

MULTIPLICAR OUTROS: TRADUÇÃO EM PERSPECTIVA AMERÍNDIA

MULTIPLY OTHERS: TRANSLATION IN AMERINDIAN PERSPECTIVE



Carolina VILLADA CASTROⁱ
Mestranda Estudos da Tradução (Bolsista CAPES-DS)
Universidade Federal de Santa Catarina
Florianópolis, Santa Catarina, Brasil
carolina.villadacastro@gmail.com

Resumo: Este artigo propõe uma análise conceitual do ensaio “Apontamentos para uma poética xamânica do traduzir” (FALEIROS, 2012) em processo de tradução. Seu objetivo é pensar o conceito antropofágico de tradução baseado no perspectivismo ameríndio (VIVEIROS DE CASTRO, 2006): traduzir é uma troca de perspectivas para devir- outros, lembrando o xamanismo. Para isto, em primeiro lugar situaremos teoricamente nossa pesquisa, depois desdobraremos os usos poéticos e antropológicos do conceito de antropofagia; finalmente, apresentaremos a poética xamânica do traduzir.

Palavras chaves: Tradução. Antropologia. Antropofagia. Perspectivismo ameríndio. Xamanismo.

183

Abstract: This article propose a conceptual analysis of essay "Apontamentos para uma poética xamânica do traduzir" (FALEIROS, 2012) in translation. Its objetif is to think the cannibal translation concept based on amerindian perspectivism (VIVEIROS DE CASTRO, 2006): translation is a exchange of perspectives to become others, that remembers shamanism. In the first place, we situe theoretically ours investigation, after we develop the poetic and anthropological uses of cannibal concept, finally we introduce the shamanism poetics of translate.

Key-words: Translate. Anthropology. Cannibalism. Amerindian perspectivism. Shamanism

A presentamos uma aproximação ao conceito de antropofagia desde o pensamento ameríndio para os estudos da tradução. Pesquisa que tenta responder ao potencial conceitual de nosso texto em tradução: "Apontamentos para uma poética xamânica do traduzir", do escritor e tradutor brasileiro Álvaro Faleiros (2012)ⁱⁱ; o qual indica a tradução como um ato próximo ao *canto xamânico dos outros alheios*. Para isto, inicialmente indicaremos o contexto teórico de nossa pesquisa. Seguidamente desdobraremos seus planos poéticos e antropológicos. Finalmente, estabeleceremos suas implicações teóricas e éticas, ao propor a tradução como campo de descodificação e transcodificação para multiplicar alteridades possíveis.

O plano e os conceitos de indagação

Nossa pesquisa por uma *poética xamânica do traduzir* implica um cruze transdisciplinar de filosofia e antropologia ameríndia e estudos da tradução. Por isto, lembramos aqui as indicações de Deleuze do *conceito* como multiplicidade (*multiplicité*) de componentes heterogêneos em articulação e interseção entre si (DELEUZE-GUATTARI, 2010, p. 27), o qual se constrói e desdobra num *plano de pensamento* instável e móvel devido a seu caráter *relacional*: o conceito implica relações singulares entre seus componentes, definindo sua *endo-consistência*; paralelamente, o plano de pensamento implica relações entre os conceitos assinalando sua *exo-consistênica* (*Ibíd.*, p. 31). Para isto, Deleuze usa uma bela e potente imagem: *ao modo do deserto e as tribos nômades que o percorrem, o plano está povoado pelos conceitos* (*Ibíd.*, p. 53). Como o deserto, o plano onde se desdobra o pensamento é uma superfície transitória, um diagrama sempre virtual onde se traçam possíveis. Como as tribos nômades, os conceitos operam como expressões de vida diferentes, móveis e múltiplas. *Pensar é, assim, multiplicar relações, variações e devires.*

184

Para nossa pesquisa, o convite de Deleuze é vital: a pergunta por uma *poética xamânica da tradução* implica uma série de conceitos *relacionais* tais como: *antropofagia, tradução e xamanismo*, os quais geram conexões transversais entre planos de pensamento *heterogêneos* como antropologia e estudos da tradução. Por tanto, pensar como diz Deleuze implicará seguir uma *linha de xamânica* ou um *devir- outro* inevitável (*Ibíd.*, p. 59), cada vez que assumimos que pensar não é reproduzir uma interioridade identitária e redundante; *senão expor-se ao fora, a sua estranheza e exterioridade, aquela que acontece nos encontros de nossos conceitos com os conceitos- outros dos ameríndios*. No caso de nossa pesquisa, quando tentamos *pensar o conceito de tradução a partir da imagem do xamanismo ameríndio*: trata-se de preponderar esse encontro com as alteridades que acontece em cada ato tradutório, *o modo como conceitos e mundos irreduzíveis se problematizam e alteram mutuamente*, potencial epistemológico e ético do texto que traduzimos "Apontamentos para uma xamânica do traduzir" com um convite claro: "Quem sabe agora estejamos começando a desenvolver um outro olhar antropofágico que nos permita ler não mais o mundo do índio pelos olhos ocidentais, mas o mundo ocidental por fractais ameríndios" (FALEIROS, 2012, p. 315).

Vários movimentos do pensamento antropológico e filosófico contemporâneos permitem esboçar brevemente o contexto de emergência e possibilidade desta indagação: por um lado, a crítica do estruturalismo antropológico (Levy-Strauss 1962) aos fundamentos *metafísicos* do colonialismo. Por outro, a crítica na filosofia contemporânea aos fundamentos *colonialistas* da

metafísica (Foucault 1966, Deleuze 1980 e Derrida 1972). Portanto, o que propomos focalizar é esta virada do *logos* ao *pensamento selvagem* agenciando um pensamento da diferença e das multiplicidades sociais e culturais, com o qual se inicia a tarefa permanente de descolonização de pensamento, discursos e conceitos.

Precisamente, nesta zona de reciprocidades entre antropologia e filosofia emerge a indagação pelas metafísicas canibais de Viveiros de Castro (2015); a qual efetua a inversão das categorias etnocêntricas da metafísica ocidental a partir das ferramentas conceituais do pensamento Tupinambá: para os ameríndios *o outro é sempre anterior e interior*, isto é, *a alma selvagem é abertura à exterioridade, a relações de trocas e devires incessantes*. Prepara-se aqui a remoção dos pressupostos metafísicos e coloniais do conceito de tradução na busca de equivalências ou da presunção das línguas como estruturas lingüísticas auto-referenciais e homogêneas, esquecendo suas singularidades históricas e culturais. Por tanto, pensar a tradução em perspectiva ameríndia e, considerando com Viveiros de Castro (2002), este devir- outro(s) incessante como imanente a alma selvagem dos Tupinambá, implicará para a tradução um *exercício de relação com conceitos-outros de alteridades culturais que possam problematizar e transformar os nossos*.

185

Paralelamente, esta virada também tinha seu percurso na história dos estudos da tradução: o *cultural turn* de 1990 e, igualmente, os estudos pós-coloniais da tradução focalizaram as estratégias de resistência potenciais nos *processos de tradução das culturas desconhecidas* (BASSNETT E TRIVEI, 2002). Não em vão, os trabalhos de Niranjana em seu texto *Siting Translation: History, Post-Structuralism, and the Colonial Context* (1992) são ineludíveis. Especificamente, sua análise crítica dos projetos etnográficos de tradução, a fim de problematizar suas representações dos outros não- ocidentais: "Recognizing the tropes of translation can help show us how to problematize ethnographic representations of the non-Western "Other." (*Ibid.*, p. 82).

A contribuição de Niranjana consiste em indicar que *o campo da tradução tem historicidade, acontece no meio de relações de poder* (*Ibid.*, p. 48- 49), eis aí a necessidade de uma *análise crítica dos projetos etnográficos de tradução em perspectiva pós-colonial*, especificamente de seus pressupostos de univocidade de sentidos e os conceitos universalistas e teleológicos da história:

The transparency of the knowledge and its univocity serve to mask the inequalities between cultures and languages that the knowledge has actually helped create. The notions of reality and representation that are the premises of the translation project

allow not only anthropologists but also historians and translators to assume the totalizing, teleological concept of a universal history (...) Social anthropology before World War II was made possible by the unequal relationship between colonial powers and colonized cultures, and its analyses were assimilated without difficulty into the discourse of colonialism (*Ibíd.*, p. 71-72)

Os projetos etnográficos de tradução pós-colonial enfatizam, portanto, as funções *produtivas* de linguagem e escrita acontecendo tanto na tradução quanto no exercício tradutório que implica toda etnografia (CLIFFORD 1986) enquanto campo de codificações, descodificações e transcodificações e, através delas, a *produção de imagens dos outros*; os jogos de saber, poder e verdade nos quais as usamos (NIRANJANA, 1992, p. 80- 81).

Neste fértil contexto, focalizaremos especificamente o uso da imagem canibal nos estudos brasileiros da tradução, isto é, a tentativa de pensar a *tradução como uma prática de insubmissão, afirmando sua função crítica e criativa em cada lance tradutório*. Assim, nossa pesquisa prolonga estas viradas dos estudos da tradução, almejando *desdobrar o potencial imagético e conceitual da antropofagia ameríndia, um projeto de tradução para pensar com o outro- ameríndio*. Para isto, seguidamente indicamos os planos e conceitos de nossa indagação: dos *usos poéticos* passaremos aos *usos antropológicos da antropofagia* a fim de propor, finalmente, sua leitura renovada no texto em tradução "*Apontamentos para uma poética xamânica do traduzir*" (FALEIROS, 2012).

186

Poéticas antropofágicas

A antropofagia é uma prática histórica e cultural dos Tupinambá, nativos e sobreviventes brasileiros aos processos de colonização e civilização. Posteriormente, a antropofagia virou imagem poética das vanguardas intelectuais brasileiras do século XX, tal e qual lembra o imprescindível *Manifesto antropófago* (1928) de Oswald de Andrade, cujo trecho: "Só me interessa o que não é meu. Lei do homem. Lei do antropófago" indica esse ponto de vista do pensamento ameríndio baseado numa *relação sempre necessária com outrem*, isto é, a abertura à exterioridade que pode alterá-lo e transformá-lo; em contraste com a antropologia filosófica moderna baseada num sujeito universal e totalizador `à base dos processos de colonização, cuja pretensão é homogeneizar e dominar toda diferença. Imagem singular do pensamento Tupinambá que ficou reverberando através das expressões poéticas brasileiras, entre as quais vamos nos deter basicamente nos seus usos nos *estudos brasileiros da tradução* tal e qual indicaremos a seguir através dos trabalhos de Haroldo de Campos (1992) e Else Vieira (2002).

Como indicam Bassnett e Trivedi na introdução ao estudo *Post-colonial translation. Theory and Practice* (2002, p. 1-18) a tradução acontece num campo de forças complexo onde operam ideologias, atos de manipulação e re-escrita com efeitos culturais e políticos:

translation does not happen in a vacuum, but in a continuum; it is not an isolated act, it is part of an ongoing process of intercultural transfer. Moreover, translation is a highly manipulative activity that involves all kinds of stages in that process of transfer across linguistic and cultural boundaries. Translation is not an innocent, transparent activity but is highly charged with significance at every stage; it rarely, if ever, involves a relationship of equality between texts, authors or systems. (*Ibíd.*, p. 2)

Voltar à antropofagia resulta então inevitável para os estudos pós-coloniais em geral e para os estudos brasileiros da tradução em particular, devido ao *ato anti-colonial que apela nas relações assimétricas de poder, assim como, a sua força conceitual ao pensar as funções éticas e poéticas da tradução*: “*The cannibalistic metaphor has come to be used to demonstrate to translators what they can do with a text*” (*Ibíd.*, p. 5).

Neste contexto inscreve-se a *antropofagia da tradução* de Haroldo de Campos:

De Campos’ translation practice, which is as radical as is his theory, derives from the deliberate intention to define a post-colonial poetics of translation. Translation, says de Campos, is a form of patricide, a deliberate refusal to repeat that which has already been presented as the original (BASSNETT E TRIVEDI, 2002, p. 15).

187

Para Campos a tradução implica uma recusa ao logocentrismo a partir de uma relação dialógica com a cultura universal, isto é, um ato ao mesmo tempo de *devoração e transfusão do estrangeiro enquanto objeto de apropriação*: “pensar o nacional em relacionamento dialógico e dialético com o universal” (CAMPOS, 1992, p. 234). A tradução como transcrição busca “uma visão crítica da história como função negativa (no sentido de Nietzsche), capaz tanto de apropriação como de expropriação, desierarquização, desconstrução” (*Ibíd.*, p. 234-235); não obstante, fica sujeita a essa cultura supostamente universal e a diferença cultural estruturada “nos interstícios de um código universal” (*Ibíd.*, 242). O ato de tradução se limita então a um ato de *recodificação*. No entanto, nos estudos brasileiros da tradução contemporâneos Else Vieira (2002, p. 95- 113) propõe uma leitura da antropofagia de Campos como *expressão subalterna*, possibilitando a preservação de uma *cultura periférica pós-colonial* e, assim, a reconstrução de uma historiografia não eurocêntrica. O objetivo desta interpretação pós-colonial da antropofagia de Campos responde ao convite de Spivak de interromper as estratégias essencialistas da tradução que passam da rede de narrativas às relações sociais neo-coloniais e transnacionais (*Ibíd.*, p. 99).

Para nossa pesquisa os usos poéticos da antropofagia desde Andrade até Campos (1992) e Vieira (2002) nos estudos da tradução são importantes enquanto indicam escritura e tradução como *práticas situadas histórica e culturalmente*, ainda mais, como *atos críticos e criativos* apelando a uma relação de apropriação e transcrição do estrangeiro. Contudo, a leitura da antropofagia de Faleiros tentará desviar esta perspectiva, para propor uma leitura da antropofagia de Andrade nos *novos termos* de Viveiros de Castro (2009, p. 114-129): trata-se de re-ler a lei do antropófago de Andrade : "só me interessa o que não é meu" (1923) não a partir de uma relação de apropriação, senão de uma *relação com outrem, uma nova leitura da antropofagia onde a alteridade é potencia de pensamento*, convite imprescindível do pensamento indígena que " que afirma a vida do outro como implicando um outro pensamento" (VIVEIROS DE CASTRO, 2009, p. 118), o que implica para a tradução, enquanto ato que acontece *com e entre* alteridades, a *tarefa de responder aos conceitos-outros que interpelam os nossos*, ainda mais de por em relações perigosas os nossos conceitos, ali onde acontece o não-pensado, isto é, onde outros modos de pensamento e vida os problematizam (*Ibíd.*, p. 122). Uma releitura da antropofagia pela antropologia que estudaremos a seguir.

188

Antropofagias ameríndias

Agora, esses *usos antropológicos da antropofagia ameríndia* implicam nos deter brevemente nos trabalhos de Eduardo Viveiros de Castro, especificamente, na sua leitura místico-funerária da antropofagia (VIVEIROS DE CASTRO, 1986). Para ele, o "feitio de murta" -aquela planta de contornos imprecisos e perene movência (VIVEIROS DE CASTRO, 2002) - é a imagem para pensar a alma selvagem, sua vida cultural transbordando as formas e as figuras que trouxeram os processos de colonização e modernização. Estes povos ameríndios sem deus, sem lei nem rei conjuravam os poderes da transcendência divina, a ordem autoritária e a soberania dominadora: "os selvagens não crêem em nada porque não adoram nada. E não adoram nada, no fim de contas, porque obedecem a ninguém (...) sua inconstância derivaria, portanto, da ausência de sujeição" (*Ibíd.*, p. 217).

Para a alma selvagem a *exterioridade é imanência*; isto é, o outro, ainda mais, a possibilidade de *virar-outro é uma condição vital*. A respeito diz Viveiros de Castro: " sociedade cujo (in)fundamento é a relação aos outros, não a coincidência consigo mesma" (*Ibíd.*, p. 195). Portanto, contrariamente às sociedades ocidentais que referem a uma identidade ou substancia essencial a partir da qual se formam e representam aos outros; as sociedades ameríndias brotam de um *relacionalismo* inesgotável e cosmopolítico: "a afinidade relacional,

por tanto, não identidade substancial, era o valor a ser afirmado" (*Ibíd.*, p. 206). Esta abertura ao outro extensa, intensa e indispensável descreve a metafísica canibal dos ameríndios. *Canibalizar não é eliminar o outro; senão entrar em relação com o outro para devir - outros; isto é, a relação com a alteridade é, inevitavelmente, uma relação de alteração inesgotável dos termos.* Eis aí a filosofia canibal ameríndia:

essa ordem cultural não se fundava na exclusão unicista das ordens alheias, e essa sociedade não existia fora de uma relação imanente com a alteridade. O que estou dizendo é que a filosofia Tupinambá afirmava uma incompletude da socialidade e, em geral, da humanidade. Tratava-se, em suma, de uma ordem onde o interior e a identidade estavam hierarquicamente subordinados à *exterioridade* e a *diferença*, onde o *devir* e a *relação* prevaleciam sobre o ser e a substância. Para este tipo de cosmologia, os outros são uma solução, antes de serem como foram os invasores europeus, um problema (*Ibíd.*, p. 281)

Por conseguinte, *esta capacidade de ver-se como outro próprio da antropofagia Tupi-Guarani é um perspectivismo*: "o canibalismo tem que ver com a comutação de perspectivas" (*Ibíd.*, p. 480). O pensamento ameríndio ao emergir de uma relação de diferença provoca transmutações dos termos e gera pontos de vista multiversais. Neste mundo perspectivista e transformacional: "os sujeitos e os objetos são antes de mais nada efeitos das relações em que estão localizados e assim se definem, redefinem, se produzem e se destroem na medida em que as relações que os constituem mudam." (VIVEIROS DE CASTRO, 2005). Não em vão, para referir-se ao perspectivismo ontológico da Amazônia ameríndia Viveiros de Castro fala da *floresta de cristal* que "não reflete ou reproduz imagens, mas ofusca, refulge e resplandece" (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 319). O *xamanismo* indica assim uma *relação antropófaga*, isto é, uma *troca de perspectivas* alterando os termos em relação; provocando assim a *proliferação de alteridades* transitórias e transformacionais que vêm a povoar brevemente esta floresta de cristal.

Para nossa pesquisa, *o xamanismo como poética da tradução indica, portanto, uma relação antropófaga e perspectivista*: "um processo de transmutação de perspectivas, onde o devorador assume o ponto de vista do devorado, e o devorado, o do devorador: onde o 'eu' se determina como 'outro' pelo ato mesmo de incorporar este outro, que por sua vez se torna um 'eu' " (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 461- 462). Esta *imagem do xamanismo como tradução indica, portanto, uma transformação dos termos que afirma e repete uma relação de diferença, devires e alterações.* Além de qualquer moral epistemológica em busca de semelhantes culturais; reitera-se aqui uma *ética e política da multiplicidade como objetivo do*

exercício de tradução: o que acontece na tradução é uma relação entre alteridades culturais onde conceitos e mundos se desestabilizam, problematizam e alteram. Este encontro entre incomensuráveis aponta então a rigorosa tarefa da tradução, ainda mais, sua função *ética* para a sobrevivência de outros modos de pensamento e vida possíveis.

Por conseguinte, se como diz com humor Viveiros de Castro sobre a função tradutória da antropologia:

Seu objetivo é a reconstituição da imaginação conceitual indígena nos termos de nossa própria imaginação. Em nossos termos – pois não temos outros. Mas isso precisa ser feito de modo a forçar nossa imaginação a emitir significações completamente outras e inauditas. Ser capaz de pôr os “nossos termos” em relações perigosas: expô-los, periclita-los. A antropologia, como se diz às vezes, é uma atividade de tradução; e a tradução, como se diz sempre, é traição. Mas tudo está em escolher a quem se vai trair (VIVEIROS DE CASTRO, 2009, p. 122)

190

Portanto, *a tradução do conceito de antropofagia a partir do perspectivismo ameríndio* proposta por Faleiros (2012), permite-nos trair então as pretensões essencialistas e substanciais do pensamento ocidental, ainda mais, as funções de homogeneização, unificação e totalização de seus projetos civilizadores, missionários e de Estado. Os usos antropológicos da antropofagia indicam-nos então a relação de alteração e alteridade dos encontros canibais, estabelecendo não apenas a *multiplicidade* como um modo de vida social e político; senão o caráter *relacional* do pensamento selvagem que implica o perspectivismo xamânico. Para nossa pesquisa, *um conceito antropofágico da tradução indica portanto um exercício de alteração e perspectivismo, traduzir provoca e espalha os outros que nos povoam e transitam entre nós.*

Uma poética xamânica do traduzir

Este percurso pelos usos poéticos e antropológicos da antropofagia prepara a análise de nosso texto em tradução: "Apontamentos para uma poética xamânica do traduzir" (FALEIROS, 2012), já que propõe uma *nova leitura da antropofagia a fim de desdobrar uma poética perspectivista da tradução.*

Algumas das singularidades deste texto escrito a modo de ensaio são: a *intertextualidade*, sua escrita compõe uma rede textual (BARTHES 1984) de reverberação entre textos de antropologia (Viveiros de Castro *A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos* 2006 e *Araweté: deuses canibais* 1986), etnoliteratura (Risério *Textos e tribos* 1993), estudos da tradução (Campos *Metalinguagem e outras metas* 1992) e textos

experimentais de poética da tradução (Niemeyer Cesarino *Oniska: poética do xamanismo na Amazônia* 2011).

Justamente, esta complexa composição desdobra uma análise de conceitos como: antropofagia, perspectivismo ameríndio e xamanismo, produzindo conexões transversais entre planos de pensamento heterogêneos: antropologia e estudos da tradução. Plano de transversalidades que opera, ao mesmo tempo, um exercício de descodificação e transcodificação de conceitos e perspectivas a fim de propor uma poética xamânica da tradução. Para isto, a proposta consiste basicamente em problematizar a leitura modernista da antropofagia de Campos e Niemeyer Cesarino que faz pensar a tradução como um ato de apropriação e transcrição. Além das pretensões modernistas da razão antropofágica de Haroldo de Campos na busca de uma identidade nacional (1992, p. 234); *a poética xamânica prepondera esta vez sobre o pensamento ameríndio, indicando a tradução como uma troca de perspectivas transformando códigos, descodificando-os e transcodificando-os.*

Paralelamente, opera-se aqui um *ato de tradução conceitual* o que nos faz pensar, além das singularidades da tradução do ensaio - expressão criativa do pensamento-, a necessidade de desdobrar suas potencialidades: *Faleiros (2012) traduz o conceito de antropofagia no conceito do perspectivismo ameríndio*, cruzando ambos fluxos de pensamento para provocar novos rumos às práticas de tradução. Por conseguinte, uma nova linha de pensamento se constrói: *a tradução enquanto ato antropófago é um ato perspectivista ou xamânico*. Ao modo do xamã, o tradutor cruza perspectivas, descodifica-as, transcodifica-as e, ao mesmo tempo, ele se transforma. O que interessa não mais é uma tradução codificadora que torne a língua- corpo do pensamento em sistema fixo e fechado; ao contrário, o que interessa é *a tradução como ato descodificador e transcodificador da língua e do pensamento que prolifera nela*: "Uma boa tradução é aquela que permite que os conceitos alheios deformem e subvertam a caixa de ferramentas conceituais do tradutor " (VIVEIROS DE CASTRO, 2004, p. 5).

A tradução conceitual é, assim, um processo de relação, ressonâncias e variações entre constelações conceituais heterogêneas, produzindo um plano transversal de transcodificação e, nele, a construção de conceitos sem origem único, cuja singularidade seja seu caráter relacional, as multiplicidades discursivas entre as que brotam, crescem e espalham-se. Ao se perguntar por uma poética da tradução desde o pensamento ameríndio, Faleiros (2012) compõe então um plano e um conceito relacional de tradução: *traduzir é canibalizar, isto é, trocar perspectivas para multiplicar outros.*

O ensaio indica logo uma série de imagens-conceitos desdobrando esta poética xamânica da tradução:

- *O canto xamânico, imagem do traduzir:*

canto da palavra alheia, do outro e da exterioridade (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 549). O xamã comedor de fumo é passageiro incessante entre vida e morte que efetua um canto polilógico com múltiplas vozes, câmara de ecos e ressonâncias das palavras alheias dos outros em fuga: "o discurso xamanístico é um jogo teatral de citações de citações, reflexos de reflexos, ecos de ecos- interminável polifonia onde quem fala é sempre outro" (*Ibíd.*, 570). *Como o canto xamânico, traduzir implica igualmente uma passagem entre múltiplas vozes, cujas ressonâncias e variações se passam em cada nova tradução.*

- *A inconstância da alma tradutória*

eco da alma selvagem ingovernável, esta imagem indica o caráter *relacional* do processo de tradução, sua abertura para o outro, a experiência de estranheza e exterioridade sempre em jogo, assim como, o acontecer de alterações e a produção de alteridades que efetua. Ao modo dos Tupinambá, *a inconstância da alma tradutória se deve à alteridade que atrai e deve ser atraída:*

A religião tupinambá, radicada no complexo do exocanibalismo guerreiro, projetava uma forma onde o *socius* constituía-se na relação ao outro, onde a incorporação do outro dependia de um sair de si – o exterior estava em processo incessante de interiorização, e o interior não era mais que movimento para fora (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 220).

Traduzir não é nem estrangeirizar nem domesticar, isto é, ela não consiste em recodificar um código em outro; ao contrário, *ela exige a mutua descodificação como condição necessária da mutua transcodificação*; em termos canibais, a tradução só é possível se devoramos e somos devorados, isto é se alteramos e somos alterados: "Às vezes vítima, às vezes matador, mais ou menos apto a operar o trânsito e a metamorfose, o tradutor é, de todo modo, peça fundamental. Sair de si – e voltar – é condição, não sem riscos, de acesso a esse outro imprescindível, inevitável" (FALEIROS, 2013, p. 114).

- *O tradutor - xamã*

Tradutor - xamã comutador de perspectivas, agencia a relação diferencial dos termos heterogêneos, afirma sua singularidade irreduzível e quer sua alteração e seus devires

incessantes: "a heterogeneidade dos termos faz com que o sistema esteja em `desequilíbrio perpétuo'. O que está, pois, em jogo, explica Viveiros de Castro é `as diferenças de potencial transformativo" (FALEIROS, 2014, p. 29).

A tarefa do tradutor é, portanto, *responder ao outrem*: "c' est l'expression d' un monde possible" (Deleuze, 1969, p. 357); isto é, *traduzir implica multiplicar outros modos de pensamento e vida*. O xamanismo, aquela prática que tem permitido durante séculos a resistência das multiplicidades ameríndias, deixa para nós um importante convite: a recusa dos totalitarismos e fascismos etnocidas e genocidas se traduz na afirmação da vida como alteração e multiplicidade. Pensar a tradução desde o pensamento ameríndio precisa então uma *tarefa ética de multiplicação de outros possíveis e potenciais*.

Apontamentos finais

Em suma, a singularidade de nosso texto em tradução "apontamento para uma poética xamânica do traduzir" (2012) que motiva este artigo, deve-se à *tradução conceitual* que opera: *a tradução como antropofagia é um perspectivismo xamânico, isto é, uma relação com outros a fim de produzir sua multiplicação*; assim como, às funções históricas e teóricas para os estudos da tradução em geral e os estudos brasileiros em singular: *traduzir implica devir outros*, responder a conceitos indicando outros modos de pensamento e vida potenciais, ao modo desses *conceitos-outros ameríndios* e sua *floresta de cristal* sempre transformacional e ingovernável, convite inevitável desses outros selvagens que nos fazem pensar e traduzir o texto apresentado.

193

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BASSNETT, TRIVEDI (eds.). 2002. *Post-colonial translation. Theory and Practice*. London and New York: Routledge.

CAMPOS. 1992 [1980]. "Da razão antropofágica: diálogo e diferença na cultura brasileira". IN: *Metalinguagem e outras metas*. São Paulo: Perspectiva.

CESARINO, Pedro Niemeyer. 2011. *Oniska: poética do xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Perspectiva.

MARCUS, CLIFFORD (eds.). 1986. *Writing culture. The poetics and politics of ethnography*, Berkeley: University of California Press.

DELEUZE. 1969. *Logique du sens*. Paris: Éditions de Minuit. 1969.

DELEUZE, GUATTARI. 1980. *Mille Plateaux*. Paris: Éditions de Minuit.

_____. 2014. *O que é a filosofia?*. Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz (trads.). São Paulo: Editora 34.

DERRIDA. 1972. *Marges de la philosophie*. Paris: Les Éditions de Minuit.

FALEIROS, A. 2012. "Apontamentos para uma poética xamânica do traduzir". IN: *Eutomia. Revista de literatura e lingüística*. 10 (1), Recife, p. 309- 315.

_____. 2012. "Emplumando a grande castanheira", IN: *Estudos Avançados*, 26 (76), São Paulo, p. 57- 74.

_____. 2013. "Antropofagia modernista e perspectivismo ameríndio: considerações desde a transcrição poética de Haroldo de Campos". IN: *IPOTESI*, 17 (1), Juiz de Fora, p. 107-119.

_____. 2014. "Tradução poética xamanismo transversal: correspondência entre Llansol e Baudelaire". In: *Revista Brasileira de literatura comparada*. ABRALC: BELÉM, 2014. p. 16-32.

FOUCAULT. 1966. *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard.

_____. 2001. "Nietzsche, la généalogie, l'histoire" (1971), IN: *Dits et Écrits*. Paris: Gallimard.

NIRANJANA. 1992. *Siting Translation: History, Post-Structuralism, and the Colonial Context*. California: University of California Press.

RIBEIRO PIRES VIEIRA, ELSE. 2002. "Liberating Calibans: readings of Antropofagia and Haroldo de Campos' poetics of transcreation". IN: BASSNETT, TRIVEDI (eds.). *Post-colonial translation. Theory and Practice*. London and New York: Routledge. p. 95- 113

VIVEIROS DE CASTRO. 1986. *Araweté: deuses canibais*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora.

_____. 2002. *A inconstância da alma selvagem*. Paulo Neves (trad). São Paulo: COSACNAIFY.

_____. 2004. "O intempestivo ainda" IN: CLASTRES. *Arqueologia da violência*. Paulo Neves (trad). São Paulo: COSACNAIFY.

_____. 2006. "A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos". IN: *Cadernos de Campo*, 14 (15), São Paulo: USP. p. 319- 338.

_____. 2015. *As metafísicas canibais*. São Paulo: COSACNAIFY.

ⁱ Carolina VILLADA CASTRO – Mestranda em Estudos da Tradução pela Universidade Federal de Santa Catarina. Graduada em Filosofia pela *Universidad de Antioquia*, Colômbia (2012). Disponível em: <http://lattes.cnpq.br/1328710486746209>. Acesso: junho 2016.

ⁱⁱ Este artigo está baseado no ensaio “Apontamentos para uma poética xamânica do traduzir” (FALEIROS, 2012), em tradução a partir de meu projeto de mestrado em Estudos da tradução UFSC-PGET, o que propomos aqui é um desdobramento de seu tecido conceitual, provocando a pensar a possibilidade de uma poética xamânica da tradução desde o perspectivismo ameríndio de Viveiros de Castro.

RECEBIDO EM: 13 de março de 2016

ACEITO EM: 07 de junho de 2016