações linguísticas, criadas, em última instância, pelo próprio homem, e que têm algum poder sobre nossas vidas, um poder que de certa forma foge da esfera de ação normal e mais imediata dos performativos, ou a ultrapassa (ou é produzido com essas intenções); são especiais cada uma a sua maneira. São, portanto, realizações que funcionam através da linguagem e influenciam a vida das mesmas pessoas que as criaram.

Assim como acontece com a língua, a análise das alterações sofridas pelo pensamento mítico ao longo do tempo mostra que ele nem sempre é consciente. Encontramos assim, novamente o ciclo de influência entre homem e linguagem descrito acima, agora de uma perspectiva especial.

As leis, por exemplo, se encontram frequentemente (mas não exclusivamente) escritas, o que aumenta seu poder, pois reforça seu caráter imutável. Como sabemos, no entanto, elas são bastante mutáveis, quando nas mãos de quem possui a autoridade para modificá-las. Não há como negar que elas influenciam nosso comportamento a todo momento, mais pelas punições que prescrevem do que pela estabilidade que prometem, mas isso não retira seu caráter performativo. As preces (ou orações), por outro lado, são nossa maneira de agir sobre nossa própria realidade invocando os poderes de uma entidade superior (de qualquer natureza). Ao fazer isso, nos sentimos na prerrogativa de “exigir” da entidade aquilo que queremos, por mais humilde que seja a posição em que nos colocamos⁶⁰. De forma parecida funcionam as palavras mágicas, que podem demandar a existência de um poder divino que lhes empreste energia, ou ainda ser o produto do poder, do *mana*, de um mago que as pronuncia. Já a arte, na forma de literatura, ou qualquer outra, demanda que seu autor tenha um certo nível de prestígio para que seja aceita como tal.

De qualquer forma, como pode ter transparecido, a característica em comum entre essas realizações me parece ser a questão da **autoridade** (da qual derivamos as noções de performativo pagão e cristão). Todos os atos

⁶⁰ “You cannot petition the Lord with prayer”, diria Jim Morrison na abertura da canção The Soft Parade, de 1969, ao contrário de Gregório de Matos, no fim do poema A Jesus Cristo Nosso Senhor: “Cobrai-me; e não queirais, Pastor Divino,/ Perder na vossa ovelha a vossa glória.”

mencionados necessitam de uma autoridade que lhes empreste validade, ou se quisermos ir mais longe, que lhes empreste poder.

Essa questão fica interessante se pensarmos na equiparação entre autores e tradutores, que mencionamos anteriormente: desse ponto de vista, originais e traduções recorreriam ambos a uma mesma autoridade, a um mesmo deus, sem distinção hierárquica⁶¹. De qualquer forma, a meu ver, todos esses casos podem ter uma fonte de autoridade do primeiro ou do segundo tipo (cristã ou pagã), ainda que alguns tenham uma tendência maior a pertencer a um ou outro caso, como os pares oração/cristã e direito/pagã.

Apesar de bastante distintas, ambas essas fontes de autoridade parecem ter, como origem primeva, para Cassirer, o mítico. Nas palavras dele, “O problema dos primórdios da arte, dos primórdios da escrita, dos primórdios do direito e da ciência nos reenvia, na mesma proporção, a uma etapa em que todos ainda repousam na unidade imediata e indiferenciada da consciência mítica” (CASSIRER, 2004, p. 4). Citando uma última vez Gonçalves:

“É bastante ambiciosa a teoria filosófica de Cassirer: de certo modo, são domínios análogos, porém não necessariamente de mesmo nível hierárquico, os domínios da linguagem, do mito, da religião, da arte e da ciência. Inclusive porque a linguagem é fundamental também para o estabelecimento de alguns desses domínios, como o da arte e o da ciência. Assim, eleva-se em Cassirer o papel da linguagem na constituição de uma espécie de prisma que molda a realidade através das atividades culturais humanas, como uma espécie de lente a partir da qual se pode enxergar qualquer construção da experiência humana, tanto subjetiva quanto objetivamente.” (GONÇALVES, 2005, p. 193)

Marcel Mauss, ao colocar a condição de qualificação da magia em sua existência social, como veremos adiante que ele fará, logo se apercebe do problema de que assim outras práticas similares acabam também ganhando, por assim dizer, o atributo mágico. Diz Mauss sobre o assunto que “As práticas tradicionais com as quais os atos mágicos podem ser confundidos são: os atos

⁶¹ Na verdade, o autor se reportaria a ele mesmo como autoridade, enquanto o tradutor, também ao autor, mas simultaneamente a ele mesmo (ou à instituição que ele representa). Nesse sentido de posteridade sim poderíamos pensar em uma espécie de subordinação, de hierarquia.

jurídicos, as técnicas, os ritos religiosos” (MAUSS, 2003, p.56). Como notamos no capítulo anterior, já tínhamos nos dado conta dessa possibilidade de outras instituições poderem ser consideradas mágicas. Em certa medida, o “turning point” de *How to Do Things With Words* acontece, muito similarmente, quando Austin se dá conta que não são apenas as fórmulas institucionalizadas, como “Eu aposto” e “Eu declaro”, que têm a capacidade de fazer coisas no mundo, de serem performativas, mas praticamente qualquer sentença. Daí a necessidade de postulação das três forças, locucionária, ilocucionária e perlocucionária (e metalocucionária, introduzida por Robinson). Mauss resolve o problema de separar a magia das outras instituições, para nosso entusiasmo, de maneira bastante austiniana. Diz ele:

Mas, se com frequência os atos jurídicos têm um caráter ritual, se o contrato, os juramentos, o ordálio são sob alguns aspectos sacramentais, é que eles se misturam a ritos, sem que sejam ritos por si mesmos. (...) Os atos rituais, ao contrário, são, por essência, capazes de produzir algo mais do que convenções; são eminentemente eficazes; são criadores; eles fazem. Os ritos mágicos são mesmo mais particularmente concebidos dessa maneira; a tal ponto que, com frequência, tiraram seu nome desse caráter efetivo: na Índia, a palavra que melhor corresponde à palavra rito é *karman*, ato; o feitiço é o *factum*, *ktryâ* por excelência; a palavra alemã *zauber* tem o mesmo sentido etimológico; outras línguas também empregam, para designar magia, palavras cuja raiz significa *fazer*. (MAUSS, 2003, p.56, grifos do autor)

Em uma versão preliminar deste trabalho, pensamos em levar em conta as instâncias que Mauss nos diz que podem ser confundidas com os atos mágicos e, quem sabe, juntá-las ao argumento geral. Em algum momento pensamos inclusive em trazer argumentos da teoria geral do direito para, com sorte, encontrar um fundamento em comum entre a prática jurídica e a mágica⁶². É bem possível que esse fundamento comum sejam os mitos, como vimos Ernst Cassirer sugerir, mas decidimos, por uma questão de foco, nos mantermos apenas na questão da tradução, que, afinal de contas, pode ser descrita como um conjunto de “técnicas” e pode, portanto, ser confundida com

⁶² De acordo com Mauss, “Uma teoria da oração certamente não será inútil para quem quiser compreender o juramento, o contrato solene, os giros de frases requeridos pela etiqueta, quer se trate de chefes, de reis, de cortes ou de parlamentos, as denominações da cortesia”. (MAUSS, 2003, p. 248-9)

a magia. Desafiaremos, portanto, Mauss e tentaremos mostrar que a tradução, por suas características especiais, não é confundida com a magia, mas sim confunde-se com ela. Deixamos, no entanto, aberta para filósofos do direito a possibilidade de que um caminho parecido seja trilhado no que se refere ao sistema jurídico, talvez tendo este trabalho como ponto de partida.

Destaquemos então, a seguinte frase da última citação: “Os atos rituais, ao contrário, são, por essência, capazes de produzir algo mais do que convenções; são eminentemente eficazes; são criadores; eles fazem.” Os atos rituais, ou os atos mágicos, distinguem-se por criarem, por fazerem. Criarem coisas no mundo, fazerem coisas no mundo, dizemos nós.

A tradução, como tentamos mostrar nos capítulos precedentes, possui justamente essas características: ela, obviamente, gera algo no mundo, um novo produto, mas também faz coisas no mundo, em sua audiência e na pessoa que a produziu. Esperamos que isso tenha ficado claro.

Mas ainda precisamos ir além, pois somente igualar magia e tradução no plano de suas capacidades efetivas ainda não diz muita coisa. Ainda precisamos responder algumas das perguntas apresentadas na introdução. Para isso, aprofundemo-nos mais na teoria da magia.

4. DA MAGIA

Este capítulo tentará expor as características da magia, começando pelos seus aspectos gerais, para depois analisar suas características mais específicas, além de conceitos paralelos, mas igualmente úteis como os de mito e sacrifício. Analisaremos alguns exemplos trazidos pelos autores estudados e discutiremos suas conclusões e teorias. Além disso, esse capítulo também tratará de fazer os prometidos paralelos entre magia e tradução, configurando-se assim como o núcleo desta dissertação.

A grande maioria de autores apresentados aqui será, obviamente, de antropólogos, já que são eles os maiores contribuintes para o avanço de uma teoria da magia. Uma outra opção, que seriam os manuais de magia, escritos por praticantes, adeptos e professores do assunto, não se provou útil, ao menos não mais do que qualquer manual prescritivo (de técnicas) de tradução, e, portanto, foram abandonados.

A aproximação com a linguagem (entendida, lembremos, como uma forma de tradução) será feita, principalmente com a ajuda do livro *DEADLY WORDS: Witchcraft in the Bocage* (1980), de Jeanne Favret-Saada, no qual ela, assim, como Cassin, nos mostra uma instância bastante próxima e recente em que a magia ainda é um fator de prestígio dentro de uma sociedade, e como as palavras têm uma função especial dentro desse sistema.

Será feita também uma exploração do perspectivismo de Eduardo Viveiros de Castro, para mostrar como algumas características do pensamento ameríndio analisadas por ele podem ser úteis para entendermos a questão e o funcionamento social da magia e da tradução.

4.1 ASPECTOS GERAIS DA MAGIA

Como dito na introdução, este capítulo se apoiará em grande parte nos estudos antropológicos de orientação francesa, seguindo mais de perto principalmente a obra de Marcel Mauss e Claude Lévi-Strauss.

Os estudos antropológicos sofreram enormes mudanças, principalmente a partir do início século XX, em grande parte graças aos avanços da psicologia e da linguística. Foi a partir desse momento que se começou a desenvolver uma etnografia menos eurocêntrica e menos preconceituosa, que buscava dados nos mais variados grupos ao redor do mundo, sendo que boa parte destes nunca havia sido estudada ou mesmo visitada, a não ser por missões religiosas de caráter catequizador. Essa nova escola de antropologia, levada ao seu mais alto grau por Lévi-Strauss, é também a grande responsável por estudos sérios voltados aos campos da magia e da religião, nossa área de interesse neste momento.

Pode-se dizer que um dos grandes precursores dos estudos da magia nas assim chamadas sociedades primitivas foi James Frazer, em seu famoso livro *O Ramo Dourado*, publicado pela primeira vez em 1890. Nessa extensa obra, o autor apresenta uma grande quantidade de rituais mágicos de fertilidade, sacrifícios, entre outros. Ele demonstra uma enorme recorrência de símbolos e tabus entre várias religiões e cria, a partir disso, uma teoria geral da magia. Na época de seu lançamento, a obra foi bastante criticada por sua ambição, e por incluir passagens da doutrina cristã. Essas passagens foram mais tarde deslocadas para um apêndice do livro e algumas edições da obra nem mesmo as trazem.

Como talvez já tenha ficado claro, a primeira distinção que merece alguma consideração, e na qual Frazer poderá nos ajudar a dar os primeiros passos, é aquela entre magia e religião. Tendemos a imaginar que uma religião esteja livre de qualquer ideia de magia, mas com isso esquecemos, por exemplo, dos milagres e do efeito das preces, que funcionam, a nosso ver, da mesma maneira que a magia, isto é, pelo pronunciamento de palavras (cf. nota

1) com vistas a produzir um efeito que não poderia ser alcançado pelos meios normais (mecânicos, médicos, etc.). Isso provavelmente se dá porque as autoridades religiosas tentam fazer esses acontecimentos passarem por graças da divindade. A distinção é bastante problemática e onde encontrá-la parece ser o verdadeiro problema. Para Frazer:

(...) when at a late period the distinction between religion and superstition has emerged, we find that sacrifice and prayer are the resource of the pious and enlightened portion of the community, while magic is the refuge of the superstitious and ignorant.⁶³ (FRAZER, p. 32, 1894)

Essa descrição encaixa-se no projeto geral de Frazer (e em certo sentido na de Cassirer), de mostrar que há uma “evolução” entre as sociedades primitivas e as modernas, que vai de um primeiro estágio de crença na magia, a um último estágio de crença na ciência, passando por um estado intermediário de crença na religião. Essa divisão pressupõe a superioridade do pensamento científico, e não nos interessa.

Com Frazer, ainda não temos meios de traçar uma distinção mais precisa entre magia e religião. Tentemos, antes de tudo, entender a concepção e o funcionamento que ele elabora sobre aquela. Em primeiro lugar, ele entende que “A savage hardly conceives the distinction commonly drawn by more advanced peoples between the natural and the supernatural⁶⁴” (FRAZER, 1894, p. 8). Essa ideia, formulada de maneira algo preconceituosa, é a base para um dos tipos essenciais de magia praticada pelo “homem selvagem”, a saber, a magia simpática, cujo princípio é o de que “any effect may be produced by imitating it⁶⁵” (FRAZER, 1894, p. 9). Não havendo distinção entre natural e sobrenatural, qualquer fenômeno com que o homem tenha contato pode ser controlado por um processo de imitação mágica. Na maior parte das

⁶³ “Quando, num período tardio, a distinção entre religião e superstição emergiu, descobrimos que o sacrifício e a oração são os recursos da porção pia e iluminada da comunidade, enquanto a magia é o refúgio dos supersticiosos e ignorantes.”

⁶⁴ “Um selvagem dificilmente concebe a distinção comumente feita pelos povos mais avançados entre natural e sobrenatural.”

⁶⁵ “Qualquer efeito pode ser alcançado pela sua imitação.”

vezes, o alvo dos desejos de controle do selvagem é a natureza, fator do qual mais depende a sua sobrevivência; mas não exclusivamente: ele também pode desejar influenciar o comportamento de algum membro da comunidade, ascender socialmente, conseguir a ajuda de algum espírito, etc.

Outro fenômeno observado por Frazer que merece destaque é o dos tabus. O segundo capítulo, “The Perils of the Soul”, começa da seguinte maneira:

(...) we saw that in early society the king or priest is often thought to be endowed with supernatural powers or to be an incarnation of a deity; in consequence of which the course of nature is supposed to be more or less under his control. (...) Sometimes, however, the course of nature, while regarded as dependent on the king, is supposed to be partly independent of his will. His person is considered, if we may express it so, as the dynamical centre of the universe, from which lines of force radiate to all quarters of the heaven; so that any motion of his – the turning of his head, the lifting of his hand – instantaneously affects and may seriously disturb some part of nature.⁶⁶ (FRAZER, 1894, p. 109-10)

Já que este rei, ou sacerdote, possui tanto poder, deve tomar muito cuidado para não destruir o equilíbrio da natureza por acidente. Mas apenas tomar cuidado não basta, é necessário que lhe seja imposta uma série de proibições e de regulamentações de comportamento, com o intuito de impedir que qualquer erro seja cometido. As coisas que lhe são proibidas são chamadas de *tabu* e normalmente se estendem de alguma forma àqueles que estão mais próximos da figura detentora do poder. Isso se dá graças ao *mana* dessa pessoa, categoria que passaremos a conhecer um pouco mais tarde. Por enquanto, detenhamo-nos ainda um pouco mais sobre a questão do tabu, que vai muito além das limitações impostas às autoridades.

⁶⁶ “Vimos que nas sociedades primitivas frequentemente se pensa que o rei ou sacerdote é imbuído de poderes sobrenaturais, ou que ele é uma encarnação de uma divindade; em consequência disso, supõe-se que o curso da natureza deve estar mais ou menos sob seu controle. (...) Algumas vezes, no entanto, esse curso, ainda que visto como dependente do rei, é considerado parcialmente independente da sua vontade. A sua pessoa é considerada, se podemos dizer dessa forma, como o centro dinâmico do universo, a partir do qual linhas de força irradiam para todas as regiões do paraíso; de forma que qualquer movimento seu – um movimento de sua cabeça, ou o levantar de suas mãos – instantaneamente afeta, e pode perturbar seriamente, partes da natureza.”

Anos após Frazer, Sigmund Freud se debruçaria sobre a questão do tabu, na obra *Totem e Tabu*, de 1950. Nela, o autor tenta explicar como funciona essa categoria de regras que, quando transgredidas, acarretam sanções divinas, ou mágicas, e como elas ainda existem entre nós, ainda que de uma outra forma. Para ele: “É suposição geral que o tabu é mais antigo que os deuses e remonta a um período anterior à existência de qualquer espécie de religião” (FREUD, 1950, p. 16). Além disso,

A punição pela violação de um tabu era, sem dúvida, originalmente deixada a um agente interno automático: o próprio tabu violado se vingava. Quando, numa fase posterior, surgiram as ideias de deuses e espíritos, com os quais os tabus se associaram, esperava-se que a penalidade proviesse automaticamente do poder divino. Em outros casos, provavelmente como resultado de uma ulterior evolução do conceito, a própria sociedade encarregava-se da punição dos transgressores, cuja conduta levava seus semelhantes ao perigo. Dessa forma, os primeiros sistemas penais humanos podem ser remontados ao tabu. (FREUD, 1950, p. 17)

Nota-se aí uma concepção que vai além da noção mais imediata de tabu como proibição, e coloca o conceito como origem das instituições modernas de religião e *legislação*. Se essa afirmação é verdadeira ou não, não nos interessa. Duas coisas, no entanto, são importantes: o entendimento de Freud de que os tabus podem ser de várias naturezas, inclusive, linguísticas e de que o fator que determina se uma criatura, ou uma palavra, um gesto, uma roupa, ou qualquer outra coisa será “tabuizada” é que ela possua *mana*.

Adiemos novamente nosso embate com o conceito de *mana* para pensarmos na ideia de tabu linguístico. Este é o primeiro encontro, ainda que de maneira mais direta e simplificada, de nossos estudos da questão mágica com os da questão linguística. Pode-se dizer que um tabu linguístico é a instância mais básica em que podemos inferir que o uso (nesse caso indevido) das palavras pode realizar um efeito no mundo, do ponto de vista mágico. As palavras-tabu são, portanto, um conjunto de nomes que são expressamente proibidos de serem pronunciados dentro de um determinado grupo. Os motivos dessa proibição podem ser de ordem “mágico-religioso, moral ou de sentimento” (GUÉRIOS, 1979, p. 5). Trata-se de uma manifestação muito forte

(e ainda bastante atual) do poder que atribuímos aos nomes e às suas capacidades de convocar e/ou controlar eventos indesejados.

De acordo com Guérios, os tabus linguísticos são sempre colocados sobre nomes e, somente a partir daí, podem se expandir para outras categorias linguísticas. É necessário aqui destacar a importância do nome para uma teoria da magia: em praticamente qualquer religião o nome de deus (ou dos deuses) é tabuizado de alguma forma (TYSON, 2004, p. xiv). Tomemos como exemplo o segundo mandamento da tradição católica, popularmente conhecido como “Não tomar o nome de Deus em vão” ou ainda a história que diz que quem soubesse a pronúncia correta do nome Deus, representado pelo Tetragrama IHVH (יהוה em hebraico), seria capaz de realizar maravilhas e que, justamente por isso, sacerdotes judeus esconderam-na, até que ela finalmente se perdeu (TYSON, 2004, p. xiii).

O nome da divindade, então, pode trazer poderes àquele que sabe sua pronúncia correta, ou garantir domínio sobre ela, ou ainda pode convocar um espírito malévolo. A crença mais popular, no entanto, é a de que esse nome não deve ser dito em vão. De acordo com V. Perroni Compagni, na introdução da sua versão comentada do livro *De Occulta Philosophia* de Cornelius Agrippa:

[religious magic] bases its thaumaturgical activity principally upon those names which were instituted by God as the vehicles of His power and as a guarantee of His union with man. The art of God's names, the correct and devout pronunciation of which renders human deification possible, makes use of the supreme repository of this power – the Hebrew language⁶⁷ (AGRIPPA, 1992, p. 30).

E tal é o poder de ligação entre um nome e o ser que ela representa, que Ellis (2008) se pergunta se podemos mesmo traduzi-los na seguinte passagem: “One might wonder whether it is possible to translate a name. If so, the translation would probably lose at least some of the power the original had

⁶⁷ “[a magia religiosa] baseia sua atividade taumátúrgica principalmente sobre os nomes que foram instituídos por Deus como os veículos do Seu poder e como uma garantia da Sua união com o homem. A arte dos nomes de Deus, a correta e devota pronúncia que torna a deificação humana possível, faz uso do supremo repositório desse poder – a língua Hebraica.”

in relation to its referent.”⁶⁸ Para ele, é possível, mas a tradução perderia um pouco do poder do original. Voltaremos a essa questão ao final do trabalho.

Outros exemplos de tabus linguísticos relacionados a nomes podem ser citados. O já mencionado Mansur Guérios, no livro *Tabus Linguísticos*, de 1979, faz uma extensa compilação de vários tipos de tabus e uma enorme seleção de exemplos. Ele cita, por exemplo, os tabus em nomes de parentes, nomes de animais, nomes de pessoas mortas, nomes religiosos, tabus em nomes de autoridades, e vários outros. Tomemos um de seus exemplos, apenas a título de ilustração:

Com os Zulus, é tabu não só o nome do chefe da tribo, senão ainda os nomes dos seus antepassados, e tabuizam-se os substantivos apelativos cujas sílabas se assemelham. P. ex., por causa do chefe **Umfan-o-inhlela**, ficou interdito **enhlela**, "caminho" (substituiu-se por **inyatugo**); seu pai **Manzini** obrigou à interdição de **manzi**, "água" (usou-se mata); seu avô **Tshani** acarretou o tabu de **tshanti**, "uma erva" (empregou-se **inkosta**). Substituiu-se **impando**, "raiz d'árvore" para **nxabo**, em vista de sílabas semelhantes com o nome **Panda**, de um rei zulu. (GUÉRIOS, 1979, p. 78, grifos do autor)

Respondendo então a pergunta de Shakespeare (na voz de Julieta) “What’s in a name⁶⁹?”, poderíamos dizer que em um nome há poder. E Romeu demonstra saber bem disso quando afirma que abandonaria seu nome de família para ficar com a amada, pois reconhece que seu sobrenome carrega o poder de separá-lo da Capuleto. Se a rosa teria o mesmo cheiro com outro nome, certamente é porque este não depende do seu *mana*. Novamente Robinson:

After all, the performative, the incantation, the spell – the ritual words that shape reality – might be thought of as the primary tool of animistic religion. I speak, and it comes to pass. I discover your secret name and pronounce it in the spell which I cast upon you, and you are

⁶⁸ “É possível se perguntar se é possível ou não traduzir um nome. Se sim, a tradução provavelmente perderia um pouco do poder que o original tinha em relação ao seu referente. Se não, os nomes existem *supra lingua* ou além da língua?”

⁶⁹ “O que há em um nome?” A citação continuaria com “That which we call a rose/ By any other name would smell as sweet” (Aquilo que chamamos rosa / Por qualquer outro nome cheiraria igualmente doce)

suddenly taken sick, even die (or you were sick, and are healed). I invoke a god or a spirit, and it appears – not in *response* to my summons, but *in* it, or through it. The tribe sings and dances victory over an enemy, and the enemy is defeated; the performative magic generates the courage and the strength the tribe needs to emerge victorious. Words have power over events natural and supernatural. Words *do* things⁷⁰. (ROBINSON, 2003, p. 30, grifo do autor)

É desta forma que podemos compreender a palavra como uma característica fundamental da magia. É ela que carrega poder mágico. E quando dizemos palavra, percebamos que há uma ênfase especial no significante, para usar a terminologia saussuriana, isto é, na realização sonora (e na sua contraparte escrita) do signo. Retomando o exemplo de Guérios da citação acima, se por causa do nome do chefe da tribo, não se pode mais usar “enhlela” para caminho, troca-se por “inyatugo”. Os caminhos e os modos de usá-los permanecem os mesmos, muda-se apenas o jeito de nos referirmos a eles.

Que tipo de tabu carrega então a palavra de um autor? Por que o projeto de Pierre Menard⁷¹ nos parece absurdo logo a primeira vista, mas o de uma tradução não? Mesmo adaptações de obras para que apresentem um vocabulário mais moderno e compreensível (como acontece frequentemente com o cânone shakespeariano, por exemplo) não geram estranheza, mas a reescrita verbatim do Quixote soa como uma ofensa a Cervantes. A resposta aqui está na questão da autoria⁷², mas o que isso significa? Do nosso ponto de vista, significa que quando um autor emite certas palavras em uma certa ordem, ele coloca um tabu nessas palavras, de forma que elas ficam proibidas

⁷⁰ “Afim de contas, o performativo, a encantação, o feitiço - as palavras rituais que moldam a realidade - podem ser pensadas como a ferramenta primária da religião animista. Eu digo, e acontece. Eu descobro o seu nome secreto e o pronuncio no feitiço que lanço sobre você, e você repentinamente adocece, ou mesmo morre (ou você estava doente, e agora é curado). Eu invoco um deus ou um espírito e ele aparece - não em *resposta* às minhas convocações, mas nelas, através delas. A tribo canta e dança a vitória sobre um inimigo e o inimigo é derrotado; a magia performativa gera a coragem e a força que a tribo precisa para emergir vitoriosa. As palavras tem poder sobre os eventos naturais e sobrenaturais. As palavras *fazem* coisas.”

⁷¹ No conto “Pierra Menard, autor do Quixote” o escritor argentino Jorge Luis Borges fala do homem que se impôs a tarefa de escrever o Dom Quixote palavra por palavra, mas sem copiá-lo e sem se tornar Cervantes, reescrever a obra sendo ele mesmo, um francês do século XX.

⁷² Uma noção bastante moderna, se pensarmos que até a Idade Média a cópia de textos era tarefa corriqueira e até mesmo prestigiosa. O conceito está atrelado intimamente às ideias de posse, originalidade, direitos autorais e propriedade intelectual. Investigar essas relações, no entanto, não está no escopo deste trabalho.

de serem repetidas naquela mesma ordem. De certa forma, ele transfere seu *mana*, isto é, sua energia interna para aquelas palavras. De onde vem essa energia? Das pessoas que o consideram um ser capaz de produzir obras originais.

E é a partir daí que podemos entender o *mana*: ele é essa espécie de energia individual que as palavras, pessoas e objetos carregam, que faz com que o contato com eles seja interdito. Esse contato pode ser físico, visual, mental ou, como vimos, umas simples referência, uma menção. Somente uma pessoa com um *mana* igualmente poderoso pode superar essa interdição, mas há maneiras de contorna-lo, como veremos.

Como dissemos, a originalidade é impossível e é aí que percebemos como Borges já estava um passo frente na questão. Ele sabe, como vimos que Bakhtin já sabia, que não existe a repetição perfeita e nos mostra que o Quixote de Menard, sendo o mesmo, ainda seria diferente do de Cervantes (seria e não seria). Diz Menard:

Composing the *Quixote* in the early seventeenth century was a reasonable, necessary, perhaps even inevitable undertaking; in the early twentieth, it is virtually impossible. Not for nothing have three hundred years elapsed, freighted with the most complex events. Among those events, to mention one, is the *Quixote* itself.⁷³ (BORGES, 1998, p. 50).

Isso traz a pergunta: que tipo de sanções tem a tradução para existir? Do ponto de vista mais material, há todo um conjunto de intenções que promovem a sua existência⁷⁴, mas do nosso, assim como o “enhlale” descrito, uma tradução nada mais é que a troca de palavras tabuizadas por outras sem nenhum tipo de proibição. O novo discurso, tendo gerado um novo efeito-mundo, é, novamente tabuizado, isto é, aquela nova sequência de palavras

⁷³ “Compor o *Quixote* no início do século XVII era um empreendimento razoável, necessário, talvez até inevitável; no começo do XX é virtualmente impossível. De mais a mais, três séculos se passaram carregados com os eventos mais complexos. Entre esses eventos, para mencionar apenas um, está o próprio *Quixote*.”

⁷⁴ Novamente, os motivos podem ser de ordem monetária (proporcionar lucro a autores e editoras), altruísta (levar o conhecimento, a arte, ou o que quer seja, a novas distâncias), etc. Quaisquer que sejam, não entram em nosso escopo.

não pode ser repetida sem as devidas consequências. Mas quem fornece o *mana* agora não é mais principalmente o autor, e sim o tradutor (ou a entidade que o representa). Ocorre uma transferência de autoridade.

Sobre o *mana*, aliás, é bom ressaltar que ele possui algumas instâncias correlatas, encontradas em outras tribos, isto é conceitos que são muito parecidos, mas recebem outros nomes, como *wakan*, ou *orenda*, apesar de serem essencialmente iguais. Aliás, Lévi-Strauss, na introdução ao *Esboço de uma teoria geral da magia*, declara que “Apesar de todas as diferenças locais, parece efetivamente certo que *mana*, *wakan*, *orenda* representam explicações do mesmo tipo; é legítimo, portanto, constituir o tipo, procurar classificá-lo e analisá-lo” (MAUSS, 2003, p. 37). Como definição última do *mana*, Mauss escreve:

mana é a força por excelência, a eficácia verdadeira das coisas, que corrobora, sem aniquilar, a ação mecânica delas. (...) aqui também ele [o *mana*] aparece como uma qualidade acrescentada às coisas, sem prejudicar as outras qualidades, ou, noutros termos, como uma coisa sobreposta às coisas. Esse acréscimo é o invisível, o maravilhoso, o espiritual e, em suma, o espírito no qual reside toda eficácia e toda vida (...). (MAUSS, 2003, p. 145)

Voltando à questão da magia, Mauss acreditava que ninguém antes dele tivesse dado uma acepção adequada do conceito, e que, portanto, devia tomar a empresa para si (MAUSS, 2003, p. 51). Segundo ele, “Para Frazer (...) ‘O semelhante produz o semelhante; as coisas que estiveram em contato, mas que já não estão mais continuam a agir umas sobre as outras como se o contato persistisse’” (MAUSS, 2003, p. 50), sendo esta a formulação mais simples das leis da similaridade e da contiguidade, essenciais para a magia simpática. A partir disso, ainda na teoria de Frazer, segundo Mauss:

(...) o rito mágico age diretamente, sem a mediação de um agente espiritual; ademais, *sua eficácia, é necessária*. Dessas duas propriedades, a primeira não é universal, pois se admite que a magia, em sua degenerescência, contaminada, pela religião, desta tomou emprestado figuras de deuses e de demônios; mas a verdade da segunda não foi afetada por isso, pois, no caso em que se supõe um

intermediário, o rito mágico age sobre ele como sobre fenômenos (*sic*); ele força, obriga, enquanto a religião concilia. Essa última propriedade, pela qual a magia parece distinguir-se essencialmente da religião sempre que fôssemos tentados a confundi-las, permanece, com efeito, segundo Frazer, a característica mais durável e geral da magia. (MAUSS, 2003, p. 50, grifo meu)

O trecho destacado nessa passagem é muito importante para a concepção de Frazer sobre magia. Em outras palavras, para que a magia seja magia, ela precisa ser eficaz, e esse certamente é um ponto que não será abalado durante o resto deste trabalho. Encontramos um paralelo dessa exigência nas condições de felicidade dos enunciados performativos de Austin, descritos no capítulo anterior. Antes de entendermos por que as condições do performativo austiniano são importantes, devemos proceder à refutação que Mauss faz da teoria da magia de Frazer:

A única tentativa feita, por Frazer e Javons, para circunscrever a magia, peca por parcialidade. Eles escolheram fatos pretensamente típicos; acreditaram na existência de uma magia pura e reduziram-na inteiramente aos fatos de simpatia; mas não demonstraram a legitimidade da escolha. Eles deixam de lado uma massa considerável de práticas, que todos os que praticaram, ou viram praticar, sempre qualificaram de mágicas, como os encantamentos e os ritos em que intervêm demônios propriamente ditos. Se velhas definições não são levadas em conta e se é constituída definitivamente uma classe tão limitada de ideias e de práticas, fora das quais não se quer reconhecer se não aparências de magia, pedimos então que se expliquem as ilusões que levaram tantas pessoas a tomar mágicos fatos que, por si mesmo, não o eram. (...) Em suma, ninguém nos forneceu até o presente a noção clara, completa e satisfatória da magia, da qual não poderíamos abrir mão. Somos então levados a constituí-la nós mesmos. (MAUSS, 2003, p. 51-2)

Para Mauss, então, o problema na teoria de Frazer é de que ele toma como certo que a magia simpática é prototípica e apoia-se nessa certeza para elaborar uma tipologia e, em seguida, procurar confirmações desse estereótipo em outras culturas. Isso quer dizer que mesmo com o vastíssimo *corpus* com que trabalhou, Frazer foi capaz de incorrer no erro de fazer uma generalização a partir de uma característica relativamente infrequente da magia. Além disso, como veremos na próxima citação, Mauss não acreditava que a ontologia da

magia estivesse em sua eficácia, mas sim, em sua posição eficaz dentro de uma sociedade, predicado que certamente pode ser estendido à tradução. Vejamos:

Admitamos provisoriamente, em princípio, que a magia foi suficientemente distinguida, nas diversas sociedades, dos outros sistemas de fatos sociais. Sendo assim, há razão de crer que ela não apenas constitui uma classe distinta de fenômenos, mas também que é suscetível de uma definição clara. (...) Para nós, devem ser ditas mágicas apenas as coisas que foram realmente tais para toda uma sociedade, e não as que foram assim qualificadas apenas por uma fração da sociedade. (MAUSS, 2003, p. 55)

Esta última afirmação é bastante ousada, pois potencialmente retira do escopo da teoria da magia de Mauss uma grande parte dos rituais mágicos praticados dentro de uma sociedade. Isso pode não parecer um problema dentro de grupos pequenos, em que se pode dizer que todas as pessoas se inscrevem na mesma crença a qual se filiam seus rituais (falaremos mais adiante sobre a possível relação de pertencimento entre rituais e mitos), mas em grupos maiores, em que há enorme diversidade de crenças, muitas vezes totalmente incompatíveis, isso pode vir a retirar uma grande quantidade de dados da teoria. A explicação de Mauss, no entanto, para essa exclusão é bastante clara:

Os ritos mágicos, e a magia como um todo, são, em primeiro lugar, fatos de tradição. Atos que não se repetem não são mágicos. Atos em cuja eficácia todo um grupo não crê, não são mágicos. A forma dos ritos é eminentemente transmissível e é sancionada pela opinião. Donde se segue que atos estritamente individuais, como as práticas supersticiosas particulares dos jogadores, não podem ser chamadas de mágicas. (MAUSS, 2003, p. 55-6)

Assim, conjugando Mauss a Frazer, diremos que atos mágicos são todos aqueles em cuja eficácia todo um grupo acredita.

Voltemos, então, novamente à distinção entre magia e religião, que ainda não havíamos tornado muito clara. Mauss declara no ensaio “Esboço

para uma teoria geral da magia” que nem todo rito mágico é simpático e que também a simpatia não é particular da magia (MAUSS, 2003, p.57). Ele também mostra que o segundo critério pelo qual Frazer separa magia de religião é, da mesma maneira, insuficiente:

O segundo critério proposto por Frazer é que o rito mágico age geralmente por si mesmo, e coage, enquanto o rito religioso adora e concilia: um tem uma ação mecânica imediata; o outro age indiretamente e por uma espécie de respeitosa persuasão; seu agente é um intermediário espiritual. Mas essa distinção ainda está longe de ser suficiente, pois com frequência também o rito religioso coage, e o deus não podia de modo algum se subtrair, na maior parte das religiões antigas, a um rito idealizado sem vício de forma. Além disso, não é exato, e veremos isso claramente, que todos os ritos mágicos tenham tido uma ação direta, uma vez que há espíritos na magia, e mesmo os deuses aí participam. (MAUSS, 2003, p. 58)

Na verdade, até Mauss sente dificuldade em separar magia de religião, pois se para uma pessoa comum, inscrita numa determinada cultura, a fronteira entre uma e a outra é clara, do ponto de vista do teórico que tem de lidar com vários *corpora* de dados, a situação começa a embaralhar-se. De fato, a escolha do local onde é praticada cada uma das variedades de ritos (mágicos e religiosos) não forma um critério excludente, assim como o objetivo desses ritos (o malefício, o benefício, ou o sacrifício) (MAUSS, 2003, p. 60), nem o agente produtor do rito, nem a existência ou não de um ser (superior ou espiritual) que funcione como fonte da força criadora, como vimos acima. Mauss, portanto, define um como a negação do outro: o mágico como o não-religioso. Assim, dando uma definição social para o rito religioso, ele coloca ambas as categorias sob esta égide.

(...) uma prática religiosa, mesmo fortuita, mesmo facultativa, é sempre prevista, prescrita, oficial. Ela faz parte de um culto. O tributo prestado às divindades por ocasião de um voto, de um sacrifício expiatório por causa de doença, é sempre, em última instância, uma homenagem regular, obrigatória, necessária mesmo, ainda que seja involuntária. (MAUSS, 2003, p. 60)

A partir disto, a definição do mágico dá-se quase facilmente:

Obtivemos com isso uma definição provisoriamente suficiente do rito mágico. Chamamos assim todo rito que não faz parte de um culto organizado, rito privado, secreto, misterioso, e que tende no limite ao rito proibido. (...) Percebe-se que não definimos a magia pela forma de seus ritos, mas pelas condições nas quais eles se reproduzem e que marcam o lugar que ocupam no conjunto dos hábitos sociais. (MAUSS, 2003, p. 61)

Essa definição é fortuita, mas não essencial no paralelo que desenvolvemos entre tradução e magia. Note-se que ambas, fora de contexto, não são obrigatórias, ou seja, não se espera que sejam realizadas, não têm uma periodicidade determinada; não possuem uma existência oficial, ou seja, existem à margem da sociedade (ora, no Brasil, nem mesmo existe a profissão de tradutor, à exceção do controverso cargo de tradutor juramentado); ambas tendem ao proibido, ou seja, só são reconhecidas como legítimas quando realizadas por sujeitos que já possuem reconhecimento prévio de habilidade, o que torna a entrada em seus respectivos meio bastante difícil; ambos são ritos privados, realizados, na maior parte das vezes, por uma pessoa apenas, ou por um pequeno grupo, que somente no fim mostrarão seus resultados.

Tomemos, no entanto, o cuidado de não exagerarmos nos paralelos para evitar que se crie uma imagem do tradutor como um ser saído de uma fábula. Quando Mauss afirma que o rito mágico é “secreto” e “misterioso”, ou ainda quando diz que os ritos mágicos normalmente ocorrem “nos bosques, longe das habitações, na noite ou na sombra, ou nos recônditos da casa, isto é, num lugar isolado” (MAUSS, 2003, p.60), o paralelo torna-se forçado e desnecessário. Devemos nos concentrar, como dito anteriormente, na questão social da magia, não em suas características mais materiais, como por exemplo, ingredientes empregados, momento do dia ou locais preferidos por seus perpetradores, etc.

Esse cuidado deverá ser redobrado nas próximas seções em que abordaremos aspectos mais específicos da magia e lidaremos mais de perto com rituais particulares. Seguiremos ainda na maior parte do tempo com

Marcel Mauss no texto “Esboço para uma teoria geral da magia” em que ele separa a magia em seus elementos principais e descreve cada um deles detalhadamente. Novamente, encontraremos e explicaremos os paralelos entre magia e nossa tradução performativa quando forem cabíveis.

Se, seguindo a distinção de Mauss demonstrada acima, delimitamos que a tradução está bem mais próxima da magia do que da religião, certamente devemos notar que a característica fundamental da eficácia, aqui destacada, está presente nas três. Sobre a distinção, podemos ainda citar Lévi-Strauss, n’*O Pensamento Selvagem*:

(...) cada uma delas implica a outra. Não existe religião sem magia, nem magia que não contenha pelo menos um grão de religião. A noção de uma sobrenatureza existe para uma humanidade que atribui a si mesma poderes sobrenaturais e que, em troca, empresta à natureza os poderes da super-humanidade. (LÉVI-STRAUSS, 1976, p. 247)

Para resolver, portanto, essa questão, diremos apenas que, daqui em diante, nos preocuparemos mais com a magia, e que paralelos com a religião podem ser feitos, a partir desta noção, quando se fizerem necessários.

Aproveitando que falamos de Lévi-Strauss, sua distinção entre magia e ciência também é válida, na medida em que ele não as hierarquiza (como em seguida fará na oposição ciência ocidental/mito). Para ele, a ciência tem como postulado um determinismo global, isto é, acredita na existência de instâncias universalmente válidas (as leis da física, por exemplo), enquanto a magia distingue níveis, sendo que cada um possui seus determinismos, estes não sendo necessariamente válidos para todos os outros. Dessa distinção, surge uma definição de magia interessante e muito pertinente neste momento do trabalho:

Entretanto, não voltamos à tese vulgar (e aliás inadmissível, na perspectiva estreita em que se coloca) segundo a qual a magia seria uma forma tímida e balbuciante da ciência, pois privar-nos-íamos de todos os meios de compreender o pensamento mágico se

pretendêssemos reduzi-lo a um momento ou a uma etapa da evolução técnica e científica. O pensamento mágico não é uma estreia, um começo, um esboço, a parte de um todo ainda não realizado; ele forma um sistema bem articulado; independente, nesse ponto, desse outro sistema que constitui a ciência. (LÉVI-STRAUSS, 1976, p. 28)

4.1.1 O tradutor e o mago

O primeiro elemento essencial da magia analisado por Mauss é o próprio mágico, aquele que realiza as ações mágicas, ou o agente pela qual se dará a manifestação de uma vontade superior, ou ser espiritual. Essa pessoa é detentora de um inventário de conhecimentos especiais que a distinguem dos outros membros da comunidade, e é para ela que estes recorrem quando necessitam de intervenções diferenciadas no curso da natureza. Como estamos identificando a tradução com a magia, é natural relacionar de pronto a figura do mágico com a do tradutor e, pelo que dissemos até agora, isto está correto. Mas veremos ao longo deste capítulo que esta relação não é sempre unívoca e que o tradutor, às vezes, pode se identificar com outras instâncias mágicas.

A primeira definição de Mauss, no entanto, já é imediatamente identificável com a do tradutor. Diz ele que “Chamamos mágico o agente dos ritos mágicos, quer ele seja ou não um profissional. Com efeito, constatamos que há ritos mágicos que podem ser efetuados por não especialistas.” (MAUSS, 2003, p. 62). Poderíamos facilmente trocar “mágico” por “tradutor” e “ritos mágicos” por “ritos tradutórios” ou “traduções” e a frase ainda seria verdadeira. Em se tratando de traduções, talvez até se pudesse dizer que a maior parte delas é realizada por não especialistas, mas, segundo Mauss, “A maioria hesita, seja por escrúpulo, seja por falta de confiança em si mesmos” (MAUSS, 2003, p.62).

Prosseguindo na definição, após afirmar que “não é mágico quem quer: há qualidades que distinguem o mágico do comum” (MAUSS, 2003, p. 63), Mauss tenta encontrar quais são essas características. Ele descarta a hipótese

de que esta propriedade especial dos mágicos seria física: de que ele teria uma marca de nascença, de que seus olhos possuísem um brilho diferente, de que seus gestos fossem bruscos, anormais, e sua fala entrecortada ou ainda que possuísse uma destreza extraordinária. Novamente, Mauss encontra a resposta para a sua indagação no fator social.

Notemos que todos esses indivíduos, deficientes e extáticos, nervosos e forasteiros, formam de fato espécies de classes sociais. O que lhes confere virtudes mágicas não é tanto seu caráter físico individual quanto a atitude tomada pela sociedade em relação a todo o seu gênero. (MAUSS, 2003, p. 64-5)

Essa conclusão, no entanto, como bem nota Mauss, pode levar a acreditar que somente uma condição anormal caracterizaria um mágico. De fato, frequentemente são associadas à magia as mulheres, que passam por vários momentos “anormais” durante a vida (menarca, menopausa, gravidez), além de profissões específicas, como a do ferreiro, devido aos mistérios de sua técnica, a do coveiro, que lida com a morte, a do barbeiro, que lida com os resíduos do corpo (MAUSS, 2003, p. 66) e assim por diante. Mas isso seria um problema para a teoria, pois se trataria de uma generalização que não corresponde à realidade. De acordo com Mauss:

Pode-se admitir, em tese geral, que os *indivíduos aos quais se atribui o exercício da magia* já possuem, sem levar em conta sua qualidade mágica, uma condição distinta no interior da sociedade que os trata como mágicos. Não podemos generalizar essa proposição e dizer que toda condição social anormal prepara ao exercício da magia; acreditamos, porém, que tal indução teria chance de ser verdadeira. Mas não queremos que se conclua dos fatos precedentes que os mágicos foram todos estrangeiros, sacerdotes, chefes, médicos, ferreiros ou mulheres; houve mágicos que não foram recrutados nas referidas classes. Aliás, como demos a entender, é às vezes o caráter mesmo do mágico que qualifica para certas funções ou profissões. (MAUSS, 2003, p. 68-9, grifo meu)

O mágico então não é mágico por ser anormal, mas, por ser mágico, possui uma posição social anormal, isto é, é considerado por todos como

anormal. São os sentimentos voltados a eles, enquanto pertencentes a uma classe distinta, que os definem⁷⁵. Da mesma forma, um tradutor pode fazer-se um por suas habilidades excepcionais (poliglotismo, conhecimento de fórmulas adequadas), mas elas não são os pré-requisitos obrigatórios para que seja assim considerado. Ele será um tradutor, quando for considerado pelos membros da sociedade como tal, quando obtiver sua aprovação, quando tiver a chancela da comunidade, poderíamos dizer. É, portanto, uma autoridade muito mais conferida do que reconhecida.

4.2 O RITO E A FORÇA MÁGICA

Tanto a tradução quanto a magia compartilham a característica de não serem tarefas para as quais se possa definir uma única lista de procedimentos que devem ser seguidos para uma execução perfeita (ou mais aceitável), que fosse acolhida por todos os seus praticantes. Ainda que a tradução institucionalizada tenha uma estabilidade um pouco maior do que a magia (até porque estamos definindo-a aqui a partir de dados provindos das mais variadas fontes), ambas têm metodologias descritíveis, mas dificilmente generalizáveis.

A característica sobre a qual nos apoiaremos, então, para fazer um paralelo do ponto de vista dos ritos, isto é, dos procedimentos, é uma que já foi mencionada e, por vezes aqui reiterada, que é dependência de ambas as realizações do fator social. Tentaremos mostrar que a noção de força mágica permeia essa dependência e é criada, ou concedida, apenas pelas necessidades da sociedade, ainda que a realização final dessas práticas seja, quase exclusivamente, individual. Para isso, retomaremos o conceito de *mana* (e suas variantes de outras culturas) e voltaremos à ideia de eficácia.

⁷⁵ Aliás, são as exigências da população que fazem com que os magos assumam as figuras caricatas que conhecemos (o velho barbudo, por exemplo), e não a sua aparência que configura seu estatuto mágico.

Um preceito mágico compreende (...) a enumeração de um certo número de observâncias acessórias, completamente equivalentes às que cercam os ritos religiosos. Sempre que estamos diante de verdadeiros rituais, de manuais litúrgicos, não deixará de estar presente a enumeração precisa das circunstâncias. (MAUSS, 2003, p. 82).

A primeira coisa a se pensar é sobre esse “número de observâncias acessórias”, isto é, elementos que devem estar presentes para que a eficácia seja plena. Como dissemos, cada rito terá suas próprias “observâncias”, e faz parte das atribuições da sociedade verificar se elas estão sendo cumpridas. Está também, no entanto, nas mãos do mago alterar esses preceitos, introduzir novos elementos e retirar aqueles que se tornaram obsoletos, quando julgar necessário para que a eficácia do rito seja preservada ou amplificada⁷⁶, uma atuação metamágica, por assim dizer. De maneira análoga, o tradutor sofre as restrições do grupo, para que sua tarefa seja aceita, mas também é responsável por conscientemente transgredir normas, quando vir nessa atitude vantagens de qualquer ordem. Essa transgressão já foi descrita e chamamo-la de reflexão metalocucionária.

Mauss ainda afirma que “Geralmente, é mais conforme os ritos que praticam do que conforme os poderes que possuem que os mágicos são especializados” (MAUSS, 2003, p. 96), isto é, é a sua prática que define sua função, já que a extensão de seus poderes é desconhecida do resto (e muitas vezes dele mesmo) e imensurável. O mago é aquele que “tem por objeto exclusivo (...) produzir efeitos” (*idem*), efeitos estes que determinarão sua função. Dessa forma, aquele que faz curas é um curandeiro, aquele amaldiçoa é um bruxo e aquele que traduz é um tradutor.

Sobre a liberdade, da qual falamos, que o mago tem para operar da maneira que achar mais apropriada, Mauss diz “não há em seu [do mago] pensamento senão a vaga ideia de uma ação possível, para a qual a tradição lhe fornece meios inteiramente prontos, diante da ideia, extraordinariamente precisa, do objetivo a atingir” (MAUSS, 2003, p.114). Isto é, o objetivo do mago pode ser extremamente preciso, mas os meios pelos quais atingirá essa meta

⁷⁶ Veremos exemplos mais concretos desse tipo de ação quando, logo mais, passarmos ao estudo da antropóloga Jeanne Favret-Saada.

não. Ele conta, no entanto, com o peso da tradição, com aquilo que foi passado pelas gerações que vieram antes dele. Novamente, temos um paralelo disso na teoria bakhtiniana, que, como vimos, aponta para o fato de que todas as nossas produções discursivas são carregadas de tudo aquilo que já foi dito.

“(...) estamos diante de fenômenos semelhantes aos da linguagem. Assim como, para uma coisa, não há um número infinito de nomes, assim também não há, para as coisas, senão um pequeno número de signos, e assim como as palavras possuem apenas relações distantes ou nulas com as coisas que elas designam, assim também, entre o signo mágico e a coisa significada, há apenas relações muito irreais, embora íntimas (...) de qualidades completamente imaginárias, mas imaginadas pela sociedade.” (MAUSS, 2003, p.115)

O paralelo entre a magia e a linguagem não escapa também a Mauss, como se nota na citação acima. A aproximação fica quase confusa, no entanto, quando ele diz que as palavras têm “relações distantes ou nulas com as coisas que elas designam”, mas que, ao mesmo tempo, a relação entre o signo mágico e a coisa significada, que deveria ser análoga à primeira, é também “irreal, embora íntima”. Isso se resolve se considerarmos que quando ele diz que não há relação entre as coisas e seus signos, ele pensa na chamada arbitrariedade do signo, isto é, no fato de que não há relação necessária entre a cadeia sonora de uma palavra e a coisa por ela representada (vide novamente o exemplo de Mansur Guérios sobre a palavra “caminho” para os Zulus). Porém, quando fala sobre a “relação íntima”, pensa naquilo que falávamos sobre o diálogo entre Romeu e Julieta e a possibilidade de o jovem trocar seu sobrenome: a relação entre o personagem e o nome Montéquio é irreal, inexistente do ponto de vista ontológico, mas, do ponto de vista social, ela é estreita e fonte de inúmeros problemas⁷⁷.

A magia é, portanto, como a ciência e a arte, no sentido de que é produzida socialmente, mas levada a cabo individualmente. Para Mauss, há uma contradição, no entanto, no fato de que a magia não partilha da característica das ciências que é a “atividade criadora ou crítica dos indivíduos”

⁷⁷ Uma espécie de superação da noção de arbitrariedade a qual já haviam chegado outros autores, como Benveniste e Derrida.

(MAUSS, 2003, p.125). Nesse ponto, discordamos de Mauss, pois, como mostramos acima, as reflexões metalocucionárias estão presentes em ambas as atividades e são, de certa forma, inescapáveis, já que aquilo que internalizamos (via tradição) é sempre transformado dentro do nosso ser, se não conscientemente, pela ação dos marcadores somáticos.

Ela é, dessa forma,

“por definição, objeto de crença. Mas os elementos da magia, não sendo separáveis uns dos outros e mesmo confundindo-se uns com os outros, não podem ser o objeto de crenças distintas. (...) [a magia] é um bloco, nela se crê ou não se crê” (MAUSS, 2003, p. 126).

Crença e eficácia andam de mãos dadas em se tratando de magia. Uma dá validade à outra. Mas o que é a eficácia, propriamente dita? Para Mauss:

“Complexa, [a noção de força mágica] compreende primeiramente a ideia de poder ou, melhor ainda, como a chamaram, de “potencialidade mágica”. É a ideia de uma força da qual a força do mágico, a força do rito, a força do espírito são somente as diferentes expressões, conforme os elementos da magia. Pois nenhum desses elementos age enquanto tal, mas precisamente enquanto é dotado, seja por convenção, seja por ritos especiais, desse caráter mesmo de ser uma força, e uma força não mecânica, mas mágica. Desse ponto de vista, aliás, a noção de força mágica é inteiramente compatível com a nossa noção de força mecânica. Assim como chamamos força a causa dos movimentos aparentes, assim também a força mágica é propriamente a causa dos efeitos mágicos: doença e morte, felicidade e saúde etc.” (MAUSS, 2003, p. 141)

A capacidade de gerar efeitos no mundo. Já nos encontramos com essa ideia, quando falamos sobre Austin. A noção de eficácia é muito próxima da de felicidade, que permeia tanto a distinção performativo/constativo, quanto a tripartite per-/i-/locucionário. Ambas as noções geram efeitos no mundo, efeitos físicos mesmo. Alteram a realidade⁷⁸. E, como já vimos, a noção de performatividade está na base da definição que demos de tradução.

⁷⁸ Nunca fez tanto sentido chamar de palavras mágicas as expressões “por favor”, “com licença” e “obrigado”. No entanto, logo entenderemos porque elas não são exatamente tão mágicas quanto outras instâncias.

Novamente, portanto, igualamos as condições de realização das duas instâncias.

Para Mauss, a noção que está no cerne da eficácia mágica é a de *mana*, que já tentamos descrever como a força que as palavras carregam e que, normalmente adquirem da pessoa que as pronunciou, ou à qual estão relacionadas, e que, de alguma forma, as torna tabu. A contrapartida tradutória do conceito seria a noção de autoridade (relacionada de perto com a de propriedade) que os textos possuem e que pode ser contornada pela tradução, justamente porque essa produz, pela repetição diferenciada, uma nova autoridade. Essa característica, é apropriado repetir, é descrita por Mauss como “uma qualidade acrescentada às coisas, sem prejudicar as outras qualidades, ou, noutros termos, como uma coisa sobreposta às coisas. Esse acréscimo é o invisível, o maravilhoso, o espiritual e, em suma, o espírito no qual reside toda eficácia e toda vida” (MAUSS, 2003, p. 145), tudo possui alguma espécie de *mana*.

É curioso que para Mauss, a ideia de *mana* pode ter existido em várias culturas sem nunca ter sido expressa. Diz ele que um povo tem “tão pouca necessidade de formular tal ideia quanto teria de enunciar as regras de sua gramática⁷⁹” (MAUSS, 2003, p.150), isto é, teorizações sobre *mana* (e obviamente sobre a gramática) são feitas *a posteriori*, muito tempo depois de essas noção já estarem inconscientemente em uso. Além disso, o *mana* como categoria de pensamento coletivo teria existido em todas as culturas mágicas, mas dissolveu-se em noções, como a de mito, demônios, etc. (MAUSS, 2003, p.150-2). Queremos dizer com isso que essa noção de poder eficaz existe sim em nossa sociedade ocidental, seja sob a forma de mitos, de demônios, o que quer que seja, mas principalmente dessa tabuização decorrente da autoridade imposta sobre a palavra.

Em magia, trata-se sempre, no fundo, de valores respectivos reconhecidos pela sociedade. Esses valores não se devem, de fato, às qualidades intrínsecas das coisas e das pessoas, mas ao lugar e à posição que lhe são atribuídos pela opinião pública soberana, por

⁷⁹ Conclusão parecida com a que Lévi-Strauss chega a respeito dos mitos.

seus preconceitos. Eles são sociais e não experimentais. É o que provam excelentemente a força mágica das palavras e o fato de que, com frequência, a virtude mágica das coisas reside em seu nome; donde resulta que, ao depender dos dialetos e das línguas, os valores em questão são tribais e nacionais. (MAUSS, 2003, p. 154)

Reiterando mais uma vez o caráter social da magia, e reforçando novamente a forte ligação entre o nome e a sua força mágica, Mauss acaba introduzindo uma noção importante: a dependência da força mágica de valores “tribais e nacionais”. Humboldt, como vimos, já mencionara a forte ligação entre linguagem e nação, mas para nós é interessante o paralelo com a tradução. É claro que há várias formas de tradução que não envolvem a passagem de um texto escrito em uma língua nacional para outra (inglês/EUA para português/Brasil, por exemplo) e nossa argumentação inicial foi justamente no sentido de tentar mostrar que quase tudo é tradução, que a linguagem é tradutória quase que por definição. Ainda assim, essa situação, se não for a mais prototípica (e provavelmente não o é por não ser a mais frequente), com certeza é a que vem primeiro à mente do leitor que pensa na ideia de tradução (cf. introdução do cap. I), além é claro, de, em se tratando de literatura, gerar debates mais acalorados no sentido de adequação e, do nosso ponto de vista, eficácia.

Para encerrar este item, pensemos então, em qual função exatamente faz da tradução (propriamente dita) uma coisa necessária. Diremos novamente que é pelo mesmo motivo da magia e, novamente novamente, seguiremos Mauss. Para ele, a necessidade do coletivo cria uma espécie de vácuo que é então preenchido pela magia, como uma resposta quase natural às vontades sociais, canalizada no polo individual pelo mago. Da mesma forma, a existência de uma obra cria nas culturas não alcançadas por aquela língua um *gap*, um espaço que só pode ser ocupado por uma tradução⁸⁰. A crença das pessoas na possibilidade de que aquela tradução ocupe aquele vazio da maneira mais adequada determinará sua eficácia. Nas palavras do antropólogo:

⁸⁰ Uma ideia que inevitavelmente remete a Goethe, e outros românticos alemães, e seu projeto de traduzir o máximo que pudessem de todas as línguas que conheciam para enriquecer ao máximo o idioma, a cultura e a nação alemã. Remete também à teoria dos Polissistemas, que será mencionada em seguida.

Ora, somente necessidades coletivas sentidas por todo um grupo podem forçar todos os indivíduos desse grupo a operar, no mesmo momento, a mesma síntese. A crença de todos, a fé, é o efeito da necessidade de todos, de seus desejos unânimes. O juízo mágico é o objeto de um consentimento social, tradução de uma necessidade social, sob a pressão da qual desencadeia-se toda uma série de fenômenos de psicologia coletiva; a necessidade sentida por todos sugere a todos o fim; entre esses dois termos, uma infinidade de termos médios são possíveis (daí a variedade extrema dos ritos empregados para um mesmo objeto); entre estes últimos, uma escolha se impõe, e ela vem seja da tradição, seja da autoridade de um mágico renomado, seja do impulso unânime e brusco de todo o grupo. É porque o efeito constatado é desejado por todos que o meio é reconhecido apto (*sic*) a produzir o efeito; (...) Em última instância, é sempre a sociedade que se paga, ela própria, com a moeda falsa de seu sonho. A síntese da causa e do efeito produz-se apenas na opinião pública. Fora dessa maneira de conceber a magia, não se pode representá-la senão como uma cadeia de absurdos e erros propagados, da qual se compreenderia mal a invenção, e jamais a propagação. (MAUSS, 2003, p. 159)

4.3 O SACRIFÍCIO

Falaremos agora sobre o sacrifício, não porque ele seja um ritual prototípico, mas porque as considerações elaboradas por Mauss acerca do assunto parecem ser relevantes para nossa comparação entre magia e tradução. Isso não quer dizer que afirmaremos ao final que a tradução é um tipo de sacrifício, até porque ela não atenderá a todos os pré-requisitos para ser assim classificada.

Ainda assim, a comparação é válida e seguirá o mesmo esquema da seção anterior, isto é, discussão de passagens da obra de Mauss e comentários sobre quais delas podem ser colocadas em paralelo com as postulações feitas no primeiro capítulo.

Para elaborar uma tipologia do sacrifício, Mauss se depara com a dificuldade de escolher quais dados poderão servir de fonte para tal estudo. Diz ele, por exemplo, que “É excessivo procurar num rosário de versos da *Ilíada* uma imagem aproximativa do sacrifício grego primitivo; não bastam nem

sequer para dar uma ideia exata do sacrifício dos tempos homéricos”, ou seja, que esse tipo de texto é inadequado e escasso para recolher material.

É também impossível pedir somente à etnografia o esquema das instituições primitivas. Geralmente truncados por uma observação apressada ou *falseados pela precisão de nossas línguas*, os fatos registrados pelos etnógrafos só assumem seu valor se forem relacionados com documentos mais precisos e mais completos. (MAUSS, 2001, p. 146, grifo meu)

Ele ainda retira dos etnógrafos a responsabilidade de produzir o que seria o esquema de representação da instituição do sacrifício e aponta, como motivo, um fator que para nós, nesse ponto, já é bastante compreensível: “traduzir” os rituais primitivos para as nossas línguas acaba por falseá-los, isto é, torná-los imprecisos ou não condizentes com a realidade. De alguma forma, tirar-lhes o poder.

A solução encontrada por ele, então, é elaborar sua teoria usando dados provindos de duas religiões bastante distintas, a hindu e a cristã⁸¹. Uma que desembocou, modernamente, no panteísmo e outra no monoteísmo, respectivamente. Notemos aqui que ele está usando *religiões* o que poderia constituir um problema. No entanto, como tivemos o cuidado de esclarecer na seção anterior, as conclusões válidas para a religião, em grande parte das vezes, valem, também, para a magia.

A primeira característica definida do sacrifício é a da consagração. Para Mauss, “em todo sacrifício, um objeto passa do domínio do comum ao domínio religioso; é consagrado” (MAUSS, 2001, p. 147). Essa consagração visa transformar um objeto cotidiano, comum, em um que esteja passível de receber forças mágicas, de ser transformado magicamente. Poderíamos pensar que esse processo faz com que uma certa quantidade de *mana*, ou energia mágica, passe do mago (ou da divindade) para o objeto, tornando-o, assim, digno de ser usado em uma operação especial. Com efeito, não há sacrificantes ou

⁸¹ As fontes textuais de pesquisa foram, respectivamente, os *vedas* e o Pentateuco.

objetos de sacrifício *a priori*, as funções só são definidas quando da ocasião do evento, da consagração (MAUSS, 2001, p.156).

No campo da tradução, mais especificamente no sentido mais estreito que definimos anteriormente, podemos enxergar a consagração de duas formas: ou ela é desnecessária, pois o original já é consagrado (já tem um certo *mana*, como dissemos) e a tradução seria apenas o resultado do sacrifício; ou é o ato de anunciar o rito tradutório que imbuí o objeto de força mágica, que o sacraliza. Esta última interpretação parece fazer um pouco mais de sentido, visto que essa anunciação, de certa forma, torna o original visível. Isto é, ao se anunciar que um texto é uma tradução (ou que uma tradução está sendo produzida), coloca-se em evidência o fato de que há um original por trás daquela intenção⁸². É essa existência que sacraliza aquela tradução. Desse ponto de vista, a tradução não seria vista como resultado do processo, mas como o processo em si⁸³. Um processo que transforma um original em outro original, isto é, outro texto que possui seus próprios efeitos locucionários, i-, per-, meta-, como já descrevemos anteriormente.

Além disso, essa interpretação dá conta de explicar um fenômeno interessante, descrito por Gideon Toury em seu *Descriptive Translation Studies – and beyond* (1995), em que ele fala sobre as traduções de romances policiais, de espionagem, pornográficos, entre outros, feitas para o hebraico nos anos 1960, das quais não havia originais. Isso porque o importante para a cultura local era que os textos tivessem origem inglesa; produções locais, pra eles, não tinham grande valor. Os editores logo perceberam que as fontes não eram checadas e poderiam, portanto, ser inventadas. Assim surgiram vários tradutores do inglês que, na verdade, compunham suas próprias obras e as atribuíam a autores, reais ou fictícios (TOURY, 1995, p. 43). Construía assim um objeto sacralizado que era passível de ser transformado via tradução. Essas pseudo-traduções, como ele as chama, são possíveis:

⁸² Esse processo encontra seu análogo na escolha do mito de referência, primeiro passo para a análise feita nas *Mitológicas*, como veremos adiante.

⁸³ Processo que se completa na publicação, ou apresentação da tradução ao público.

Not just because there exists a notion of translation in a culture, but first and foremost because this notion and its realizations are assigned certain *functions* within it, which are, moreover, recognized and acknowledged by its members⁸⁴⁸⁵. (TOURY, 1995, p. 45, grifo do autor)

Ignorando o conceito de função, que para Toury tem inúmeras implicações nos estudos de polissistemas nos quais ele inscreve sua pesquisa, notamos que ele explica a possibilidade de traduções falsas pelo fato de que existe uma noção de tradução que é aceita e reconhecida por todos os membros de uma cultura. Se entendemos direito, isso é apenas outra maneira de dizer aquilo que falávamos sobre a magia/tradução, i.e., que são fenômenos que só podem ser explicados, e só podemos dizer que existem, quando todos, ou a maior parte dos elementos da sociedade a que pertencem os aceitam e reconhecem.

Voltando a Mauss, além de produzir um efeito no objeto alvo, o sacrifício ainda é capaz de afetar o agente do processo, isto é, a pessoa que desejou o efeito em primeiro lugar. Há casos inclusive em que “[o sacrifício] só é útil sob a condição de ter este duplo resultad⁸⁶” (MAUSS, 2001, p. 148). Por tudo que falamos até agora, essa afirmação, do ponto de vista da tradução, é quase trivial. Isso porque o tradutor, como alguém especialmente ciente de sua posição de influência linguística em sua cultura, está sempre pré-disposto às reflexões metalocucionárias que mencionamos anteriormente como sendo aquelas que transformam o próprio enunciador dos atos de fala.

A caracterização maussiana de sacrifício que apresentaremos agora será especialmente difícil de conciliar com a noção de tradução e, de certa forma, um ponto de divergência. Diz ele:

Em outros casos, ao contrário, a consagração destrói o objeto apresentado; no caso em que o animal é apresentado ao altar, o objetivo que persegue só é alcançado quando ele é degolado, ou feito

⁸⁴ “Não apenas porque existe uma noção de tradução em uma cultura, mas porque, em primeiro lugar e acima de tudo, a essa noção e suas realizações são designadas certas *funções* internas, que são, além disso, percebidas e reconhecidas e pelos seus membros.”

⁸⁵ Ao afirmar isso, Toury mostra que a tradução obedece às condições A. 1, Γ. 1 e Γ. 2.

⁸⁶ Vide discussão sobre a mudança de nome do sacrificador, logo abaixo.

em pedaços, ou consumido pelo fogo; numa palavra, sacrificado. O objeto assim destruído é a vítima. Evidentemente, às oblações deste gênero é que se deve reservar a denominação de sacrifício. (MAUSS, 2001, p. 149)

O sacrifício requer que algo seja consumido. Não necessariamente algo de sangue. O objeto pode ser inanimado, o que não implica sua falta de importância ou mesmo de vida. O leite da vaca, por exemplo, é a própria vaca “em seu suco, em sua seiva, em sua fecundidade” (Mauss, 2001, p. 150, nota do autor suprimida). Podemos aceitar que as fontes das traduções são objetos inanimados (ainda que com alguma dificuldade, já que o clichê da “língua viva” tem um certo respaldo em tudo que foi dito nestas páginas), o quê, como Mauss diz, não implica uma falta de importância, isto é, uma banalidade do objeto. Crer na completa destruição dessas fontes durante o processo sacrificial, no entanto, torna-se impraticável. O original não é destruído, nem do ponto de vista material, nem do sacrificial. Pelo contrário, ele continua existindo e a sua existência tem o papel importante, como dissemos, de servir para comparar efeitos. O original é assassinado e destruído (e curiosamente essas costumam ser as palavras dos críticos descontentes), mas ele nunca some. Aliás, presta-se à realização de inúmeros sacrifícios⁸⁷, funcionando muito mais como uma bateria recarregável do que como uma matéria-prima descartável.

É quase impossível, no que se refere a isso, não notar a semelhança entre as descrições dadas para o ritual do sacrifício e as condições impostas por Austin para que o performativo fosse feliz. A verdade é que o próprio Austin nota a semelhança dos processos que descreve com os rituais. Não por acaso, dois de seus exemplos preferidos são tirados da tradição religiosa: o casamento e o batismo⁸⁸. Se não é nesse tipo de instância que as palavras têm o maior poder, pelo menos é nelas que esse poder é mais visível. Ecoando as condições de felicidade dos tipos A. 1, Γ. 1 e Γ. 2, Mauss escreve:

⁸⁷ O que novamente evoca um ideal goethiano, que encoraja o maior número possível de traduções de um mesmo texto, já que essa variedade enriquece a cultura-alvo, bem como a cultura de origem, já que aumenta o número de interpretações para aquela obra.

⁸⁸ Até porque, como vimos, ambas essas situações envolvem o pronunciamento daquilo que ele chama de performativo explícito, isto é com verbo na primeira pessoa do presente do indicativo (“eu batizo”, “eu vos declaro”).

É preciso ainda uma espécie de constância igual no estado de espírito em que se encontram o sacrificante e o sacrificador no tocante aos deuses, à vítima, ao voto cuja execução é pedida. Devem ter uma confiança no resultado automático do sacrifício que nada desmente. Em suma, trata-se de realizar um ato religioso em um pensamento religioso; é preciso que a atitude interna corresponda à atitude externa. (...) [a vítima era] obrigada somente a preencher certas condições que a capacitavam a receber a consagração. Não podia ter defeito, nem doença, nem enfermidade. (MAUSS, 2001, p. 166-7)

Dito de maneira mais austiniana, as pessoas envolvidas no sacrifício (não apenas diretamente, mas todas as participantes da comunidade sacrificante) devem se comportar de maneira adequada durante e subsequentemente ao ritual. Elas devem acreditar naquilo que está acontecendo e devem ter determinados pensamentos para que aquilo tenha valor verdadeiro. Além disso, as pessoas devem preencher os requisitos certos para participar da cerimônia, devem ser adequadas (como a vítima que não pode estar contaminada). Tudo isso, além de reforçar a conexão com o performativo, serve também para nos lembrar mais uma vez do caráter social de todas essas ações. Elas só têm seus significados completos quando inseridas dentro de uma cultura e quando firmemente apoiadas por todos os seus membros. Conforme notamos sobre a citação anterior de Toury, o mesmo vale para a tradução.

Outras características notáveis do sacrifício que podemos, com alguma facilidade, identificar com o processo tradutório são: a ideia de que o sacrificante só pode tocar a sua vítima usando um instrumento especial para isso (MAUSS, 2001, p. 171), o que para nós, só pode ser a linguagem, haja vista que não há outra maneira de operar sobre um discurso sem ser por meio dele mesmo; a de que o sacrificante passa à vítima, no decorrer do processo, algo de sua personalidade (MAUSS, 2001, p. 178), e a de que, ao consumir a carne do animal sacrificado, produz-se uma “mistura de duas substâncias que se absorvem mutuamente a ponto de tornarem-se indiscerníveis” (MAUSS, 2001, p. 183), conceitos oswald-de-andradianamente antropofágicos, e muito bakhtin-derridianos, do ponto de vista de operações linguísticas de repetição da voz do outro.

Podemos citar ainda a noção de algo que pode encontrar-se num estado tão grande de tabu (santidade, para Mauss) que se torna “inutilizável[!] e perigos[o]” (MAUSS, 2001, p. 198). Analogamente, no mundo da tradução é comum que apareça o termo “intraduzível” aplicado a alguma obra (ou mesmo a termos específicos). Recebem esse rótulo mais frequentemente itens que sejam considerados clássicos e que, portanto, tenham uma certa aura de imaculabilidade, e aqueles que possuem a fama de serem obras-primas de composição de uma determinada língua (e talvez decorra desse mesmo motivo a “proibição” de traduzirem-se os clássicos). Essa maestria gera um tabu muito maior, que muitas vezes só pode ser vencido por um tradutor que também tenha grande prestígio em sua comunidade.

Por fim⁸⁹, citemos Mauss uma última vez, para lembrarmos novamente da ideia de nome e do papel que ela tem nas questões mágicas.

Amiúde, uma mudança de nome marca esta recriação do indivíduo. Sabe-se que o nome é, nas crenças religiosas, intimamente ligado à personalidade daquele que o usa: contém alguma coisa de sua alma. Ora, o sacrifício com muita frequência é acompanhado de mudança de nome. Em certos casos, esta mudança reduz-se a uma adição de epíteto. (MAUSS, 2001, p. 197).

Temos, novamente, a ideia que os nomes carregam um importante poder e que a troca de nome tem um significado que vai para além do fonético/fonológico. Somos tentados, ao ler essa passagem, a identificar essa troca de nome com aquela mais óbvia, sofrida pelo original ao transformar-se em tradução (no nível mais corriqueiro, a troca de título). No entanto, Mauss se refere aí à troca do nome do sacrificante, que equivale ao nosso tradutor. Dessa forma, se para nós a troca efetiva do nome é complicada, a adição de um epíteto é muito mais compreensível. Assim, Fulano torna-se, concluído com

⁸⁹ Optamos por omitir a distinção de Mauss, para ele muito importante para a noção de sacrifício, entre sagrado e profano. A correspondência mais provável na tradução seria encontrada em original/sagrado, tradução/profano ou tradutor/profano, mas não a consideramos útil, porque cremos que por tudo que já expusemos está claro que o original já goza, na corrente tradicional, de um status de maior prestígio que, no fundo, é irrelevante. Não quisemos, portanto levar essa dicotomia adiante, inserindo o par sagrado/profano, que acabaria, inevitavelmente, reforçando a hierarquia.

êxito o ato, em Fulano, tradutor de X, sendo X uma obra, texto, discurso passível de ser traduzido. Obviamente, quanto maior o *mana* desse texto, quanto mais intraduzível ele for (quanto maior o tabu de traduzi-lo), maior será a potência desse epíteto.

4.4 A PRECE

A prece é uma maneira de se comunicar com entidades mágicas, religiosas ou não. É também, e principalmente, uma maneira de fazer com que essas entidades intercedam no mundo e tragam benefícios (mesmo que na forma de malefícios infligidos em terceiros) àqueles que as realizam. Se excluirmos, portanto, esse intermediário, essa espécie de divindade, temos que a prece é uma forma de agir sobre o mundo com palavras. Por esse motivo, falaremos brevemente sobre essa categoria de ação mágica por meio de palavras, que sem esforço conjura a teoria austiniana em nossa mente. Não nos estenderemos muito, no entanto, pois ela apenas consolida o elo entre linguagem e magia que tentamos forjar, mas não necessariamente desemboca em conclusões sobre a tradução, que é nosso objeto principal. Sobre a prece, então, Mauss diz:

Em primeiro lugar, toda a prece é um ato. Não é nem um puro devaneio sobre o mito, nem uma pura especulação sobre o dogma, mas implica sempre um esforço, um dispêndio de energia física e moral com vistas à produção de certos efeitos. (...) Ademais, é um ato tradicional na medida em que faz parte de um ritual. (MAUSS, p. 269, notas do autor suprimidas)

Não há como enunciar de maneira mais clara. Toda prece é um ato. Implica um esforço que objetiva produzir efeitos. E assim o é com toda a linguagem. Podemos arriscar a dizer até que, assim como mostramos que toda a linguagem é tradução, toda a linguagem é também uma forma de prece, já

que visa produzir efeitos. Lembremo-nos também do performativo pagão que mostra que podemos ser a divindade por trás de nossos próprios discursos, notemos que Mauss fala sobre a tradicionalidade, isto é, o caráter social, desse ato, e temos o conceito de linguagem/tradução/prece bem amarrado⁹⁰. Sobre essa existência social da prece:

Mesmo lá onde o uso a privou de sentido, exprime ainda ao menos um mínimo de ideias e de sentimentos religiosos. (...) A oração é uma palavra. Ora, a linguagem é um movimento que tem uma meta e um efeito; no fundo, é sempre um instrumento de ação. (...) Falar é, ao mesmo tempo, agir e pensar: eis por que a prece depende, ao mesmo tempo, da crença e do culto. (MAUSS, 2001, p. 230)

O ponto em que Mauss toca aí é interessante. Diz ele que o uso priva a prece de sentido. Esse fenômeno é bastante perceptível naquelas orações que são mais repetidas que todas as outras (a Ave-Maria, por exemplo) e nas quais dificilmente paramos para pensar no sentido real das palavras que a compõe. O sentimento religioso, a vontade de entrar nas graças na divindade, no entanto, permanece. Palavras mágicas famosas, como o sempre presente abracadabra⁹¹, são exemplos mais pontuais desse fenômeno. Sabe-se que essa palavra tem algum poder, mas não se consegue derivar a natureza desse poder de seu significado. Isso porque ela tem aquilo que Ellis (2008) chama de significado funcional⁹², isto é, um efeito, mas não guarda um significado tradicional, semântico como o conhecemos.

Assim, a linguagem tem “uma meta e um efeito”, mesmo quando não tem significado⁹³. Isto é, possui efeitos i- e perlocucionários, mesmo quando

⁹⁰ Apesar de interessante, não insistiremos muito nesse paralelo, por ele não ser realmente útil para nosso trabalho.

⁹¹ No que concerne a esse tipo de palavra mágica, Mauss diz que a prece se dirige a forças religiosas e que “Isto mesmo a distingue de outro fato muito próximo com o qual frequentemente foi confundida: a encantação. Com efeito, esta também consiste em palavras eficazes. Mas em princípio, a pura encantação é una e simples e não recorre a nenhuma força exterior a si própria. (...) Constitui, portanto, essencialmente um rito mágico” (MAUSS, 2001, p. 270). Assim como performativo cristão e pagão unem todos os atos sob a bandeira do performativo, preces e encantações serão aqui reunidos sob a mesma categoria de ritual mágico, independente de a qual divindade recorrem (religiosas ou individuais).

⁹² Poderíamos chamá-lo de efeito paralocucionário, já que é paralelo ao significado.

⁹³ De forma que talvez nem os homens-planta de Aristóteles seriam assim tão plantas.

falha em realizar o ato locucionário (por não chegar ao ato rético)⁹⁴. Além disso, essa possibilidade de as palavras gerarem efeitos sem possuírem significado é interessante, pois podemos pensar no caso de palavras que tem sim significado, apenas não para a pessoa que as está ouvindo. É o caso, por exemplo, de expressões de outras línguas incorporadas nas preces. Já havíamos dito que as línguas antigas e/ou esquecidas parecem ter uma importância mágica maior, talvez por uma espécie de *mana* acumulado com as eras (não à toa, grandes magos da literatura são velhos) e, assim, preces desse tipo também se enquadram nessa categoria de discurso funcional, mas não-semântico. Sobre elas, Mauss fala:

Muitas vezes, orações que eram totalmente espirituais se tornam objeto de uma simples recitação, com exclusão de toda a personalidade. Caem ao nível de um rito manual, e a pessoa move os lábios como alhures move os membros. As preces continuamente repetidas, as preces em línguas incompreendidas, as fórmulas que perderam todo o sentido, aquelas cujas palavras são usadas de tal forma que se tornaram incompreensíveis são exemplos evidentes destes recuos. (MAUSS, 2001, p. 236)

Voltando rapidamente à citação anterior, se falar é agir e pensar, e disso decorre que é ao mesmo tempo crença e culto, temos novamente a dependência da ação mágica de um fator social. Acreditar significa acreditar em grupo. O deus de uma pessoa só não é um deus. Da mesma maneira, palavras inventadas por uma pessoa não podem ter poderes; ainda que um determinado grupo de palavras tenha apenas significado funcional, essa coleção de palavras de poder deve estar inserida em uma cultura.

A prece, no entanto, permite uma certa liberdade a seus praticantes. Há, é claro, as fórmulas prontas, das quais acabamos de falar, mas há também a possibilidade de que o praticante use suas próprias palavras. Dificilmente ele conseguirá fugir, mesmo que inconscientemente, de alguma ritualização: a

⁹⁴ Com certeza alguns gritos “primitivos” já salvaram pessoas desavisadas de vários acidentes. Além disso, nossa capacidade de produzir (ou sofrer) atos perlocucionários a partir de praticamente qualquer tipo de discurso, mesmo os não completamente bem formados, pode ser usada para explicar a multiplicidade de leituras suscitadas pela poesia ou por obras como o *Finnegans Wake*.

escolha de uma hora e local apropriados, por exemplo, ou a preferência pela solidão, ou ainda um certo respeito com relação à divindade na hora de fazer os pedidos, alguma espécie de fórmula de abertura e fechamento e assim por diante. Aqueles criados na fé católica não acharão dificuldade em reconhecer essas características. “Do mesmo modo como cada qual age quase a seu bel-prazer, assim cada qual é também, na medida do possível, o criador de sua fé” (MAUSS, 2001, p. 232) e é assim que tradutores, mesmo que atuem respeitando uma variedade de regras e preceitos (institucionalizados ou não), têm a liberdade de agir da forma como acharem mais pertinente. Novamente: “Da mesma forma como cada um tem seu estilo, sua entonação, embora falando a língua nacional, cada um pode criar sua oração, sem que a oração deixe de ser uma instituição social” (MAUSS, 2001, p. 250). Uma prece individual que passa a ser conhecida por todos deixa de ser individual, e se o faz, é só porque obedeceu às normas socialmente estabelecidas. Inclusive, foram criadas por pessoas que as outras acreditam terem o status para criar. “Não são simples indivíduos, eles mesmos são forças sociais” (*idem*).

Uma distinção importante pode nos explicar agora porque palavras “por favor” e “obrigado”, entre outras formas de cortesia e mesura não são exatamente mágicas, no sentido que estamos tentando postular. A chave está no tipo de prescrição relacionada àquele ato. Ato em que há uma expectativa de que sejam realizados, isto é, que estão ali apenas para cumprir determinada ordem de ações, que tornaram-se vazios pelo uso, não são rituais, pois perderam sua eficácia e, portanto, não são mágicos nesse sentido.

Mas nem todos os atos tradicionais são ritos. Os usos da cortesia, os da vida moral, têm formas tão fixas quanto os ritos religiosos mais caracterizados. E de fato, com frequência foram confundidos com estes últimos. (...) Amiúde aquilo que aqui é uso alhures é rito; aquilo que foi um rito torna-se um uso, etc. Assim um simples bom dia espalhado em toda a Europa é um verdadeiro desejo, claramente convencional. Ao contrário, as leis da polidez são dadas em Manu como ritos estritamente definidos, que variam de acordo com as qualidades religiosas das pessoas. Mas o que os diferencia é que nos casos dos usos da cortesia, dos costumes, etc., o ato não é eficaz por si mesmo. Não é que ele seja estéril em consequências. Só que seus efeitos dependem, principal ou exclusivamente, não de suas qualidades próprias, mas do fato de ser prescrito. (...) Um rito tem, portanto, uma verdadeira eficácia material. (...) em ambos os casos se dá ao ato tal ou tal forma, não é porque esta forma tenha por si

mesma uma virtude especial, mas porque é imposta pela regra. (...) Um rito é, pois, uma ação tradicional eficaz. (MAUSS, 2001, p.265, nota do autor suprimida)

Como podemos ver, eles têm um efeito (não são “estére[is] em consequências”), mas esse efeito não tem relação com o conteúdo das proposições, e sim com estrutura, a tradição, que os prescreve. A eficácia não está nem no significado funcional nem no semântico. Está na estrutura social que demanda aquela fórmula naquele momento. Os ritos propriamente ditos, por outro lado, têm essa aura de intencionalidade não vazia que os torna eficazes, ainda que tradicionais. A inexplicabilidade também é, para Mauss, um fator importante para diferenciar os ritos das técnicas. Se a relação entre um ato e um efeito for mecânica, tem-se uma técnica. Já nas práticas rituais “julga-se que intervenham causas totalmente outras às quais é imputado todo o resultado esperado”. Isto é, ocorre uma atuação que se acredita mágica.

4.5 O MITO

O objetivo desta seção é investigar, de maneira não muito aprofundada (pois isso demandaria uma infinidade de dissertações), considerações de alguns autores sobre a noção de mito. Obviamente a principal fonte para o assunto será uma parte da obra de Lévi-Strauss, mas algumas outras vezes também se fazem importantes o suficiente para figurar aqui.

A ideia de trazer o mito para a discussão tem respaldo no fato de que a organização essencialmente estruturalista imaginada por Lévi-Strauss torna naturais as comparações com a linguagem (e, portanto, com a tradução). É válido lembrar que esse fato não é nada acidental, visto que o estruturalismo levi-straussiano é, na essência, o mesmo de Saussure⁹⁵.

⁹⁵ “Seguindo Rousseau, Marx, Durkheim, Saussure e Freud, o que o estruturalismo busca é revelar à consciência um *objeto outro*; coloca-la, em relação aos fenômenos humanos numa

Por fim, a natureza autológica dos mitos de mostrar como as sociedades organizam suas próprias realidades ao mesmo tempo em que, de certa forma organizam a nossa realidade, pode fornecer insights interessantes para o tipo de papel que as teorizações sobre o assunto têm e até para o tipo de função que trabalhos como esta dissertação têm no mundo. Dessa forma, será muito mais interessante, para nós, investigar a natureza e o funcionamento dos mitos, e como a mitologia, isto é, o estudo dos mitos, é feita, do que necessariamente entrar na análise de mitos específicos.

Começemos então, do começo, explicando que, para Lévi-Strauss, o mito é, assim como a linguagem, um sistema de códigos e significados. Configura-se como uma narrativa, transmitida oralmente, sempre associada a um tempo muito distante no passado em que figuras míticas (humanos, animais, divindades e outras espécies de seres extraordinários) desenvolveram algum tipo de ação⁹⁶. Tanto essas personagens quanto suas ações operam binariamente e seus comportamentos são reguladores das ações da tribo à qual o mito pertence. Podem ser considerados, portanto, como uma espécie de guia moral ou código de conduta para aqueles que se inscrevem a ele. Ele compara, assim, a existência dos mitos com a das sinalizações de trânsito:

Respeitamos as linhas de modo rotineiro, sem nisso investirmos nenhum valor emotivo. Como ocorre com tantos atos rituais, o comportamento é óbvio para os que se conformam a ele, porque a consciência que tomam dele já o apresenta totalmente integrado a uma concepção de mundo [a um mito]. (LÉVI-STRAUSS, 2011, p. 646)

Um conjunto de mitos forma um sistema, e o trabalho do mitólogo é, assim como o do linguista estruturalista, analisar esse sistema e reduzi-los a suas formas mínimas, para entender como elas podem se combinar. Devemos lembrar que esse tipo de trabalho é exatamente aquele que Robinson declara pertencer à linguística constativa (cf. cap. I), já que tende a olhar para os

posição comparável àquela que as ciências físicas e naturais têm comprovado ser a única que permite o exercício do conhecimento.” (LÉVI-STRAUSS, 2011, p. 607)

⁹⁶ No momento em que essa dissertação está sendo concluída, propaga-se nas redes sociais o verbo “mitar”, para descrever feitos notáveis frequentemente de maneira cômica.

eventos de forma sincrônica, sem levar em conta suas transformações, suas interinfluências, como um sistema fechado e imune a alterações do meio. No entanto, o modo como Lévi-Strauss organiza sua análise supera esse problema (problema para nós, não para ele, diga-se de passagem) de maneira quase accidental: a escolha dos mitos que são levados em conta não faz distinção entre nações, língua em que foram formulados e nem mesmo época. Isso permite que ele contraste mitos provenientes das mais variadas regiões. Nas *Mitológicas*, sua obra mais importante, por exemplo, são analisados mais de mil mitos⁹⁷ provenientes da América do Sul e do Norte e não é infrequente que sejam mencionados outros ainda, de populações do restante dos continentes. Assim:

Tudo pode acontecer num mito; parece que a sucessão de acontecimentos não está aí sujeita a nenhuma regra de lógica ou de continuidade. Qualquer sujeito pode ter um predicado qualquer; toda relação concebível é possível. Contudo, esses mitos, aparentemente arbitrários, se reproduzem com os mesmos caracteres e segundo os mesmos detalhes, nas diversas regiões do mundo. Donde o problema: se o conteúdo do mito é inteiramente contingente, como compreender que, de um canto a outro da terra, os mitos se pareçam tanto? (LÉVI-STRAUSS, 1989, p. 239)

Nesse trecho da *Antropologia Estrutural*, o antropólogo faz-se a pergunta que os leitores de suas páginas devem se fazer: como podem ser levados em conta mitos de vários povos e várias regiões? O fato de eles se parecerem é justificativa suficiente⁹⁸? Sim, o que ele tenta mostrar é que essas semelhanças apontam justamente para o fato de que os modos de pensar do ser humano são essencialmente parecidos e que diferentes mitos podem apontar para organizações sociais bastante similares. O valor do mito, para ele, está na estrutura permanente que ele forma a partir de acontecimentos passados, ou seja, funciona de forma análoga à maneira pela qual a história age em nossas sociedades literatas. Assim, quando olhamos para a Revolução Francesa, por exemplo, e retiramos de lá ensinamentos sobre política, filosofia, solidariedade

⁹⁷ Oitocentos, se não são contadas as variantes.

⁹⁸ Lévi-Strauss acredita que qualquer ordem é superior ao caso, e toma isso como ponto de partida para elaborar sua mitologia.

ou o que quer que seja, não agimos diferente dos primitivos que buscam o conhecimento em seus mitos⁹⁹.

A substância do mito não se encontra nem no estilo, nem no modo de narração, nem na sintaxe, mas na história que é relatada. O mito é linguagem; mas uma linguagem que tem lugar em um nível muito elevado, e onde o sentido chega, se é lícito dizer, a decolar do fundamento linguístico sobre o qual começou rolando. (LÉVI-STRAUSS, 1989, p. 242, grifos do autor)

O que é importante, portanto, no mito, não são as artimanhas pelas quais ele é contado ou passado para frente (essas até podem ter sua importância no contexto da sociedade que os produziu, mas não para o mitólogo); o importante é a “história” que ele passa, o seu conteúdo, o seu significado. Esse significado é construído seguindo uma ordem hierárquica de aumento de complexidade que é calcada fundamentalmente na linguagem. Assim, tanto mito quanto linguagem têm sua fundação no som, nos fonemas, que agrupados formam os morfemas, seguidos dos semantemas (significados) e finalmente ultrapassando a linguagem, os mitemas, isto é, as unidades constitutivas do mito. Nas palavras de Terry Eagleton:

Myths were a kind of language: they could be broken down into individual units ('mythemes') which like the basic sound units of language (phonemes) acquired meaning only when combined together in particular ways. The rules which governed such combinations could then be seen as a kind of grammar, a set of relations beneath the surface of the narrative which constituted the myth's true 'meaning'. These relations, Levi-Strauss considered, were inherent in the human mind itself, so that in studying a body of myth we are looking less at its narrative contents than at the universal mental operations which structure it. (...) The mind which does all this thinking is not that of the individual subject: myths think themselves through people, rather than vice versa. They have no origin in a particular consciousness, and no particular end in view¹⁰⁰. (EAGLETON, 1996, p. 90)

⁹⁹ “A historicidade dos mitos também reside no fato de estarem localizados sempre em um tempo remoto, isto é, ‘antes da criação do mundo’ ou ‘durante os primeiros tempos’”. (LÉVI-STRAUSS, 1989, p. 241)

¹⁰⁰ “Os mitos eram um tipo de linguagem: eles podem ser separados em unidades individuais ('mitemas') que, como os sons básicos da língua (fonemas), adquirem significado apenas quando combinados de maneiras específicas. As regras que governam essas combinações

Os mitos, no entanto, prescindem da análise estrutural saussuriana que demandava um recorte sincrônico para que fosse levada a cabo. Na verdade, as transformações ocorridas nos mitos em decorrência de sua transferência de uma sociedade à outra, fato calcado inevitavelmente na passagem do tempo, são, senão a maior, pelo menos uma das maiores fontes de conclusões do método de análise de Lévi-Strauss. E além de suscitar hipóteses com relação às próprias estruturas do mito, podem ainda ser de grande utilidade para historiadores que pretendam observar o movimento de populações em determinadas áreas a partir do compartilhamento dos mitos (LÉVI-STRAUSS, 2010, p. 27).

E visto que essas populações não infreqüentemente falam línguas bastante diferenciadas, quando não pertencentes a troncos linguísticos completamente desconectados (ainda mais em áreas tão separadas como as Américas do Sul e do Norte), a tradução acaba se fazendo parte indispensável do estudo dos mitos. Na verdade, esta é, inclusive, uma das críticas comumente feitas ao trabalho de Lévi-Strauss, i.e., a de que ele em grande parte das vezes usa versões traduzidas dos mitos. A isso, nas *Mitológicas*, o autor responde de duas formas: primeiro, ele diz que não oferece as versões originais dos mitos para não sobrecarregar o leitor, ainda que ele mesmo tenha lido todos eles nas fontes para analisar sua autenticidade e para perceber se nada de importante foi perdido nas traduções¹⁰¹.

A segunda resposta, muito mais contundente e importante, do nosso ponto de vista, diz respeito à imunidade que os mitos possuem a perder suas características fundamentais quando traduzidos. Isso porque, assim como já dissemos, o valor do mito está na sua história, nas oposições essencialmente binárias que ele apresenta, e isso, segundo Lévi-Strauss não pode ser perdido

podem ser vistas como um tipo de gramática, um conjunto de relações sob a superfície da narrativa que constitui o verdadeiro 'significado' do mito. Essas relações, argumentava Lévi-Strauss, são inerentes à própria mente humana, de forma que, ao estudar um corpo de mitos, estamos olhando menos para o conteúdo da sua narrativa, do que para as operações universais da mente que o estrutura. (...) A mente que pensa tudo isso não é a do sujeito individual: os mitos pensam eles mesmos através das pessoas, e não o contrário. Eles não têm origem em uma consciência particular, nem uma finalidade específica."

¹⁰¹ E ainda que ele admita que uma análise filológica dos mitos poderia oferecer dados importantes sobre características da tribo, "enriquecer sentidos, corrigir erros, aprofundar e desenvolver a interpretação" ela, no entanto, não teria valor etnográfico.

na tradução. Além disso, as várias traduções de um mito, longe de enfraquecerem sua força explicativa, muito pelo contrário, aumentam sua capacidade. Da mesma forma, segundo ele, as várias interpretações (e diremos nós que as traduções são, em grande medida, interpretações de seus originais) que um mito recebe são também integradas a ele, estendendo seu alcance.

Nós propomos, ao contrário, definir cada mito pelo conjunto de todas as suas versões. Dito de outro modo: o mito permanece mito enquanto é percebido como tal. Este princípio é bem ilustrado por nossa interpretação do mito de Édipo, que se pode apoiar sobre a formulação freudiana, e lhe é certamente aplicável. (...) Não se hesitará pois em classificar Freud, depois de Sófocles, na relação de nossas fontes do mito de Édipo. Suas versões merecem o mesmo crédito que outras, mais antigas e, aparentemente, mais 'autênticas'.

Assim, o tipo de visão que Lévi-Strauss propõe sobre os mitos é o mesmo que queremos utilizar em relação às traduções¹⁰². As várias realizações, ou atualizações, que cada tradução traz de um original integrariam uma espécie de cânone, por assim dizer, que envolve o original. Esse original pode muito bem ser aquilo que o antropólogo chama de mito de referência, isto é, o mito que será considerado como primeiro, mas que não clama para si qualquer tipo de prevalência, cronológica, hierárquica ou qualquer outra, sobre o resto. Trata-se apenas de uma opção metodológica de análise¹⁰³. O trabalho do crítico (mitólogo), nesse sentido, é o de comparar quais características, quais oposições são levadas em conta nas variantes culturais de cada mito. Do nosso ponto de vista, diremos novamente, quais efeitos foram mantidos, quais foram transformados e por quê¹⁰⁴. Assim, “não existe versão ‘verdadeira’, da

¹⁰² Até a sua concepção do que é “significar” é baseada na tradução: “Que é que significa o termo ‘significar’? Parece-me que a única resposta que se pode dar é que ‘significar’ significa a possibilidade de qualquer tipo de informação ser traduzida numa linguagem diferente.” (LÉVI-STRAUSS, 1978, p.20-1)

¹⁰³ “Mas se, do início ao fim, o fio condutor será fornecido por um mito dos índios Bororo do Brasil Central, a razão desse procedimento não deve ser procurada nem na hipótese de que esse mito seja mais arcaico do que outros, que estudaremos depois dele, nem na suposição de que o consideremos mais simples ou mais completo.” (LÉVI-STRAUSS, 2010, p. 20)

¹⁰⁴ A cronologia, é claro, pode ser um fator a ser levado em consideração, por exemplo, em se determinar cadeias de influência, mas não é o mais importante.

qual todas as outras seriam cópias ou ecos deformados. Todas as versões pertencem ao mito” (LÉVI-STRAUSS, 1989, p. 252).

Da mesma forma, ele reconhece que existam autores originais dos mitos, mas estes não são importantes para a análise, visto que os mitos, para se definirem como tal, precisam sair dessa esfera criativa, precisam perder seu caráter probabilístico, inventivo. Isso acontece principalmente por sua transmissão oral, que apaga essas características. Essa hipótese, bastante estruturalista por assim dizer, é importante para as conclusões que a antropologia quer tirar, mas para nós, não servirá de todo, como veremos adiante. Por enquanto, fiquemos com a citação que a explica melhor:

só sujeitos podem ser ditos falantes e todo mito deve, em última instância, ter origem na criação individual. Não há dúvidas quanto a isso, mas, para passar para o estado de mito, é preciso, justamente, que uma criação deixe de ser individual e perca, no transcorrer dessa promoção, o essencial dos fatores ligados à probabilidade que a compenetravam de saída e que podiam ser atribuídos ao temperamento, ao talento, à imaginação e às experiências pessoais de seu autor. Dado que a transmissão dos mitos é oral e sua tradição, coletiva, os níveis probabilísticos que incluíam sofrerão constante erosão (...). (LÉVI-STRAUSS, 2011, p. 604)

É importante destacar aqui, no entanto, a diferença para Lévi-Strauss entre mito e arte. Já dissemos que as características estéticas, fundamentais para a arte, não fazem diferença para a transmissão do conteúdo do mito. Tentamos mostrar, também, que o autor original dos mitos não tem importância em suas atualizações, pois que eles não têm valor individual. É na medida em que são reconhecidos pelas sociedades como histórias de fundação que se reconhece seu poder. A arte, por outro lado, pelo menos da maneira que a conhecemos hoje, em nossa sociedade ocidental, é calcada essencialmente na produção individual. Aí jaz a dificuldade que encontramos em tomar as traduções como mitos, pois que a tradução opera, mesmo que nem sempre sobre obras de arte (a literatura propriamente dita), em objetos que são fruto da produção individual. O que aproxima a arte do mito, no entanto, e o que, por isso, viabiliza a tradução é a existência de uma estrutura, ainda que ela subjaza

ao mito e esteja sobreposta à obra de arte. Como veremos adiante, é possível inclusive extrair um sistema mítico de uma obra, de arte ou não. Por enquanto:

Nesse último caso, parte-se de um conjunto, formado por um ou vários objetos e por um ou vários fatos, ao qual a criação estética confere um caráter de totalidade, por colocar em evidência uma estrutura comum. O mito percorre o mesmo caminho, mas num outro sentido: ele usa uma estrutura para produzir um objeto absoluto que ofereça o aspecto de um conjunto de fatos (pois que todo mito conta uma história). A arte procede, então, a partir de um conjunto (objeto + fato) e vai à descoberta de sua estrutura; o mito parte de uma estrutura por meio da qual empreende a construção de um conjunto (objeto + fato). (LÉVI-STRAUSS, 1976, p. 41)

Não podemos nos esquivar por muito mais tempo da comparação elaborada por Lévi-Strauss, que permeia sua obra de uma maneira que ultrapassa o mero didatismo. Trata-se da analogia entre mito e música que, segundo ele, explica também a disposição dos capítulos das *Mitológicas*, que não seguem uma ordem cronológica, mas em vez disso se atravessam, se intercalam, se repetem e se explicam, como os temas de uma sinfonia. Com efeito, se ele já havia notado que os mitos são construídos inapelavelmente sobre a linguagem, entende também que a música é também derivada dela. Funcionam como dois filhos que herdaram características em comum da mãe, mas seguiram caminhos separados.

O mito tem em comum com a música, portanto, o fato de que ambos possuem estruturas subjacentes, que resultam em atualizações diferentes em cada manifestação. Para ele, inclusive, essas estruturas podem ser justapostas, de forma que a um determinado mito, por exemplo, poderia ser atribuída a forma estrutural de uma fuga ou de uma sonata¹⁰⁵. Ele reconhece, no entanto, que a apreciação de uma obra musical é diferente para cada ouvinte, já que cada um a constrói de maneira diferente. Sugere até mesmo a analogia ao movimento sexual: compositor e ouvinte seriam representantes dos

¹⁰⁵ É contada inclusive uma anedota em que um amigo compositor de Lévi-Strauss teria composto uma peça baseada em um mito para o qual o antropólogo não achara correspondência musical (LÉVI-STRAUSS, 1978 p. 74-5). Por incapacidade e economia, nos furtaremos de explicar detalhadamente as correspondências entre essas estruturas.

dois gêneros e a partir da união de ambos surgiria a obra de fato¹⁰⁶. Se notarmos bem, essa visão vai além do projeto estruturalista (a busca de estruturas que, desembocaria, em termos linguísticos, entre várias outras correntes, na gramática gerativa¹⁰⁷) e se aproxima muito mais do nosso, já que põe no ouvinte o papel de construtor ativo da obra: se o compositor tinha determinadas intenções (efeitos ilocucionários) quando pôs tais e tais notas em sequência, os efeitos que o ouvinte irá produzir (perlocucionários), ou que serão produzidos nele, fogem ao seu controle¹⁰⁸. Assim, “Pela força de uma lógica interna e sempre nova, cada obra arrancará, portanto, o ouvinte de sua passividade, torná-lo-á solidário de seu impulso, de modo que a diferença não será mais de natureza, mas de grau, entre inventar a música e escutá-la.” (LÉVI-STRAUSS, 2010, p. 46)

O mito também sofre esse processo de atualização (e conseqüente modificação), mas Lévi-Strauss insiste, como vimos, em que o indivíduo não tem papel ativo nessa construção, pois entende que ela é fruto de oposições binárias que surgem no seio das sociedades. Se estamos certos em tudo que concluímos até agora, o indivíduo tem um papel sim nessas transformações, na medida em que é impossível escapar desse tipo de imposição subjetiva (via somatização) e na medida em que o sujeito é consciente de suas ações (efeitos metalocucionários). Poderíamos reverter nosso argumento, dizendo que o sujeito é mero veículo das ações sociais, repositório das vontades do grupo, mas não acreditamos de fato nisso, como não acreditamos em determinismos de qualquer natureza. Se para a análise estrutural dos mitos o indivíduo não é importante, para o nosso tipo de análise, ele é.

¹⁰⁶ “[No mito e na música] é no entanto o ouvinte que investe uma ou várias significações virtuais no esquema, de modo que a unidade real do mito e da obra musical só se produz a dois, em e por meio de uma espécie de celebração.” (LÉVI-STRAUSS, 2011, p. 631)

¹⁰⁷ Inspirada pela obra de Chomsky, a busca por universais na música seria tema da série de palestras ministradas por Leonard Bernstein em Harvard, em 1973.

¹⁰⁸ Um problema bastante presente na teoria da literatura, o conceito de intencionalidade é assim resolvido. Se ela pode ser levada em conta, não é, no entanto, o fator constitutivo da apreciação artística. “Ainda que Ravel definisse o *Bolero* como um crescendo instrumental e fingisse não ver nele nada além de um exercício de orquestração, é evidente que a empresa abarca muitas outras coisas. Em se tratando de música, poesia ou pintura, não iríamos longe na análise de obras de arte se nos ativésemos ao que seus autores declararam ou mesmo pensaram ter feito.” (LÉVI-STRAUSS, 2011, p. 636)

Ao fim das *Mitológicas*, já no quarto volume, Lévi-Strauss se pergunta se é possível de fato imaginar que há um mito por trás de todas as variações encontradas ao longo das Américas. Ele afirma que encontrar uma manifestação real desse mito postulado seria como, para o astrônomo, encontrar o planeta cuja existência havia deduzido apenas a partir de cálculos que explicavam as aparentes anomalias do sistema¹⁰⁹. Consideramos essa empresa muito parecida com a do já citado Pierre Menard: era como se, por tudo que vivera, ele soubesse que existia um objeto chamado Dom Quixote, e se propusesse a tarefa de encontrá-lo. Mas obras literárias não são vistas ao telescópio, elas são escritas, daí sua tarefa insensata.

Aproveitando o gancho, e voltando às obras literárias, lembremo-nos de que discordamos de Lévi-Strauss no que se refere ao caráter completamente apagado do indivíduo na composição dos mitos. Entendida assim, a seguinte citação adquire um novo e importante significado:

Reconheceremos, assim, sem dificuldade, que a diferença entre criações individuais e mitos reconhecidos como tais não é de natureza, mas de grau. Nesse sentido, a análise estrutural pode legitimamente ser aplicada tanto a mitos provenientes da tradição coletiva *como a obras autorais*, pois o programa será o mesmo em ambos os casos. (LÉVI-STRAUSS, 2011, p. 604, grifo meu)

Notemos, portanto, que a diferença entre um mito e uma obra autoral (qualquer que seja) não é de natureza, mas apenas de grau. Ou seja, são a mesma coisa. Inclusive são passíveis do mesmo tipo de análise estrutural (como Lévi-Strauss já mostrara no caso da música, e algumas escolas de crítica literária fizeram em seu campo). O método de elaboração de fichas descrito por Lévi-Strauss, inclusive, é válidos em todos esses casos.

Mas e se trocássemos essa análise estrutural por (ou integrássemos a ela) uma análise dos efeitos i-, per-, meta- e locucionários. De fato, se é possível extrair de um mito uma estrutura de relação, por que não uma

¹⁰⁹ “Ora, na região da América do Norte sobre a qual este livro se debruça, tais mitos existem e possibilitam fazer a demonstração.” (LÉVI-STRAUSS, 2011, p. 534) e “A dupla etiologia que postulamos para M₁ se apresentava, em *O cru e o Cozido*, de forma hipotético-dedutiva. Os mitos coos confirmam-na empiricamente.” (LÉVI-STRAUSS, 2011, p. 548)

estrutura de efeitos? No caso dos mitos, por exemplo, poderíamos dizer que os efeitos perlocucionários de um mito, ou conjunto de mitos, seriam suas consequências reais dentro das respectivas tribos (exogamia ou endogamia, por exemplo). Ou ainda poderíamos utilizar para tal análise os rituais daquela tribo. Isso se justificaria pelo caráter prático dos rituais, em oposição ao teórico dos mitos. De acordo com Lévi-Strauss, como vimos, é possível depreender uma estrutura mítica de um ritual e, na verdade, ele postula a existência de sociedades em que há o mito explícito (puro) e aquelas em que há o ritual puro, passando por estágios intermediários, em que a mitologia é, portanto, implícita (LÉVI-STRAUSS, 2011, p. 647).

Já em um sistema de obra/traduições, teríamos a análise da qual já falamos na primeira parte do trabalho. Novamente:

“admitamos pois, que toda criação literária, oral ou escrita, só pode ser individual na origem. (...) Todas as obras individuais são mitos em potencial, mas é sua adoção no modo coletivo que atualiza, em certos casos, o seu ‘mitismo’”. (LÉVI-STRAUSS, 2011, p. 604)

Voltemos à noção de que as versões posteriores de um mito são integradas a ele. A interpretação de Freud, por exemplo, sobre o mito de Édipo integra a sua cosmologia mítica (se é que tal termo existe). De fato, quem quiser falar sobre esse mito nos dias de hoje, não pode se furtar a citar tanto Sófocles quanto Freud (a não ser sob uma justificativa muito bem construída, o que, no fim das contas, também contaria como uma citação). Dessa forma, tudo aquilo que Freud disse sobre Édipo é também um mito de Édipo.

Encarado de um ponto de vista empírico, todo mito é a um tempo primitivo em relação a si mesmo e derivado em relação a outros mitos; não se situa em uma língua e em uma cultura ou subcultura, mas no ponto de articulação destas com outras línguas e outras culturas. De modo que o mito nunca é de sua língua, é perspectiva sobre uma língua outra, e o mitólogo que o apreende por intermédio de uma tradução não se sente numa situação essencialmente diferente da de seu narrador ou ouvinte na terra natal. (LÉVI-STRAUSS, 2011, p. 622)

Justamente por isso, Lévi-Strauss, assim como veremos que Viveiros de Castro o fará, insiste em que sua obra também é um mito. Um mito dos mitos, pode-se dizer. Ela integra não somente a interpretação do milhar de mitos e variantes com que trabalha, mas também, obviamente, todas as obras de antropologia (e outros tantos campos) com as quais dialoga. Não é de se surpreender, portanto, que concluamos que essa mesma dissertação é também um mito. É possível depreender dela uma estrutura, é possível depreender dela efeitos ilocucionários (alguns bem declarados na introdução) e é possível situá-la num contexto de produções semelhantes. Ela é, de certa forma, uma atualização de elementos que só poderiam ter surgido aqui e uma tradução somatizada de tudo aquilo que foi dito antes, acrescida de reflexões pessoais.

4.6 FAVRET-SAADA E AS PALAVRAS BELIGERANTES

Assim como usamos, junto com Bárbara Cassin, a Comissão de Verdade e Reconciliação como exemplo concreto da performatividade da língua, isto é, como uma instância real e atual em que efeitos são atingidos no mundo através da linguagem, agora usaremos os dados recolhidos pela etnóloga francesa Jeanne Favret-Saada na região do Bocage, na França, para demonstrar um caso, também real e atual, em que as palavras têm um caráter de eficácia, isto é, são usadas para fazer coisas, mas desta vez de uma perspectiva mágica.

Mais do que uma simples análise de dados, o livro mostra uma perspectiva diferenciada já que a autora se integrou ao campo de pesquisa de uma maneira muito mais engajada do que a de Lévi-Strauss, de certa forma vencendo a barreira que separa o etnólogo de seu objeto de pesquisa, já que praticamente se tornou uma cidadã do local e acabou, ela mesma, por participar em alguns dos rituais que descreve. Ela fornece, assim, uma visão que o antropólogo francês nunca poderia produzir, já que mesmo tendo

superado concepções mais preconceituosas sobre os saberes das populações primitivas (sem escrita, como ele as chama), e tendo especulado sobre a proximidade do pensamento mítico e do científico, ele ainda acreditava na superioridade da lógica ocidental para explicar os fenômenos que observava, como comprova a citação abaixo:

Porém, nós, por meio do pensamento científico, somos capazes de alcançar o domínio sobre a Natureza – creio que não há necessidade de desenvolver este ponto em concreto, já que isto é suficientemente evidente para todos –, enquanto o mito fracassa em dar ao homem mais poder material sobre o meio. (LÉVI-STRAUSS, 1978, p. 28)

Como mencionamos, a pesquisa de Favret-Saada foi realizada na região do Bocage, na França, durante vários períodos ao longo dos anos. Lá, ela conviveu com a população e integrou a comunidade de tal forma que acabou entrando em seu sistema complexo de encantamentos, amaldiçoamentos e curas mágicas. Sistema esse que não permite a simples entrada de novos membros, mediante algum tipo de teste, rito de iniciação ou escola preparatória. Para entrar, é necessário que a pessoa seja ou esteja “capturada” (“caught”¹¹⁰) naquela situação. Isto é, que ela tenha nascido daquela forma. Assim, algumas pessoas nasceram para serem bruxas (magos, encantadores) e outras não. Tal situação demanda inclusive uma categoria que a etnóloga chama de anunciador (“annunciator”), isto é, a pessoa que primeiro diz à outra que ela tem a capacidade de realizar feitos mágicos.

Até mesmo explicar esse sistema é complicado, e essa dificuldade se dá justamente pela sua característica essencial que confere poder às palavras. A todas elas. Assim, nessa região, falar de magia é fazer magia. Falar, no sistema da bruxaria, nunca é informar, é sempre fazer alguma coisa. Usar as palavras é obrigatoriamente usá-las de um jeito mágico e não fazer magia é não falar sobre nada. Nada que importe, pelo menos (FAVRET-SAADA, 1980, p. 9). Essa situação extrema de posicionamento em relação à linguagem mostra que é impossível assumir uma posição neutra, condição de estudo da

¹¹⁰ O livro foi escrito originalmente em francês, mas utilizamos aqui a versão traduzida para o inglês. As traduções dos termos são nossas.

antropologia tradicional. Favret-Saada, de acordo com ela mesma, trabalha, portanto, sob a orientação da antropologia britânica, para a qual o nativo está sempre certo. Se ele leva o pesquisador a caminhos imprevisíveis, isso é ciência e não ficção científica (FAVRET-SAADA, 1980, p.13)

Usando essa orientação, Favret-Saada está alinhada justamente com a crítica que fazíamos ao pensamento levistraussiano no fim da seção anterior, quanto à sua tentativa de tentar eliminar o sujeito da equação¹¹¹. Se ele pretendia que os mitos fossem descolados do indivíduo, que seu próprio livro era uma espécie de mito, queria ele dizer que as *Mitológicas* já não tinham autor? Provavelmente não, já que acreditava que suas tendências pessoais poderiam oferecer ao campo de estudos algo que outros pesquisadores não poderiam, e vice-versa¹¹². Há uma contradição então, uma contradição que já resolvemos. Para Favret-Saada, um etnólogo que fosse ao Bocage e risse de um pedido para “desamaldiçoar” (“unwitch”), colocar-se-ia fora da cultura em questão e não estaria fazendo nem ciência (porque teria falhado em reconhecer a existência, o papel e o funcionamento dos terapeutas mágicos naquela comunidade) e nem mágica, porque não teria entendido o poder real das palavras (FAVRET-SAADA, 1980, p. 19).

Falando no poder das palavras, ela conta que os membros da comunidade sabiam quem era “caught” por marcas discursivas, isto é, as palavras davam conta de mostrar quem possui aquelas habilidades e quem não. Assim, a primeira vez que alguém lhe contou seus problemas de maneira direta e não fingindo tratar-se de uma pessoa distante, desconhecida e não necessariamente crente daquele tipo de poder (“backward people”), foi porque essa pessoa a identificou (pelo seu discurso) como aquela que poderia livrá-la de suas mazelas (FAVRET-SAADA, 1980, p. 17).

Essa auto-inserção na comunidade que a fez “participar” do discurso nativo e sucumbir às tentações do subjetivismo teve duas consequências

¹¹¹ Também à crítica do pensamento de Aristóteles que tentava colocar a significação das palavras nas próprias palavras e não nas pessoas que as usam, como vimos com Barbara Cassin.

¹¹² “E o facto de eu, pessoalmente, ter esta idiosincrasia talvez me habilite a apontar alguma coisa de válido, enquanto o modo como pensam os meus colegas abre diferentes perspectivas, todas elas igualmente válidas.” (LÉVI-STRAUSS, 1978, p. 10)

importantes: quebrou as barreiras impostas por um *corpus* limitado de trabalho e deu a chancela para que ela pudesse incluir seus próprios produtos discursivos no *corpus*, já que agora ela também fazia parte do grupo de magos da região¹¹³. Foi assim que ela descobriu, então, como funcionava o sistema de encantamentos e desencantamentos, essa espécie de guerra mágica travada pelo uso das palavras que pode durar décadas a até ser transferida pelas gerações, e na maior parte das vezes passa despercebida por todas as pessoas, algumas vezes até por aquelas que estão sendo afetadas.

On the one hand, the bewitched declare that ‘those who haven’t been caught have nothing to say’: for they cannot see how anyone would bear witness to spells without having lived through that singular experience. On the other hand, many of the bewitched also say that those who have been caught must not talk about it, to avoid getting caught again¹¹⁴. (FAVRET-SAADA, 1980, p. 64)

Na verdade, como a citação acima demonstra, a relação dos nativos do Bocage com o ato de falar sobre magia é bastante ambígua, já que quem não viveu uma experiência mágica não pode falar sobre o assunto e quem vive não pode comentar nada, pois dizer é fazer, de forma que uma maldição pode ser drasticamente potencializada caso o alvo se permita falar abertamente sobre o assunto com qualquer um que não seja seu “unwitcher” (desenfeitiçador). As regras de amaldiçoamento e cura são também algo paradoxais, já que se afirma que a cura só alcança àqueles que acreditam no poder de seu curandeiro, enquanto que as maldições lançadas pelos feiticeiros afetam a todos indiscriminadamente, ou seja, não é necessário acreditar¹¹⁵ (o que leva

¹¹³ No decorrer do livro Favret-Saada nos conta que mais de uma vez foi anunciada como alguém possuidora de poderes mágicos, mas que hesitou bastante em tomar parte em qualquer trabalho de “desencantamento”. Ao final, nunca chegou a agir diretamente sobre alguém, apenas auxiliou em algumas cerimônias operadas por feiticeiras mais bem realizadas.

¹¹⁴ De um lado, os enfeitiçados declaram que ‘aqueles que não estão caught não têm nada a dizer’: pois eles não conseguem entender como qualquer um poderia dar testemunho de feitiços sem ter passado por essa experiência singular. Por outro, vários dentre os enfeitiçados também dizem que aqueles que estão caught não devem falar sobre isso, para evitar que sejam caught novamente.

¹¹⁵ “For Jean Lenain, the unwitcher, whom I met in 1972, the death of Roger Fourmond was unquestionably caused by a spell; “*but the Fourmonds wouldn’t believe it*”, he says. – ‘Could you have cured him?’ – ‘*Certainly, up to the last day. But I have to be believed in. They didn’t. I told Roger who was doing it to him. They know, and so does his wife. It was an old story* [the

ao fato que comentamos, de algumas pessoas estarem sob o efeito de um conjuro há anos, e nem mesmo saberem disso).

Como deve ter ficado claro, a magia na região é essencialmente um sistema bélico, uma maneira de atacar os outros sem usar os meios físicos tradicionais. Uma batalha entre bruxos e curandeiros é finalmente descrita pela primeira vez à página 69, e novamente temos as palavras como principal meio pelo qual os personagens desse embate se atacam e se defendem. Há também outras ações rituais (como gestos, uso de objetos e determinados alimentos) para que o desempenho das palavras seja o mais eficaz possível, mas são estas que agem no sentido de externar a força mágica dos combatentes e transformar suas vontades em acontecimentos no mundo, acontecimentos estes que nunca poderiam ser alcançados pelas vias normais.

The witch has a certain amount of magic '*force*'¹¹⁶, i.e. a force thought to produce its effects without the using of normal intermediaries (...). The witch's aim is to attract, by means of magic, the '*power*', or *vital* energy of a being totally lacking in *magic* means of defending himself. The bewitched, on the other hand, tries to avoid death or total loss of his *vital* force by calling on someone with magic power. Lastly, the unwitcher hopes he will be able to mobilize enough *magic* force against the witch to oblige him to return the *vital* force he stole from the bewitched. The witch's defeat consists in the loss of a certain amount of *vital* force; one can say that in a witchcraft crisis, *what actually circulates is vital force; but what causes it to circulate is magic force*¹¹⁷. (FAVRET-SAADA, 1980, p. 70, grifos da autora)

origin of the drama occurred long before]. *He died because he wouldn't believe in it.*" FAVRET-SAADA, 1980, p. 60, comentários e grifos da autora)

"Para Jean Lenain, o "unwitcher", que eu conheci em 1972, a morte de Roger Fourmond fora inquestionavelmente causada por um feitiço; '*mas os Foumonds não acreditavam*', ele diz. - 'Você poderia tê-lo curado?' - '*Certamente, até o último dia. Mas as pessoas têm de confiar em mim. Eles não confiavam. Eu disse ao Roger quem estava fazendo isso com ele. Eles sabiam, e a mulher dele também. Era uma história antiga* [a origem do drama ocorrera muito antes]. *Ele morreu porque ele não era capaz de acreditar.*"

¹¹⁶ Categoria certamente identificável com a de *mana*.

¹¹⁷ "O bruxo possui uma certa quantidade de '*força*' mágica, i.e. uma força que se acredita produzir seus efeitos sem o uso de intermediários normais (...). O objetivo do bruxo é atrair, pelos meios da magia, o '*poder*', ou energia *vital* de um ser totalmente desprovido de meios mágicos para se defender. O enfeitiçado, por outro lado, tenta evitar a morte ou a perda total de sua força *vital*, chamando alguém com poder mágico. Finalmente, o desenfeitiçador espera ser capaz de mobilizar força *mágica* o suficiente contra o bruxo e obrigá-lo a devolver a força *vital* que ele roubou do enfeitiçado. A derrota do bruxo consiste na perda de uma certa quantidade de força *vital*; pode-se dizer que em uma crise de bruxaria, *o que realmente circula é força vital; mas o que faz com que ela circule é a força mágica.*"

Essa citação descreve, genericamente, as três posições (witch, bewitched, unwitcher) de um embate entre bruxos, quais são os possíveis resultados e que força faz com que a energia vital circule, i.e., a força mágica que, como vimos, está atrelada ao discurso. É como resultado de um encontro como esse que o bruxo que enfeitiçou a família Manceau aparece na casa de sua vítima rogando com todas as suas forças para que eles façam com que a dor pare. No entanto, “*no one was to talk to him or touch him*: any verbal or physical contact would have immediately undone the effect of the ritual¹¹⁸” (FAVRET-SAADA, 1980, p. 69, grifo da autora).

Outra característica desse sistema mágico-bélico, se assim podemos chamá-lo, nos remete novamente ao poder dos nomes no que concerne à magia. Nesse sentido, anunciador e desfeitiçador têm ambos uma função parecida, que é dizer quem é a pessoa que tem poderes mágicos. No caso do primeiro, essa anúncio tem um caráter praticamente discriminador apenas, mas, no segundo, pronunciar o nome daquele que é responsável pelo feitiço é dar uma orientação concreta aos contra-feitiços, além de tornar conhecida para a família a origem de seus sofrimentos. Enquanto o antagonista não é nomeado, seu poder permanece absoluto e inabalável. Ainda que nomear não seja garantia de vencer a batalha “It is only by naming that the symbolic manipulation of the situation has some chance of working¹¹⁹” (FAVRET-SAADA, 1980, p. 74).

Outra consequência do forte poder dos nomes é que as propriedades de alguém, como sua fazenda, seus animais, seus filhos, seu cônjuge, fazem parte dessa pessoa. Ou seja, tudo aquilo que está sob o nome de uma pessoa, não só lhe pertence como faz parte de si¹²⁰¹²¹. Do que resulta que um ataque a

¹¹⁸ “*ninguém deveria falar com ele, nem tocá-lo*: qualquer contato físico ou verbal teria desfeito imediatamente a eficácia do ritual.”

¹¹⁹ “É somente nomeando que a manipulação simbólica da situação tem qualquer chance de funcionar.”

¹²⁰ “they consider that the people and wealth of an individual *are one* with him to the point of declaring him bewitched even though he is not suffering from anything, for example, if his wife is ill: for the spell is pursuing the head of the family, i.e. he who gives it his name.” (FAVRET-SAADA, 1980, p. 127)

Eles consideram que as pessoas e a riqueza de um indivíduo *são unos*, ao ponto de declará-lo encantado, mesmo que não esteja sofrendo de nada, por exemplo, se sua mulher estiver doente: pois o feitiço está perseguindo o chefe da família, i.e. aquele que lhe dá seu nome.

qualquer uma dessas partes acaba afetando também o possuidor delas, e vice-versa. A consequência é que frequentemente os bruxos são vistos andando à noite pela propriedade daquele que desejam atacar, enfeitiçando seus animais e seus campos e afetando, como consequência, a saúde dos donos.

A influência desses encantamentos chega a tal ponto que mesmo a vida dos envolvidos entra em jogo. Ao descrever o momento em que um jovem, que todos já haviam declarado estar condenado, já que fora enfeitiçado, finalmente morre em circunstâncias trágicas, a etnóloga sente o real peso e significado de ter adentrado esse mundo. Novamente se afastando das concepções de Lévi-Strauss, ela compara sua própria situação aos “heróis” lovecraftianos, cientistas que são forçados dentro de um modo totalmente desconhecido e desejam que aquilo fosse apenas loucura, que não pudesse afetá-los de verdade. “But his wish cannot come true, and the hero has to accept the idea that he can no longer deny the reality of this other, archaic world, perpetually threatening to invade our civilization¹²²” (FAVRET-SAADA, 1980, p. 123)

Estando finalmente inserida nesse universo, ela percebeu então que aqueles com quem tinha conversado previamente (nesse caso, a família Babin¹²³), e que haviam lhe fornecido informações mais ou menos precisas sobre suas situações de enfeitiçamento, não o fizeram por bondade, ou por serem bons informantes¹²⁴, “because nothing is more foreign to witchcraft than a relationship based on information¹²⁵” (FAVRET-SAADA, 1980, p. 168). Fizeram porque acreditaram que ela era realmente aquela que os salvaria do bruxo que os assolava¹²⁶. E eles contaram tudo, novamente não porque

¹²¹ Basta pensar na expressão corrente em português (e com equivalentes em algumas outras línguas) usada para indicar que algo “está no nome de alguém” em que a preposição parece indicar que o objeto estaria contido dentro do nome.

¹²² “Mas não há como seu desejo se tornar realidade e o herói tem que aceitar a ideia de que ele não pode mais negar a realidade desse outro mundo arcaico, que ameaça perpetuamente invadir nossa civilização.”

¹²³ Ecoando nossa discussão sobre a rosa shakespeariana, todos os nomes foram trocados pela autora, para preservar as famílias e pessoas envolvidas.

¹²⁴ O povo da região aprendeu a não confiar facilmente em estranhos fazendo perguntas sobre magia, já que estes frequentemente procuravam apenas uma história fascinante ou “simplória” para contar em sua própria comunidade.

¹²⁵ “porque nada é mais alheio à bruxaria do que uma relação baseada na informação.”

¹²⁶ Ao expor-se dessa maneira a tantos casos de bruxaria, isto é, ao falar tanto de mágica sem tomar as devidas precauções, Favret-Saada nos conta que chegou o ponto em que ela mesma estava enfeitiçada, caiu doente e precisou procurar ajuda. Madame Flora, sua curandeira, contou-lhe que seu procedimento fora quase suicida, mas foi capaz de ajuda-la e orientá-la.

queriam contribuir com o trabalho da etnóloga, mas porque essa (assim como na Comissão de Verdade) é a condição inicial para quem quer ser desenfeitado (curado): é necessário contar tudo e não omitir nenhum detalhe.

Voltando à discussão inicial suscitada pela participação ativa de Favret-Saada na cultura local, ela menciona que uma das principais críticas à sua obra por parte do resto da comunidade antropológica foi justamente que seu trabalho seria inválido devido à impossibilidade de se realizar uma etnografia com uma aproximação subjetivizante (FAVRET-SAADA, 1980, p.169, nota 23). Novamente, se estamos certos em nossas conclusões até agora, essa etnografia é não somente possível, como a única forma que existe. A situação do Bocage apenas leva essa situação ao extremo, já que exige do pesquisador uma imersão completa, se ele quiser extrair dali um mínimo de informação. Dizer coisas sobre um povo é dizer coisas, assim como falar sobre magia é fazer magia, assim como falar sobre os mitos é fazer um mito. Nenhuma dessas instâncias consegue escapar à parcialidade. O indivíduo inevitavelmente manifesta tudo aquilo que somatizou, colocando nisso sua própria marca. O movimento de produção se assemelharia, se nos é permitida a metáfora, a uma onda sonora em que cada vale representaria uma produção individual em que se resume tudo aquilo que foi dito antes, e cada pico representaria o ápice da expansão e do alcance que aquela produção teve. Assim, em cada vale estariam representados todos os vales e picos que o precederam.

A objeção à aproximação subjetivizante também poderia ter como motivação a crença na inferioridade do método de explicação da realidade desses povos, em face da ciência moderna. Ecoando, no entanto, uma teoria da ciência como a de Thomas Kuhn, Favret-Saada afirma que

it does not follow that this discourse [o da bruxaria] is less true or more illusory than any other. Rather, like any discourse, it meets both

the conditions and the limitations of its efficiency by obscuring a specific part of reality.¹²⁷ (FAVRET-SAADA, 1980, p. 193)

Isto é, ao negar certos aspectos da realidade perceptível, esse discurso explica o mundo de maneira satisfatória para aqueles que estão inscritos naquela visão, ou naquele microcosmo. É tarefa do antropólogo entender isso, e aqueles que o fazem acabam sendo transformados por essa visão (efeito metalocucionário).

Da mesma forma, supor, como alguns psiquiatras, que as pessoas do Bocage, por exemplo, ou de qualquer outro povo que tenha visões diferentes daquelas postuladas por nossa ciência tradicional, sofrem qualquer tipo de delírio também é projetar nossa visão sobre essas culturas e supor que aquela é melhor do que estas. “A delirious person is someone who stoutly maintains a position the doctor pronounced to be false¹²⁸.” Esse médico estaria em posse da Bitola da verdade (“yardstick of truth”), com a qual estaria capacitado a dizer tudo que é real e demonstrável, sem chance de erro ou engano. Criticando esse tipo de asserção e, por extensão, a visão racional e fenômeno-ontológica fruto da vitória de Aristóteles sobre os sofistas, que vimos Barbara Cassin atacar na primeira parte do trabalho, ela afirma, de maneira irônica:

One must therefore be mad to believe in spells or to lay claims to innovation in religious matters, for these are anachronistic preoccupations. Anachronistic – please note – in relation to the concerns of the doctor, who holds the yardstick by which historical time or meaning is measured¹²⁹. (FAVRET-SAADA, 1980, p. 254)

e

¹²⁷ “não se deduz que esse discurso [da bruxaria] seja menos verdade ou mais ilusório que qualquer outro. Antes, como qualquer discurso, encontra as condições e limitações de sua eficácia, quando obscurece uma parte específica da realidade.”

¹²⁸ “Uma pessoa delirante é alguém que resolutamente mantém uma posição que o médico declarou ser falsa.”

¹²⁹ “Portanto, deve-se estar louco para acreditar em feitiços ou para reivindicar inovação em questões religiosas, pois estas são preocupações anacrônicas. Anacrônicas – notem, por favor – em relação às preocupações do médico que possui a bitola, com a qual tempo e significado são medidos.”

Clearly, the ideas of witchcraft are 'false ideas that run counter to reality and contradict all the evidence' – which is the definition given by Porot of delirium. But can one say that delirium is present so long as the subject is perfectly adapted to his family and social group, or should one simply say that his symbolic system of reference is different from the doctor's¹³⁰? (FAVRET-SAADA, 1980, p. 265)

Vimos novamente, portanto, várias partes do trabalho se conectando. Fomos capazes, nesta seção, de dar um exemplo concreto em que as palavras são reconhecidas por uma comunidade como fonte de poder. Um poder, por tudo que definimos até agora, essencial, mas não prototipicamente, mágico. Além disso, passamos novamente pela superação do pensamento de Lévi-Strauss que tentava anular o sujeito como produtor de significados e, ao fazer isso, retomamos a crítica de Cassin ao pensamento racional aristotélico que domina o Ocidente desde os gregos.

Construímos, assim, uma grande crítica a um conjunto de pensamentos que tentativamente podemos colocar sob a bandeira da fenomenologia-ontologia aristotélica. Seriam eles: a própria lógica aristotélica, a linguística constativa (como entendida por Robinson), algumas das conclusões de Frazer sobre magia, parte da análise estruturalista que Lévi-Strauss faz dos mitos e, finalmente, a ideia de quem um sistema mágico é impossível com nossa realidade.

Fazendo isso, tentamos colocar em evidência as ideias que entendiam o indivíduo como produtor de ações através de palavras. Essas ações (ou palavras-ações, ou ainda feitiços), longe de terem uma estabilidade, isto é, um funcionamento previsível, estão sempre inseridas em um contexto social maior, que as regula, modifica, e respalda. Ainda assim, podemos ir mais longe nessa “desconstrução”¹³¹ de pensamentos ocidentais. Abriremos, assim o segundo Excurso do trabalho, e voltaremos às discussões finais no capítulo de conclusão.

¹³⁰ “Claramente as noções de bruxaria são 'ideias falsas que vão contra a realidade e contradizem todas as evidências' - que é a definição dada por Porot sobre delírio. Mas pode-se dizer que há delírio, se o indivíduo está perfeitamente adaptado a sua família e a seu grupo social, ou deve-se simplesmente dizer que o seu sistema simbólico de referência é diferente do do médico.”

¹³¹ Aqui entre aspas, pois, apesar da possibilidade de que os trabalhos sobre *desconstrução* pudessem ser úteis para esta dissertação, não temos intenção de evocá-los agora.

EXCURSO B – EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO E O PERSPECTIVISMO AMERÍNDIO

Passaremos agora ao último autor mais extensamente analisado neste trabalho, a saber, Eduardo Viveiros de Castro. Nos concentraremos em sua obra *A inconstância da alma Selvagem* (2013), que, na verdade, é uma coletânea de textos do autor, produzidos em épocas variadas, nas quais ele analisa o comportamento e a mitologia de alguns grupos de índios do alto Xingu em busca de explicações para a maneira com que essas pessoas fazem a distinção entre Natureza e Cultura, algumas vezes tão radicalmente diferente da nossa, que nem mesmo se pode falar em uma separação entre esses dois conceitos.

A essa nova maneira ele chama de *Perspectivismo*, hipótese até hoje bastante em voga no campo da antropologia e justamente aquilo que nos interessa aqui, por possibilitar mais alguns insights sobre tudo aquilo que vimos falando até agora. Assim, acreditamos que nossa comparação entre magia e tradução, bem como o método extraído do estudo dos mitos para a análise e comparação entre originais e suas respectivas traduções têm muito a se beneficiar da hipótese de Viveiros de Castro. Ele mesmo, por sinal, declara-se um continuador do legado de Lévi-Strauss quando afirma que

Muitas das páginas a seguir são apenas o desenvolvimento das intuições de Lévi-Strauss (indo talvez mais longe do que esse autor admitiria) sobre a natureza intrínseca e deliberadamente inacabada, imperfeita, desequilibrada e assimétrica das dualidades conceituais indígenas” (VIVEIROS DE CASTRO, 2013, p. 17).

Nesse sentido, vejamos:

Assim, o mito não é apenas o repositório de eventos originários que se perderam na aurora dos tempos; ele orienta e justifica

constantemente o presente. A geografia da região é pontilhada de sítios onde ações míticas se desenrolaram; as cerimônias se explicam pela iniciativa de seres míticos ("foi Sol que abriu festa"); o mundo é povoado de seres imortais que remontam à origem do mundo; os criadores da humanidade de alguma forma ainda vivem no Morená. Na verdade, o tempo mítico não é apenas, ou essencialmente, uma esfera localizável na cronologia. (...) O mito existe como referência temporal, mas, acima de tudo, conceitual. (VIVEIROS DE CASTRO, 2013, p. 69)

Retomando a ideia de mito, Viveiros de Castro nos explica novamente que eles funcionam como um modelo a ser seguido, isto é, regulam a maneira de se comportar da tribo. São muito mais do que um repositório de informações e de histórias sobre coisas que aconteceram há mais tempo do que se pode lembrar. Estão presentes nos vários locais conhecidos pela tribo e funcionam como um código moral que ensina seus membros a viver em sociedade.

Ainda funcionando como guia para a vida, são também a fonte que determina, explica e regulamenta os procedimentos rituais. Assim como para Lévi-Strauss os ritos são a contraparte prática dos mitos, para Viveiros de Castro, "o que se faz no ritual é algo que está descrito em um mito; o mito, de fato, é a explicação última das ações rituais". Por outro lado, "Se formos ao mito, entretanto, veremos que o ritual não é uma simples repetição ou encenação sua. O que o rito celebra, de fato, é a impossibilidade de uma repetição idêntica" (VIVEIROS DE CASTRO, 2013, p 70). Novamente surge a ideia de que a repetição perfeita é impossível, seja no campo dos discursos (iterabilidade, Derrida, Bakhtin), seja no ritual que tenta reproduzir a transformação mítica de troncos de árvores em "humanos ressurretos". A cultura awnati entende e celebra o fato, rotulando as narrativas míticas de "tristes" e os rituais de "felizes".

Voltemos à noção de somatização elaborada por Robinson. Ela era importante em nosso esquema, pois explicava de forma satisfatória a influência de fatores neuro-biológicos no processo de internalização de um enunciado. Mais precisamente, explicava que tudo aquilo que ouvimos¹³² é absorvido, recebendo imediatamente um rótulo. Esse rótulo dá uma indicação emocional

¹³² Vemos, sentimos e presenciamos de um modo geral, mas aqui estamos preocupados com o discurso.

àquele discurso ouvido, mostrando, assim, como ele poderá ser usado mais tarde, de maneira que aquele mesmo efeito (ato ilocucionário) emocional, ou, com alguma alteração consciente (ato metalocucionário) seja alcançado. O que a próxima citação faz é demonstrar como, mesmo nessa etapa do processo, há a influência do fator social, já que mesmo quando tentamos distinguir natureza e cultura, postulando a existência do corpo e de seus fenômenos como algo alheio aos fenômenos sociais, percebemo-lo com nossas ferramentas construídas em conjunto. Assim, na verdade, não há distinção. Robinson já se apercebera disso e agora podemos dar uma explicação ao processo.

As mudanças corporais não podem ser tomadas apenas como signos das mudanças de identidade social, mas como seus correlatos necessários, e mesmo mais: elas são ao mesmo tempo a causa e o instrumento de transformação das relações sociais. Isso significa que não é possível fazer uma distinção entre processos fisiológicos e processos sociológicos; transformações do corpo, das relações sociais e dos estatutos que as condensam são uma coisa só. Assim, a natureza humana é literalmente fabricada ou configurada pela cultura. O corpo é imaginado, em todos os sentidos possíveis da palavra, pela sociedade¹³³. (VIVEIROS DE CASTRO, 2013, p. 72)

A vantagem de colocar também a somatização totalmente no rol de fenômenos culturais é justamente a de ter todos os processos e conceitos descritos até agora agrupados sob a mesma égide. Da mesma forma que precisamos moldar algumas partes do projeto estruturalista de Lévi-Strauss para que ele se encaixasse em nosso esquema geral, também esse resgate da teorização de Robinson foi feito para torná-la completamente congruente com a estrutura do trabalho. De maneira generalista, essas adequações visam uma imunidade às críticas de Cassin à ontologia, análoga às de Robinson sobre a linguística constativa, ambas de base racionalista.

¹³³ Para ilustrar, de outra maneira, como também o corpo é construído socialmente: “*Itsatí* é um qualificativo que se aplica a indivíduos muito hábeis na confecção de objetos culturalmente valorizados: bancos, máscaras, colares e adornos plumários, cestos, flautas. Neste sentido, ele parece referir o artesão ao modelo por excelência do fabricante: o demiurgo Kwamuty, que produziu o artefato mais precioso - os seres humanos -, fazendo o protótipo de todo fazer. *Itsatí*, assim, designa a produção cultural, e implica uma ideia dos humanos como produção ou construção cultural.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2013, p. 75)

Sobre a antropofagia, que, como mencionamos, já para Oswald de Andrade tinha a conotação de absorção ativa do outro no campo artístico, Viveiros de Castro afirma que as tribos amazônicas também enxergam esse aspecto sob uma perspectiva social. Da mesma maneira que tentamos entender a tradução como uma apropriação ativa e consciente da palavra do outro (que já fez a mesma coisa sobre a palavra de outros), o canibalismo na Amazônia pertence ao mundo “da troca, não da produção”. Além disso:

A reciprocidade inerente à predação canibal já sugere que se trata aqui de uma *predação subjetivante*, interna ao mundo das relações de que falava Lévi-Strauss. Ela nada tem a ver com a *produção objetivante* moderna, que supõe uma relação neutra, impossível nas cosmologias ameríndias, onde se defrontam um Sujeito humano ativo e um Outro inerte e naturalizado¹³⁴. (VIVEIROS DE CASTRO, 2013, p. 166-7, grifos do autor e meus)

O indígena configura-se assim como alguém que preza a troca antes da identidade. Ou seja, o intercâmbio com o outro, quem quer que seja, é sua maneira de transcender os aspectos de sua existência. Assim, tanto na guerra (de certa forma a fonte do canibalismo), como no contato pacífico (para fins matrimoniais, por exemplo) com outros povos (indígenas ou não) o que importa é essa conjugação, que torna possível a absorção da figura do Outro. É por esse motivo que, de acordo com os relatos reunidos por Viveiros de Castro, os portugueses se impressionaram com a receptividade com que os índios aceitavam suas crenças (apenas para depois se desapontarem frente ao abandono destas em velocidade proporcional). Era a maneira de eles se encontrarem com aquilo que havia sido separado deles na origem da cultura, que como vimos coincide com a da natureza (o homem surgiu já “culturado”). Nas palavras de Viveiros de Castro, “Guerra mortal aos inimigos e hospitalidade entusiástica aos europeus, vingança canibal e voracidade ideológica exprimiam a mesma propensão e o mesmo desejo: absorver o outro e, neste processo, alterar-se” (VIVEIROS DE CASTRO, 2013, p. 207).

¹³⁴ Ele ainda vai mais longe ao afirmar que para essas tribos, toda troca, ou seja, praticamente todas as relações, são de predação e obedecem a essa regra.

Longe de afirmar que devemos adotar os costumes ou a mitologia dos índios, queremos propor que esses costumes efetivamente descrevem aquilo que já acontece, do ponto de vista das trocas culturais e interpessoais. O contato e a absorção consciente do Outro nos transformam, independente da nossa vontade, como estamos tentando demonstrar desde o começo. O que está em nosso controle, por outro lado, é a aceitação dessa transformação (e como, no caso dos índios, a celebração e o incentivo) e a possibilidade de tentar manipular, de maneira positiva, o tipo de transformação que iremos impor aos futuros Outros. Tudo isso, usando a ferramenta do discurso, da linguagem e da tradução, que como vimos, são unos.

Se europeus desejaram os índios porque viram neles, ou animais úteis, ou homens europeus e cristãos em potencial, os Tupi desejaram os europeus em sua alteridade plena, que lhes apareceu como uma possibilidade de autotransfiguração, um signo da reunião do que havia sido separado na origem da cultura, capazes portanto de vir alargar a condição humana, ou mesmo de ultrapassá-la.(...) Para os primeiros [os índios], não se tratava de impor maniacamente sua identidade sobre o outro, ou recusá-lo em nome da própria excelência étnica; mas sim de, atualizando uma relação com ele (relação desde sempre existente, sob o modo virtual), transformar a própria identidade. (VIVEIROS DE CASTRO, 2013, p. 206)

Da mesma forma que Even-Zohar imagina a teoria dos polissistemas como algo capaz de explicar a maneira como as culturas e mesmo os fenômenos culturais (cada um entendido como um sistema) se influenciam, e como se colocam sempre em posições hierarquizadas uma em relação a outra (mais próximas do centro ou da periferia, diria ele) (EVEN-ZOHAR, 1990, p. 15-6), Viveiros de Castro define as culturas como “conjunto[s] de estruturações potenciais da experiência, capaz[es] de suportar conteúdos tradicionais variados e de absorver novos”. Ou seja, sistemas que são capazes de absorver outros, ou de resistir a eles e, principalmente, atribuir-lhes um “estatuto de suplementaridade ou de alternatividade” em relação a si mesmos (VIVEIROS DE CASTRO, 2013, p. 209).

Isso é importante, pois um polissistema cultural que abarcasse o mundo inteiro, resultado especulável de uma globalização *ad absurdum*, não é

desejável, já que, no limite, anularia a existência do Outro. Lévi-Strauss já nos alertava contra esse prospecto, pois acreditava que a originalidade só é possível dentro de uma cultura quando nos colocamos em oposição ao outro e, curiosamente, de acordo com ele, quando nos consideramos superiores a esse outro. Se, dentro da obra do próprio Lévi-Strauss essa noção de originalidade é algo contraditória, neste trabalho essa contradição fica ainda mais evidente. Como podemos, então, conciliá-la com o que vimos dizendo até aqui?

Actualmente, o desafio reside naquilo que poderíamos chamar a supercomunicação – ou seja a tendência para saber exactamente, num determinado ponto do mundo, o que se passa nas restantes partes do Globo. Para que uma cultura seja realmente ela mesma e esteja apta a produzir algo de original, a cultura e os seus membros têm de estar convencidos da sua originalidade e, em certa medida, mesmo da sua superioridade sobre os outros (...). (LÉVI-STRAUSS, 1978, p. 31-2)

Acredito que a resposta esteja em entender essa originalidade não como uma manifestação incrível do espírito que, num momento de iluminação divina, transcende suas próprias influências e cria um discurso completamente novo e descolado da realidade que o cerca. Mas também não como um discurso desprovido de qualquer novidade (nunca quisemos retirar o valor dos artistas e suas obras). Como quisemos dar a entender nas seções anteriores, os originais são atualizações do pensamento precedente, sobre os quais uma mente consciente agiu metalocucionariamente com vistas a alterar a realidade. O sujeito produtor é uno, no sentido que somente ele carrega uma determinada carga de influências, mas também holístico, no sentido de que, na medida do possível, carrega todas as influências com que teve contato¹³⁵. A originalidade surge, portanto, dessa intenção de atualizar todos os discursos

¹³⁵ A analogia com o canibalismo chega ao ápice nessa citação que descreve o diálogo entre um prisioneiro de guerra prestes a ser devorado e seu algoz: “O diálogo consistia numa arenga do matador, que perguntava ao cativo se ele era um daqueles que mataram membros da sua tribo, e se estava preparado para morrer (...). O cativo replicava orgulhosamente, afirmando sua condição de matador e canibal, evocando os inimigos que havia morto nas mesmas circunstâncias em que agora se achava. Versão feroz da vítima aquiescente, reivindicava a vingança que o abateria, e alertava: matem-me, pois os meus me vingarão; vocês tombarão da mesma forma. (...) O combate verbal dizia o ciclo temporal da vingança: o passado da vítima foi o de um matador, o futuro do matador será o de uma vítima; a execução iria soldar as mortes passadas as mortes futuras, dando sentido ao tempo. (VIVEIROS DE CASTRO, 2013, p. 235-238)

produzindo uma combinação que, na relação entre Um e Outro, só poderia surgir ali.

Mais do que achar-se superior ao Outro, é necessário reconhecer-se como Um perante ele, e como pares suplementares, como diria Viveiros de Castro, trabalhar para a construção de novos sentidos e novas organizações. Essa relação com a alteridade, que o autor chama de “incompletude ontológica essencial” (VIVEIROS DE CASTRO, 2013, p. 220), faz parte da filosofia tubinambá e, poderíamos dizer, é sugerida pelo seu sistema mítico. Do ponto de vista do reconhecimento do Outro como outro, aliás, o etnocentrismo não seria privilégio de nós, ocidentais, mas seria “uma atitude ideológica natural, inerente aos coletivos humano” (VIVEIROS DE CASTRO, 2013, p. 368). Queremos afirmar (novamente) que, se para nós a distinção eu/outro não funciona do ponto de vista mitológico, funciona do prático, já que representa o ciclo de produção individual e repercussão social dos discursos, como no movimento da onda sonora que procuramos usar como analogia.

Dando continuidade a esse raciocínio, a oposição entre natureza e cultura é mais uma vez invertida quando Eduardo Viveiros de Castro nos fala, de acordo com o pensamento indígena, sobre o posicionamento de outras espécies em relação a fatores que para os humanos dificilmente poderiam ser à cultura. Assim: “o que chamamos 'sangue' é a 'cerveja' do jaguar, o que temos por um barreiro lamacento, as antas tem por uma grande casa cerimonial, e assim por diante” (VIVEIROS DE CASTRO, 2013, p. 361).

Aliás, mesmo em nossa sociedade a oposição não é clara. Várias dicotomias foram elaboradas ao longo dos séculos, todas elas encaixando-se mais ou menos em uma distinção entre “*universitas* e *societas*”, como tradicional/racional, holismo/individualismo, universalismo/relativismo. No fundo, uma separação que costuma colocar o lado da natureza e da racionalidade em destaque, em detrimento da outra. O próprio Lévi-Strauss, na introdução das *Mitológicas* aspira para sua ciência o status de ciência natural, ou seja, busca aplicar os métodos de pesquisa das ciências duras, como a genética e a computação, na antropologia sem enxergar nenhuma

contradição¹³⁶. Essa instabilidade de conceitos para a noção de universal, da qual a natureza é apenas uma das variações, atesta justamente para sua inexatidão e, portanto, para a sua dependência da cultura¹³⁷.

Essa espécie de refutação é importante, reiteramos, por ser justamente o tipo de noção que opera na base de uma “linguística constativa”. Aliás, se essa oposição de fato não existe, não quer dizer que imaginá-la não tenha seus efeitos (e Robinson apressa-se a lembrar-nos que a orientação constativa tem um papel importante, e gera conclusões úteis para a pesquisa linguística). Mas se nos esforçamos por apagá-la aqui, é porque concordamos que

concepções imaginárias (mas todas o são) produzem efeitos reais (e todos são). Se este é o caso, então continuamos à procura de conceitos capazes de iluminar as diferenças entre as sociedades, única via aberta à antropologia para visar eficazmente à condição social de um ponto de vista verdadeiramente universal, ou melhor, 'multiversal', isto é, um ponto de vista capaz de gerar e desenvolver a diferença. (VIVEIROS DE CASTRO, 2013, p. 315)

Assim, esperando representar os estudos da linguagem, alinhamo-nos à antropologia nessa empresa de buscar a multiversalidade, isto é, buscar “um ponto de vista capaz de gerar e desenvolver a diferença”, sem se tornar com isso trivial.

É bom lembrar que o perspectivismo de Viveiros de Castro, não é equivalente ao segundo polo da dicotomia *universitas/societas*, ou seja, não é uma glorificação da cultura e do relativismo (para citar apenas duas das roupagens que este polo toma), já que este pressuporia a existência de várias culturas e uma natureza única, isto é, no fundo não se desapegam da ideia de um mundo real, apenas postulam sua inapreensibilidade. O perspectivismo por outro lado, propõe uma só cultura e várias naturezas. Assim, “Os animais veem

¹³⁶ Explica, por exemplo, que o mito da Arraia e do Vento só pode ser entendido nos dias de hoje, graças à luz que a linguagem computacional binária lançou em seu entendimento. Não percebe, no entanto, o tipo de projeção que faz do próprio Eu no Outro, sem deixar que o contrário aconteça.

¹³⁷ “Mais recentemente, tem-se observado que [até] a noção de sociedade como totalidade autocontida depende de categorias e de instituições características do Ocidente moderno, não podendo almejar à universalidade antropológica do conceito, mas meramente à particularidade etnográfica de uma concepção cultural.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2013, p. 313)

da *mesma* forma que nós coisas *diversas* do que vemos porque seus corpos são diferentes dos nossos” (VIVEIROS DE CASTRO, 2013, p. 380). Em outras palavras animais e humanos têm a mesma cultura, uma cultura que incide sobre naturezas variadas da mesma forma (homem e jaguar chamam de cerveja líquidos diferentes), “epistemologia constante, ontologia variável”.

Do ponto de vista da tradução, poderíamos enxergar isso de duas maneiras: ou todas as culturas são diferentes e o perspectivismo não vale para nós da sociedade ocidental, somente para os índios analisados por Viveiros de Castro, o que constituiria uma incomensurabilidade de conceitos, o que é bastante comum. Ou poderíamos assumir que, sim, temos culturas diferentes, mas que elas, tratadas cada uma como um sistema, integram um grande polissistema cultural, que é capaz de enxergar certos conceitos da mesma forma. Assim, a tradução seria a chave para entender como diferentes textos ou discursos e suas respectivas traduções são ontologicamente diferentes (naturezas variadas), mas epistemologicamente (culturalmente) a mesma coisa. Temos, portanto, outra maneira de entender aquilo que já havíamos esboçado no começo do trabalho, a saber, o caráter ontologicamente dual da tradução: ela é e não é a mesma coisa. Uma repetição, também novamente, da superação do pensamento aristotélico que prega o ser e o não ser como predicados mutuamente excludentes.

É importante, aliás, que se aceite o perspectivismo¹³⁸ com a restrição descrita no parágrafo acima (somos uma grande cultura apenas em alguns níveis), para que não se caia na já mencionada globalização total temida por Lévi-Strauss. Tanto isso é um problema que encontra uma contrapartida no sistema indígena: no medo de que a metamorfose torne impossível a distinção entre homens e animais e que se possa reconhecer a alma humana no bicho que se está para comer, apesar dos “esforços xamanísticos para sua dessubjetivação” (VIVEIROS DE CASTRO, 2013, p. 392) o que constituiria o canibalismo propriamente dito¹³⁹.

¹³⁸ Se aceite como ferramenta explicativa e didática, não como filosofia ou crença.

¹³⁹ No polo inverso se encontra o risco do solipsismo, isto é, da incomensurabilidade total entre os espíritos, o que resultaria na impossibilidade de tradução e até de comunicação. Esperamos que, nessa fase da exposição, esse tipo de temor já esteja superado. À guisa de explicação:

Enquanto para os europeus, homens e animais têm uma continuidade física (via descendência) e uma descontinuidade metafísica, isto é, uma superioridade do espírito do homem em oposição a uma inferioridade, ou mesmo inexistência, do animal; para os índios haveria uma continuidade metafísica, um partilhamento do espírito entre homens e animais, em contrapartida de uma descontinuidade, dessemelhança, dos corpos. Esse perspectivismo pode inclusive afetar a maneira como vemos os nomes, a categoria que durante todo nosso percurso fixou-se como um marco de fonte estável de poder. Isso porque, assumindo essa visão, todos os substantivos tornam-se dêiticos. Assim como “pai”, “mãe”, “ontem” e “aqui” são palavras que têm significado apenas quando relacionadas a um certo falante, quando colocadas em contexto, palavras que teriam uma estabilidade conceitual garantida também passam a depender de contexto, de pontos de vista. A cerveja que é líquido fermentado para um, sangue para outro é um exemplo. O lamaceiro que seria a casa cerimonial das antas, outro. A conclusão que se tira é:

Assim, um ponto de vista não é uma opinião subjetiva; não há nada de subjetivo nos conceitos de 'ontem' e 'amanhã', como não há nos de 'minha mãe' ou 'teu irmão'. O mundo real das diferentes espécies depende de seus pontos de vista, porque o 'mundo' é composto das diferentes espécies, é o espaço abstrato de divergência entre elas enquanto pontos de vista: não há pontos de vista sobre as coisas - as coisas e os seres é que são pontas de vista. (VIVEIROS DE CASTRO, 2013, 384-5, nota do autor suprimida).

Assim, alterando o raciocínio que Viveiros de Castro infere que os índios aplicam aos animais, poderíamos nos perguntar “que mundo se exprime através de cada ser humano, de que mundo eles são o ponto de vista?”, isto é, como é mundo que cada pessoa constrói? Qual é o efeito-mundo que cada uma gera com seu discurso? Esse tipo de análise, esperamos que esteja claro,

“Se o solipsismo é o fantasma que ameaça perenemente nossa cosmologia - traduzindo o medo de não nos reconhecermos em nossos semelhantes, por eles na verdade não o serem, dada a singularidade potencialmente absoluta dos espíritos - a possibilidade da metamorfose exprime o temor oposto, o de não se poder mais diferenciar o humano do animal (...)” (VIVEIROS DE CASTRO, 2013, p. 391)

não difere daquele que descrevíamos no primeiro capítulo, que esperava entender quais são os efeitos discursivos gerados por cada nova produção.

A transformação do discurso, condição *sine qua non* da tradução, encontra, portanto, seu análogo na filosofia ameríndia da transfiguração corporal, no sentido de que “não há mudança espiritual que não passe por uma transformação do corpo, por uma redefinição de suas afecções e capacidades” (VIVEIROS DE CASTRO, 2013, p. 389), com exceção do Quixote de Menard, poderíamos rebater ironicamente. E se “A metamorfose corporal é a contrapartida ameríndia do tema europeu da conversão espiritual”, é possível imaginar que esse é o entendimento que falta para que a tradução seja compreendida totalmente e finalmente aceita em todas as suas particularidades.

Uma última analogia ao pensamento indígena descrito por Viveiros de Castro cabe aqui, para ilustrar ou re-ilustrar alguns pontos que consideramos importante salientar sobre o tipo de visão que temos da tradução. Trata-se da noção de parentesco e afinidade que, como veremos, também sofre uma inversão em relação a nossa concepção ocidental. Em um determinado sistema conceitual, podemos notar que sempre existe um fator inicial, que é dado, imutável de certa maneira, e a partir do qual o resto é construído¹⁴⁰, sendo esse resto passível de ser alterado via argumentação teórica, descoberta de novas entidades e até mesmo pela passagem do tempo. Pois bem, enquanto para nós, no sistema de parentesco, a consanguinidade é dada e a afinidade é construída, para os indígenas o contrário é verdade.

Em outras palavras: os laços de sangue, para nós, são inescapáveis, enquanto que os de amizade, por exemplo, são escolhidos. Já no sistema de parentesco amazônico, “atribui[-se] à afinidade a função do dado na matriz relacional cósmica, ao passo que a consanguinidade irá constituir a província do construído, daquilo que toca à intenção e ação humanas atualizar” (VIVEIROS DE CASTRO, 2013, p. 406). Daí advém que todas as coisas possuem uma afinidade potencial, que pode gerar uma afinidade atual, isto é, a

¹⁴⁰ Retomando a nota 47, Aristóteles nos diz que “é a partir de uma definição que se deve dialogar”.

consanguinidade. No campo da tradução, podemos entender isso como uma relação genérica existente entre todos os textos, mas que se atualiza, isto é, se torna real, quando apresenta dois discursos como consanguíneos¹⁴¹.

Uma consequência dessa afinidade potencial entre todos os elementos é que tudo se torna semelhante. Na verdade, que tudo é diferente, e a semelhança é apenas um grau pequeno de diferença.

a identidade é um caso particular da diferença. Assim como o frio é ausência relativa de calor, mas não vice-versa (o calor é uma quantidade sem estado negativo), assim a identidade é ausência relativa de diferença, mas não vice-versa. O que equivale a dizer que só existe diferença, em maior ou menor intensidade: essa é a natureza do valor medido. (VIVEIROS DE CASTRO, 2013, p. 422, grifo do autor)

Se aceitarmos que há uma relação de parentesco entre discurso e tradução, veremos que a descrição acima se encaixa naquilo que dizíamos no primeiro capítulo: “[seus atributos em relação aos do original são medidos] nos termos de uma comparação entre os resultados (efeitos i- e perlocucionários) obtidos por cada uma das realizações, para entender quais são as diferenças”.

Por fim, devemos entender que essas diferenças nunca podem chegar a zero. A consanguinidade nunca é absoluta, ela é apenas “um valor limite da afinidade”. Assim o parentesco mede o “coeficiente de afinidade nas relações, que não chega jamais a zero, visto que não pode haver identidade consanguínea absoluta entre duas pessoas, por mais próximas que sejam” (VIVEIROS DE CASTRO, 2013, p. 422). Essas pessoas teriam que ser a mesma (como o Quixote de Menard), e isso é impossível, mesmo no caso de gêmeos, que também nas mitologias ameríndias são diferenciados desde o nascimento, seja por explicações que envolvem pais diferentes, seja por

¹⁴¹ E essa consanguinidade pode ser protestada, na medida em que é possível analisar em que medida original e tradução (esses discursos irmãos) produzem os mesmo efeitos (cf. o capítulo I). Se lembrarmos do método de comparação da estrutura de mitos, veremos que aproximações de praticamente qualquer ordem são válidas, do ponto de vista teórico. Se serão aceitas, se serão frutíferas, outra história.

insistência na “progressiva diferenciação do caráter” (VIVEIROS DE CASTRO, 2013, p. 442).

Se a mitologia de Lévi-Strauss era, de certa forma, incomensurável com nosso projeto, haja vista sua natureza estruturalista, concorrente com nossa orientação “performativa”, e se precisamos nos desfazer ou moldar alguns de seus postulados para que se encaixassem eficientemente em nosso esquema; o perspectivismo ameríndio não se presta a esse tipo de transformação. O que tentamos fazer foi mostrar que a maneira como os índios enxergam alguns aspectos de suas vidas pode muito bem explicar a maneira como nos relacionamos com a existência de traduções. No entanto,

É importante atentar para o fato de que os dois pontos de vista cosmológicos aqui contrastados - o que chamei de 'ocidental' e o que chamei de 'ameríndio' - são, do *nosso* ponto de vista, impossíveis. Um compasso deve ter uma de suas pernas firme, para que a outra possa girar-lhe à volta. Escolhemos a perna correspondente à natureza como nosso suporte, deixando a outra descrever o círculo da diversidade cultural. Os índios parecem ter escolhido a perna do compasso cósmico correspondente ao que chamamos 'cultura', submetendo assim a nossa 'natureza' a uma inflexão e variação contínuas. A ideia de um compasso capaz de mover as duas pernas ao mesmo tempo - um relativismo finalizado - seria assim geometricamente contraditória, ou filosoficamente instável. (VIVEIROS DE CASTRO, 2013, p. 398)

Se, no entanto, nos subscrevermos mais firmemente ao perspectivismo, notaremos que ele pode ser aplicado a ele mesmo e que “a reciprocidade de perspectivas se aplica a ela mesma, e que a diferença é de mundo, não de pensamento”. Poderíamos, assim, supor junto com Viveiros de Castro e com Lévi-Strauss que um dia chegaremos à conclusão de que pensamentos científico e mítico operam, na verdade, sob a mesma lógica.

5 CONCLUSÃO

Muitas coisas foram ditas nesse trabalho e, principalmente nos capítulos relacionados à magia, muitos paralelos foram traçados de maneira bastante tentativa, já que caminhávamos sobre terreno ainda não desbravado. Várias possibilidades de comparação entre o mundo da magia e o da tradução foram lançadas, mas nenhuma linha foi efetivamente escolhida como melhor ou mais importante do que outra. Usaremos, portanto, esse capítulo final de conclusão para retomar algumas das coisas que foram ditas desde o início e para tentar avaliar quais são aquelas que se mostraram mais promissoras.

Nosso primeiro passo, no trabalho, foi o de descrever a teoria austiniana dos atos de fala. Retiramos dela a distinção entre enunciado performativo e enunciado constativo e vimos que, apesar dessa distinção não ter se sustentado, a oposição performativo/constativo mostrou-se bastante esclarecedora, principalmente quando precisamos analisar e agrupar algumas correntes de pensamento. A distinção mais importante retirada da teoria de Austin foi o trio de atos locucionário, ilocucionário e perlocucionário, que explicam como funciona o processo de enunciar na linguagem. Um processo que passa pela articulação dos sons, pela intencionalidade de quem os profere para finalmente culminar nos resultados provocados nos ouvintes.

Demos o próximo passo com Douglas Robinson, que adiciona ao trio austiniano o ato metalocucionário, que dá conta de explicar como podemos refletir sobre nossos atos e mudá-los, com vistas a provocar efeitos diferentes em nossos interlocutores. Juntando a isso a ideia derridiano-bakhtiniana de que os atos de fala nunca são completamente originais, isto é, são apenas repetições daquilo que foi dito antes, e pudemos postular que a noção de tradução pode ser estendida à linguagem como um todo. Conjugando isso à reflexão metalocucionária ativa dos tradutores propriamente ditos, começamos a entender a dimensão política do ato tradutório.

Com a filósofa Barbara Cassin incrementamos nossa teoria de tradução de duas formas: uma com a Comissão de Verdade e Reconciliação que nos deu um exemplo prático dessa dimensão política da linguagem/tradução; e outra com a compreensão histórica da disputa entre a ontologia de Aristóteles e a sofística, que de certa forma encontra paralelo na distinção entre linguística constativa e linguística performativa, da qual falamos no começo (entre outras, como ser e devir, etc.). Ainda junto com a autora, num movimento de crítica filosófica a Aristóteles, tentamos mostrar mais uma vez a noção de que é possível ser duas coisas ao mesmo tempo, estatuto que tentávamos aplicar à tradução: ela é e não é a mesma coisa que o original. Nesse sentido, podemos dizer que a homonímia não existe, a equivalência não existe, a verdade, em muitos sentidos não existe. Até esse momento do trabalho, esperamos que as conclusões tiradas sejam sólidas e defensáveis.

Em seguida, em nosso primeiro Excurso, nos esforçamos para delimitar o objeto de estudo, isto é, mostrar quais seriam algumas possibilidades de discurso que têm uma característica que poderia ser vista como mágica (fazer coisas no mundo sem que se possa “ver” todas as engrenagens que desencadearam aquela ação), mas que, no entanto, não seriam analisadas. A mais proeminente dessas possibilidades certamente foi a do discurso jurídico (mencionada, também nesse sentido, tanto por Austin, quanto Cassin e Robinson), que tem a capacidade de alterar radicalmente o comportamento das pessoas sem o uso de aparatos físicos. Optou-se pela exclusão desse tipo de discurso justamente pelo tamanho de esforço bibliográfico que demandaria. Essa discussão serviu, ainda assim, para nos colocar nos trilhos da questão mágica propriamente dita.

A partir daí (Capítulo II) começamos a trabalhar com a questão da magia e foi justamente nesse ponto que o terreno começou a ficar mais arenoso. A quantidade de conceitos relacionados à magia é grande e não há uma teoria que os disponha de uma maneira que eles se relacionem hierarquicamente. Isso provavelmente porque eles se encontram dispostas de maneiras diferentes em cada sociedade, recebendo diferentes graus de importância e por vezes inexistindo completamente. Assim, falar sobre preces, sacrifícios, tabus, *mana*, mitos e até sobre a magia propriamente dita não pôde ser feito de

maneira sistemática¹⁴², ainda que se enxergue alguma espécie de relação entre todos eles. A propósito dessa relação, podemos citar a ideia de Wittgenstein apresentada nas Investigações Filosóficas, conhecida como Semelhanças de Família:

Ich kann diese Ähnlichkeiten nicht besser charakterisieren, als durch das Wort "Familienähnlichkeiten"; denn so übergreifen und kreuzen sich die verschiedenen Ähnlichkeiten, die zwischen den Gliedern einer Familie bestehen: Wuchs, Gesichtszüge, Augenfarbe, Gang, Temperament, etc. etc. – Und ich werde sagen: die 'Spiele' bilden eine Familie.

Und ebenso bilden z. B. die Zahlenarten eine Familie. Warum nennen wir etwas "Zahl"? Nun etwa, weil es eine – direkte – Verwandtschaft mit manchem hat, was man bisher Zahl genannt hat; und dadurch, kann man sagen, erhält es eine indirekte Verwandtschaft zu anderem, was wir auch so nennen. Und wir dehnen unseren Begriff der Zahl aus, wie wir beim Spinnen eines Fadens Faser an Faser drehen. Und die Stärke des Fadens liegt nicht darin, daß irgend eine Faser durch seine ganze Länge läuft, sondern darin, daß viele Fasern einander übergreifen.

Wenn aber Einer sagen wollte: "Also ist allen diesen Gebilden etwas gemeinsam, a nämlich die Disjunktion aller dieser Gemeinsamkeiten" a so würde ich antworten: Hier spielst du nur mit einem Wort. Ebenso könnte man sagen: es läuft ein Etwas durch den ganzen Faden, - nämlich das lückenlose übergreifen dieser Fasern¹⁴³. (WITTGENSTEIN, 2009, p. 36-7)

Se nos cabe tentar organizar um sistema que organize esses conceitos, poderíamos pensar que o mais importante deles é o mito. Isso porque como vimos com Lévi-Strauss, todas as sociedades têm um ou mais mitos, mesmo

¹⁴² Nesse sentido, essa segunda parte do trabalho (incluindo o Excurso A) poderia ter sido reorganizada de várias formas e ainda assim uma coesão poderia ser encontrada.

¹⁴³ "Não há maneira melhor de caracterizar essas semelhanças, do que com a ideia de Semelhança de Família; pois assim se justapõe e se cruzam as diferentes semelhanças que existem entre os membros de uma família: constituição, semblante, cor dos olhos, o andar, o temperamento, etc. etc. – E eu devo dizer: os jogos formam uma família.

E da mesma maneira, os tipos de números, por exemplo, formam uma família. Por que chamamos algo de "número"? Bem, talvez porque isso tenha uma afinidade – direta – com várias coisas que, até então, foram chamadas de "número"; e, por essa lógica, pode-se dizer que tenha uma afinidade indireta com outras que *assim* também chamamos. E nós expandimos nosso conceito de "número", como quando ao girar uma corda, torcemos fibra sobre fibra. E a força da corda reside não no fato de que uma única fibra passe por toda sua extensão, mas sim, na justaposição de várias fibras.

Se alguém, no entanto, quisesse dizer: "Então todas essas estruturas tem algo em comum – isto é, a disjunção de todas as suas propriedades comuns" – eu responderia assim: agora você está jogando apenas com uma palavra. Da mesma maneira se poderia dizer: há algo que corre por toda a corda – a saber, a contínua justaposição dessas fibras."

que nem sempre expressos na forma de histórias que se passam em um passado distante¹⁴⁴. Também vimos com Viveiros de Castro que os mitos são a base na qual os ritos estão apoiados, isto é, se existe um rito institucionalizado, é porque há um mito que o respalda. Da mesma forma, o sacrifício, a prece e as demais práticas mágicas também só podem ocorrer quando embasadas em um mito. Elas são, portanto, secundárias, nesse sentido, e opcionais, isto é, sua presença em uma comunidade nem sempre é obrigatória.

O tabu, por outro lado, por tudo que vimos, está presente em todas as sociedades justamente por estar relacionado a uma característica comum a todas elas: a presença de nomes (substantivos)¹⁴⁵, e este foi um ponto muito importante que tentamos retomar em vários momentos da dissertação. Usamos a noção de *mana* para explicar o poder que as palavras possuem e que as proíbe de serem usadas em determinadas situações e, por extensão, também para explicar outros tipos de proibição¹⁴⁶. Concluimos, nesse sentido, que um autor, ao compor uma obra original imbuí às palavras de *mana* de forma que elas não podem mais ser repetidas por outra pessoa. A partir disso, pudemos inferir que o tradutor executa uma manobra que transforma essas palavras, desviando desse *mana* e impingindo o seu próprio no processo. Como colocamos a ênfase desses processos no fator social, postulamos então que a “fonte” desse *mana*, dessa energia, são as pessoas que acreditam que o autor e o tradutor têm essa capacidade, essa autoridade de produzir enunciados que não podem ser repetidos.

Já a magia, pelo menos como (nós, ocidentais) normalmente a imaginamos, isto é, como um ato que não pode ser explicado pelo conhecimento científico normal, não está presente em todos os grupos. Nos grupos em que aparece, ela pode ser definida, como dissemos, como aqueles atos em cuja eficácia todo o grupo acredita. A palavra essencial aqui é “eficácia”, já que um discurso que se propõe a realizar coisas no mundo, mas não consegue, é rapidamente desacreditado, e tanto ele quanto seu autor logo

¹⁴⁴ Lembremo-nos que Lévi-Strauss propõe que *As Mitológicas* é o mito dos mitos e nós imaginamos este trabalho também como um mito.

¹⁴⁵ Se nos é permitido fazer essa especulação sobre os universais da linguagem, é claro.

¹⁴⁶ *Mana* não é um conceito presente em todas as sociedades. Em algumas há correlatos, como *wakan* e *orenda* e em outras ele não tem nome ou simplesmente está relacionado a outros fatores como divindades e/demônios.

perdem credibilidade. Essa é a mais importante característica que podemos estabelecer em comum com a tradução e a graças a ela que podemos colocar magia e tradução em termos equiparáveis.

Da identificação entre tradutor e mago, o fator mais relevante que podemos extrair, além do óbvio de que eles são os respectivos responsáveis pelos atos de traduzir e enfeitiçar, é o de que praticamente não há como caracterizá-los por atributos individuais (físicos ou psicológicos). Ambos têm sua “profissão” demarcada pelos atos que executam e por sua posição dentro da sociedade. Só são de fato mago/tradutor quando o são assim considerados por sua comunidade. Essa conclusão é quase trivial, já que decorre naturalmente da noção de eficácia calcada no fator social, mencionada no parágrafo acima.

A distinção entre magia e religião quase não nos ajudou nesses paralelos. Poderíamos supor que a religião é a prática transcendental institucionalizada, equivalente à tradução não-literária, enquanto que a magia, por se definir, como afirma Mauss, “pelas condições nas quais elas se reproduzem e que marcam o lugar que ocupam no conjunto dos hábitos sociais”, equivaleria à tradução literária, ou seja, não institucionalizada, constantemente em transformação devido ao modo não regulado pelo qual é praticada¹⁴⁷. Este paralelo, no entanto, exigiria mais pesquisas para ser refinado.

A noção de rito também encontra alguns paralelos felizes com a tradução: *ambas as práticas são produzidas socialmente, mas levadas a cabo individualmente*; ambas dependem de uma espécie de força do mago/tradutor, que novamente podemos chamar de *mana* e que, novamente, provém do social; a ambas subjaz uma mitologia, isto é, uma crença na própria possibilidade do ato, que lhes dá respaldo; ambas podem ser alteradas por seus perpetradores para que alcancem melhores resultados (reflexão metalocucionária); ambas geram efeitos no mundo e podem ser medidas em termos de eficácia/felicidade; e ambas surgem em uma sociedade para suprir

¹⁴⁷ Vale lembrar ainda a ideia de Lévi-Strauss de que uma não existe sem a outra (LÉVI-STRAUSS, 1976, p. 247), (podendo-se estender a afirmação aos dois pares de oposição).

alguma espécie de falta (mencionamos de passagem a teoria dos polissistemas de Even-Zohar para explicar *gaps* culturais). Novamente, já era possível perceber essa semelhança quando notamos que o performativo, com todas as regras definidas por Austin era muito semelhante a um rito, ou ritual.

Já quando falamos de sacrifício, não pudemos encontrar tantos paralelos até pela falta de uma definição mais abrangente desse tipo de ritual. Podemos citar duas instâncias relevantes de aproximação entre sacrifício e tradução: o fato de que algo é consumido no processo do sacrifício (poderíamos imaginar que isso é o que acontece com o original no processo tradutório¹⁴⁸); mas principalmente a troca do nome do sacrificante ao realizar o ato sacrificial, que tentamos demonstrar como análoga ao epíteto que os tradutores “ganham” (“Fulano, tradutor de X”).

No subitem em que discutimos a prece praticamente não chegamos a novas conclusões sobre a tradução. Ele não foi, no entanto, inútil. Constatamos que a prece: quando entendida de modo mais abrangente como uma forma de alcançar efeitos com palavras pode ser equiparada a linguagem como um todo; e, quando entendida como um rito, segue as já mencionadas regras deste (existência social, realização individual, maleabilidade, etc.). A discussão serviu também para excluirmos do escopo mágico, por assim dizer, fórmulas tradicionais como “por favor” e “obrigado”, que acarretam efeitos no mundo, não por terem poder, mas por ser esperado que sejam ditas.

A discussão sobre mito foi umas das mais produtivas, tanto pelas partes que aproveitamos quanto por aquelas com as quais discordamos. Lembrando que nos detivemos no modo como Lévi-Strauss estuda os mitos e não nas análises propriamente ditas, o primeiro fator digno de menção é a postura do antropólogo frente à existência de traduções: para ele, cada atualização de um mito é como uma nova tradução deste. Provavelmente há uma versão e um autor originais, mas estes não importam. A relação construída entre todas essas versões é o que importa. Cada nova edição adiciona à primeira. Novamente, “Encarado de um ponto de vista empírico, todo mito é a um tempo

¹⁴⁸ Os paralelos exatos entre sacrificador, item sacrificado, processo e resultado do sacrifício de um lado, e tradutor, tradução, processo e original de outro acabaram não se fazendo tão inequivocamente quanto se poderia esperar.

primitivo em relação a si mesmo e derivado em relação a outros mitos.” (LÉVI-STRAUSS, 2011, p. 622), isto é, a diferença entre um mito (entre uma tradução) e seu mito de referência (e seu original) não é de natureza, mas sim de grau.

Também consideramos digna de nota a dissensão do pensamento levistraussiano que sugerimos no que concerne ao papel do indivíduo. Para ele o indivíduo não tem parte nas transformações do mito (o que faz sentido do ponto de vista estruturalista). Para nós, o que ocorre é um jogo, uma espécie de vai e vem entre a influência do fator social e o poder revolucionário (metalocucionário) do individual, tanto para alterar mitos, quanto qualquer outra tradição (magia, tradução, etc.). Como esse processo se repete infinitamente, novamente o autor original não tem grande importância. No entanto, ele existe e pode ser levado em conta.

O espaço que reservamos à obra de Jeanne Favret-Saada foi importante para termos uma ideia de como funciona uma comunidade contemporânea, vivendo no seio da Europa, que opera dentro de um sistema mágico bem desenvolvido. Esse sistema, longe de prototípico, é, para nós, interessante justamente por colocar um peso muito grande no poder das palavras. De fato, na região do Bocage, na França, falar de magia é literalmente fazer magia. Essa característica, que inicialmente mostrou-se como um grande problema para a antropóloga, acabou fazendo com que ela se integrasse à comunidade, para poder realizar sua pesquisa. Dessa forma, ela pôde “incluir seus próprios produtos discursivos no *corpus*, já que agora ela também fazia parte do grupo de magos da região”, o que dá nova força à ideia de que falar de algo é adicionar à interpretação desse algo e ainda reforça nossa crítica, mencionada logo acima, a Lévi-Strauss.

Deadly Words também serviu para conhecermos um caso concreto em que o poder e a função dos nomes (do qual vínhamos falando durante todo o trabalho) se tornassem conhecidos dentro de um contexto mágico: os ataques que os bruxos realizam são feitos sobre pessoas e sobre tudo aquilo que pertence a elas, tudo aquilo que está sob seu nome (em seu nome, diríamos). Sua propriedade, seus animais, seus filhos e sua esposa (obviamente, no caso

de homens casados), todos sofrem com a maldição. Além disso, por mais poderoso que seja o defensor, é impossível se proteger contra os ataques mágicos de um bruxo antes que ele tenha sido nomeado (anunciado).

Serviu, por fim, para problematizarmos mais uma vez a ontologia aristotélica, para a qual só há uma verdade. Apresentando as críticas recebidas pelo trabalho de Favret-Saada de que pessoas enfeitiçadas na verdade teriam problemas mentais, pudemos atacar a visão etnocêntrica de que somente uma verdade é possível, concluindo que, dentro de um sistema de crenças, valores de verdade podem ser alterados, assim como o significado, a força e o efeito das palavras.

Para finalizar o trabalho, falamos um pouco de perspectivismo de Eduardo Viveiros de Castro. Esta seção, ainda que inserida como adendo, também forneceu contribuições importantes. A principal delas é a demonstração, agora via inversão da polarização entre Natureza e Cultura, da instabilidade dos nomes. Relembrando: para os indígenas, em vez de uma natureza estável e várias culturas, teríamos várias naturezas, mas apenas uma cultura. Assim, o sangue seria a cerveja do jaguar e assim por diante.

Como dissemos, todos os nomes¹⁴⁹ passam a ser dêiticos, isto é, dependem de contexto para serem entendidos. Novamente, não há homonímia, não há significados iguais. Cada nome carrega um poder diferente e, como quase tudo que carrega poder, isto é, energia, é instável. Essa orientação deu conta de explicar (com as ressalvas apresentadas), como originais e suas traduções (sangue e líquido fermentado) seriam vistos por pessoas de diferentes línguas (pessoas e animais), como a mesma coisa (cerveja). Ou seja, como a tradução é e não é a mesma coisa que o original.

Já que nos propusemos nesse trabalho a traçar um paralelo entre tradução e magia, houve a intenção de organizá-lo de maneira bastante simétrica. Assim, o desenvolvimento teórico desenvolvido a partir de Austin e

¹⁴⁹ Nome entendido em um sentido mais abrangente de palavra que designa algo, ou que faz algo no mundo.

Robinson está para os aspectos gerais e específicos da magia, assim como a demonstração do performativo em ação de Cassin está para a da magia em ação de Favret-Saada. Os Excursos, também em paralelo, tentaram trazer à baila assuntos não totalmente relacionados ao tema principal, mas ainda assim capazes de fornecer dados, no mínimo, interessantes.

No entanto, a provável conjugação máxima dos dois temas, que foi justamente o que deu origem a esse trabalho, já há algum tempo, acabou ficando esquecida. Trata-se da pergunta que motivou as primeiras pesquisas sobre o tema: é possível traduzir um enunciado mágico? A pergunta acabou se dissolvendo numa infinidade de outros questionamentos e nunca se resolveu. Será que é possível dar uma resposta a ela depois de todo esse percurso?

No artigo *Language, Magic and Power* (2008), já mencionado anteriormente, David Ellis declara que é possível, mas que uma parte da força mágica se perderia. Ele acredita que o significado funcional, isto é, o efeito que o encantamento pretende trazer não poderia ser atingido em outra língua, pois acredita que este está relacionado ao valor poético, estético do texto original e que este nunca pode ser re-alcancado. No artigo, ele toma como exemplo um encantamento finlandês para combater veneno de cobra. Como poderíamos reproduzir esse efeito¹⁵⁰ de cura em outra língua?

Supondo que o encantamento que se deseja reproduzir seja composto de palavras que possuem significado, pode-se supor que sua tradução deverá também ser construída dessa forma (realizando atos locucionários). Sobre a obrigatoriedade da presença de uma força ilocucionária, isto é, de uma intencionalidade do curandeiro (ou título equivalente) de provocar o efeito de cura, o que deverá ser observado é como funciona o sistema mágico da cultura-alvo: ele exige que o curandeiro tenha a intenção de salvar o paciente, ou o mero proferimento das palavras na ordem certa é o suficiente? No terceiro estágio, podemos dizer que o efeito perlocucionário, nesse caso, é substituído

¹⁵⁰ Que, como dissemos, poderíamos chamar de paralocucionário, já que é paralelo ao significado, não dependendo dele; ou poderíamos dizer que é apenas uma instância especial do perlocucionário: o doente (nesse caso) está convencido de que está sendo curado, o que faz com que o efeito perlocucionário de cura seja atingido, como uma espécie de placebo ou autossugestão.

pelo parolocucionário (que, como dissemos, pode ser apenas uma versão do perlocucionário). E aí novamente a cultura-alvo deverá ser analisada¹⁵¹.

Na verdade, como a ênfase do funcionamento da magia está no fator social, acabaremos por dizer que sim, a tradução do efeito mágico é possível desde que se acredite nela. Podemos imaginar, inclusive, um contexto em que um bruxo do Bocage enfeitiça uma pessoa “de fora”. Para ele, tudo o que acontecer de errado com aquela pessoa terá sido consequência de seu encantamento; para ela, mero infortúnio, coincidência, punição divina, *karma*, ou o equivalente de sua crença. Nesse sentido, a magia praticada teve e não teve o efeito desejado. Ela é e não é real.

Chegamos assim à conclusão de que tradução e magia podem ser colocadas lado a lado, já que ambas são apenas reais quando o grupo acredita que são e quando o grupo acredita que seus efeitos foram reais (foram felizes). Isto é, a discussão sobre a “verdade” de ambas é tola. Dessa forma, perguntar se um efeito mágico ainda é efetivo depois de ser traduzido é a mesma coisa que perguntar se a tradução foi efetiva. Como vimos, essa efetividade é possível e não está na possibilidade das duas versões (do encantamento), original e traduzida, serem **apenas** a mesma coisa, pois esse é um critério impossível, além de indesejável e ingênuo¹⁵². Se abandonarmos, portanto, essa busca pela igualdade ontológica (pela verdade única), rematamos a questão: a tradução e a magia são praticáveis e praticadas e a aplicação daquela a esta é possível, porque, no fundo, da nossa perspectiva, funcionam da mesma maneira, funcionam.

¹⁵¹ E deve-se observar que se nesta cultura não houver uma crença mágica na qual aquela possa se encaixar, a tradução do efeito mágico não poderá ocorrer.

¹⁵² Não podem ser “apenas” a mesma coisa. Têm, necessariamente, de ser a mesma coisa e outra coisa.

REFERÊNCIAS

AGRIPPA, Cornelius. **De Occulta Philosophia – Libri Tres**. Editado por V. Perrone Compagni. E. J. Brill, 1992.

AUSTIN, J. L. **How To Do Things With Words**. Oxford University Press, 1962.

BORGES, Jorge Luis. **Collected Fictions**. Traduzido para o inglês por Andrew Hurley. Londre: Penguin Books, 1998.

CASSIN, Barbara. **O efeito sofístico: Sofística, filosofia, retórica, literatura**. Tradução: Ana Lúcia de Oliveira, Maria Cristina Franco Ferraz e Paulo Pinheiro. São Paulo: Editora 34, 2005. 19

_____. **A Performance Antes do Performativo, ou A Terceira Dimensão da Linguagem**, 2010. Artigo traduzido por Luana de Conto. Disponível em <http://ojs.c3sl.ufpr.br/ojs2/index.php/letras/article/view/20105/16774> Acessado em: 15/05/2013.

CASSIN, Barbara e GOFFEY, Andrew. "**Sophistics, Rhetorics, and Performance; or, How to Really Do Things with Words**" In: *Philosophy & Rhetoric*, Vol. 42, No. 4, pp. 349-372. Penn State University Press, 2009.

CASSIRER, Ernst. **A Filosofia das Formas Simbólicas. II – O Pensamento Mítico**. Trad. Claudia Cavalcanti. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. **Linguagem e Mito**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1992.

DELISLE, Jean. WOODSWORTH, Judith. **Translators Through History – Revised Edition**. Philadelphia, John Benjamin Publishing Co., 2012.

DEUTSCHER, Guy. **Through the Language Glass: Why the World Looks Different in Other Languages**. Nova York: Metropolitan Books, 2010.

DUNN, Patrick. **Postmodern Magic: The Art of Magic in the Information Age**. St. Paul: Llewellyn Worldwide, 2005.

EAGLETON, Terry. **Literary Theory – An Introduction**. Malden: Blackwell Publishing, 1996.

ECO, Umberto. **Quase a mesma coisa**. Traduzido por Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Edições Best Bolso, 2011.

ELLIS, David. **Language, Magic and Power**, (2008). Ensaio de conclusão de disciplina. Brown University. Disponível em: <http://www.cyberartsweb.org/cpace/theory/baudrillard/magic/langmagpow.html>

EVEN-ZOHAR, Itamar. **Polysystem Studies** [Poetics Today 11:1, 1990].

FAVRET-SAADA, Jeanne. **DEADLY WORDS – Witchcraft in the Bocage**. Traduzido para o inglês por Catherine Cullen. Cambridge University Press, 1980.

FRAZER, James. **The Golden Bough, Vol. 1**. New York, MacMillan and Co., 1894.

FREUD, Sigmund. **Totem e Tabu**. Trad. James Strachey. Londres: Routledge and Kegan Paul, XI p. 172, 1950.

GONÇALVES, Rodrigo T. “**Comédia Latina: a tradução como reescritura do gênero**”. PhaoS, vol.9, 2009.

_____. **PERPÉTUA PRISÃO ÓRFICA OU ÊNIO TINHA TRÊS CORAÇÕES: O Relativismo Linguístico e o Aspecto Criativo Da Linguagem**, 2008. Disponível em <http://www.usp.br/verve/coordenadores/rgoncalves/> Acessado em: 15/05/2013

GUÉRIOS, R. F. Mansur. **Tabus Linguísticos**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1979.

HEIDERMANN, Werner (org.). **Clássicos da Teoria da Tradução. Volume 1 – Alemão-Português**. Florianópolis: Editora UFSC, 2010.

HUMBOLDT, Wilhelm von. **Língua, Literatura e Bildung**. Organizado por Werner Heidermann e Markus J. Weininger. Florianópolis: UFSC, 2006.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem**. Tradução por Almir de Oliveira Aguiar e Maria Celeste Souza. São Paulo: Editora Nacional, 1976.

_____. **Mito e significado**. Tradução por Antonio Marques Bessa. Lisboa: Edições 70, 1978

_____. **Antropologia Estrutural**. Tradução por Chaim Katz e Eginildo Pires. Rio de Janeiro: Editora Tempo Brasileiro, 1989.

_____. **O Totemismo Hoje**. Tradução por José Antônio Fernandes Dias. Lisboa, Edições 70, 2003.

_____. **Mitológicas, Vol. 1 – O Cru e o Cozido**. Tradução por Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Editora Cosac & Naify, 2010.

_____. **Mitológicas, Vol. 4 – O Homem Nu**. Tradução por Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Editora Cosac & Naify, 2011.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. Tradução por Paulo Neves. São Paulo: Editora Cosac & Naify, 2003.

_____. **Marcel Mauss: antropologia**. Organizado por Roberto Cardoso de Oliveira. Tradução por Regina Morel, Denise Meirelles e Ivonne Toscano. São Paulo: Editora Ática, 1979.

_____. **Ensaio de Sociologia**. Tradução por Luiz João Gaio e J. Guinsburg. São Paulo: Editora Perspectiva, 2001.

ROBINSON, Douglas. **Performative Linguistics – Speaking and Translating as Doing Things with Words**. London: Routledge, 2003.

SEARLE, J. R. **What is intentional state?**, 1979. Disponível em <http://www.jstor.org/> Acessado em: 15/05/2013

STEINER, George. **Depois de Babel – Questões de Linguagem e Tradução**. Tradução por Carlos Alberto Faraco. Curitiba: Editora UFPR, 2005.

TOLKIEN, J. R. R. **The Monsters and the Critics and Other Essays**. Londres: HarperCollins Publishers, 2006.

TOURY, Gideon. **Descriptive Translation Studies and Beyond**. Philadelphia, John Benjamin Publishing Co., 1995.

TYSON, Donald. **The Power of the Word – The Secret Code of Creation**. St. Paul: Llewellyn Publications, 2004.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Philosophische Untersuchungen - Philosophical Investigations**. Malden: Blackwell Publishing, 2009.