

Antropofagia modernista e perspectivismo ameríndio: considerações sobre a transcrição poética desde Haroldo de Campos

Álvaro Faleiros*

RESUMO:

O intuito deste artigo é discutir o modo como a antropofagia modernista informa o projeto de transcrição poética de Haroldo de Campos, relendo-o à luz do perspectivismo ameríndio como compreendido por Eduardo Viveiros de Castro.

Palavras-chave: Antropofagia. Haroldo de Campos. Perspectivismo. Eduardo Viveiros de Castro. Transcrição poética.

Desde a publicação, em 1999, do livro *Post-colonial translation*, organizado por Susan Bassnett e Harish Triverdi, a metáfora antropofágica de Oswald de Andrade, relida por Haroldo de Campos, passou a ser reconhecida como a “via brasileira” nos estudos da tradução em nível mundial¹. Já no título da introdução, lê-se “Of colonies, cannibals and vernaculars” e, no primeiro parágrafo do livro, é mencionada a conhecida história do bispo Sardinha. Trata-se, no livro de Bassnett e Triverdi, da retomada dos argumentos desenvolvidos por Else Vieira no capítulo intitulado “Lieration Calibans. Reading of Antropofagia and Haroldo de Campos’ poetic of transcreation”². São as linhas de força do artigo de Else Vieira que servem aqui para uma compreensão da metáfora modernista e de suas implicações.

A antropofagia em tradução: a leitura haroldiana de Oswald de Andrade

Em 1980, Haroldo de Campos divulga pela primeira vez “Da razão antropofágica: diálogo e diferença na cultura brasileira”³, em que sintetiza e amplia seus escritos anteriores sobre a antropofagia oswaldiana. Nele, inicia sua discussão a partir das noções de “vanguarda e subdesenvolvimento” atentando para o fato de que, com a antropofagia oswaldiana, “tivemos um sentido agudo dessa necessidade de pensar o nacional em relacionamento dialógico e dialético com o universal” (CAMPOS, 1992, p. 234); o que implicaria uma “devoração crítica do legado cultural universal”.

A devoração crítica, para Haroldo de Campos, pressupõe a adoção do ponto de vista “desabusado” do “mau selvagem”, ou seja, a apropriação da inversão já proposta pela vanguarda europeia da imagem do canibal, desde então desvinculada da leitura de Montaigne e Rousseau⁴. Haroldo, contudo, multiplica as metáforas, ao afirmar que a insubmissão do antropófago devorador de brancos envolve uma “transculturização”, ou melhor, uma “transvalorização” que levaria, por sua vez, a “uma visão crítica da história como função negativa (no sentido de Nietzsche)”. O resultado de tal procedimento é uma desierarquização, uma desconstrução, para retomar Derrida, citado pelo próprio Haroldo.

Haroldo tem como principal objetivo criticar certa historiografia nacional pautada pelo desejo de elaborar, segundo ele mesmo, um “classicismo nacional” (CAMPOS, 1992, p. 236). Haroldo mobiliza, pois, Oswald de Andrade para propor “uma nova idéia de tradição (antitradição), a operar como contravolução, como contracorrente oposta ao *cânon* prestigiado e glorioso” (CAMPOS, 1992, p. 237). A leitura da história literária é sincrônica em Campos (1992, p. 238), e por meio dela se busca:

o movimento dialógico, desconcertante, “carnavalizado”, jamais pontualmente resolvido, do mesmo e da alteridade, do aborígene e do alienígena (o europeu). Um espaço crítico paradoxal, ao invés da *doxa*: a interrogação sempre renovada, instigante, em lugar do preceito tranquilizador do manual de escoteiros.

Para além da provocação incutida em seu discurso, Haroldo atenta para o fato de que uma tradição literária é invenção e diálogo. O ponto de vista que adota leva-o a retomar os preceitos do barroco. Para Haroldo de Campos (1992, p. 241), “o Barroco Brasílico era um duplo dizer do outro como diferença: dizer um código de alteridades e dizê-lo em condição alterada”. O exemplo que Haroldo evoca para ilustrar o “duplo dizer do outro” é Gregório de Matos. O poeta baiano seria o primeiro antropófago brasileiro, o primeiro transculturador por ter, por exemplo, realizado em seu soneto “Discreta e formosíssima Maria” a fusão de dois sonetos de Góngora, em “síntese dialética” regida por um “manipular irônico da combinatória tópica” (CAMPOS, 1980, p. 240). O que se desprende do exemplo é que a transcrição (aqui tradução-transfusão: imitação, emulação) operada por Gregório seria o “dizer códigos de alteridade” e a “condição alterada” seria, de certo modo, o manipular irônico⁵.

A manipulação irônica está, segundo Haroldo, no centro da “razão antropofágica” que perpassa o Barroco e que implica numa “desconstrução do logocentrismo” (CAMPOS, 1980, p. 243). Os procedimentos utilizados para esse fim seriam a “malandragem” e a “carnavalização”, compreendidos, segundo Haroldo de Campos (1980, p. 244), como “espaço lúdico da polifonia e da linguagem convulsionada”. O paródico seria o procedimento por excelência. Após autocelebrar a poesia concreta, Haroldo, em sua conclusão, retoma o “*coup de dents*” oswaldiano para destacar a atitude antropofágica dos latino-americanos, para ele:

a transmutação paródica de sentido e valores, a hibridização aberta e multilíngue, são dispositivos que respondem pela alimentação e realimentação constantes desse almagesto barroquista: a transciclopédia carnavalizada dos novos bárbaros, onde tudo pode coexistir com tudo.

A leitura sincrônica da história literária encontra-se, pois, no cerne do discurso antropofágico adotado por Haroldo de Campos e o princípio que rege sua prática é a coexistência. O caráter transgressor de tal proposta se deve ao fato de “desconstruir” o logocentrismo europeu, pela adoção de uma negatividade e os recursos recorrentes são o “duplo dizer do outro” como paródia e carnavalização⁶.

Else Vieira (1992), ao desenvolver sua “teoria pós-moderna da tradução”, retoma a antropofagia haroldiana. Ela começa atentando para o fato de que os anos 1960 são marcados por uma reemergência da metáfora digestiva pelo Cinema Novo, pelo Tropicalismo e pelos poetas concretos⁷. A dimensão política de tal atitude deve-se ao fato de inverter⁸ a lógica da influência, relativizando posições e produzindo uma “dialética dupla”, em que se imbricam o localismo e o cosmopolitismo. O exemplo que invoca é o poema “*tupi or not tupi*” de Oswald. Para Else Vieira (1992, p. 20), “ao deglutir Shakespeare e imprimir-lhe uma sutil mudança fonológica, Oswald de Andrade inscreve a diferença e uma perspectiva colonial a um dos acervos da literatura universal”.

No caso do projeto tradutório de Haroldo de Campos⁹, o que se nota é que a “dupla dialética” se dá pela “apropriação do original e da literatura nacional” (CAMPOS, 1984, p. 242). No que concerne Haroldo de Campos, o empreendimento cultural bidirecional é discutido por Else Vieira, sobretudo, a partir de *Deus e o diabo no Fausto de Goethe*. Do posfácio de Haroldo a sua tradução, a autora (VIEIRA, 1992, p. 42) destaca, primeiramente, o conceito de “plagiotropia”, pois, em seu primeiro

Fausto, Goethe se valeria da paródia, entendida em seu sentido etimológico de “canto paralelo”. O que Haroldo enfatiza é a etimologia de “plágios” como “oblíquo” e “transverso”, ou seja, “a transformação não-linear dos textos através da história” (CAMPOS, 1992, p. 75-76).

A transversalidade haroldiana em relação a Goethe mobiliza a “dupla dialética” a que se refere Vieira. Haroldo teoriza sua prática tradutória por meio do próprio Goethe. Além da identidade que destaca entre a plagiotropia de Goethe e a transcrição, Haroldo desenvolve sua reflexão mobilizando procedimentos e imagens presentes em Goethe, como, por exemplo, a presença no *Fausto* de certa carnavalização. Conforme Haroldo de Campos (1992, p. 78-79), verifica-se no *Fausto*, “fenômenos de familiarização e desierarquização (suspensão provisória das diferenças)”, assim como “a ambiguidade generalizada das relações [...] a impudência dessacralizadora dos gestos”. Ao teorizar sua prática tradutória, que chama, no caso, de “transluciferação mefistofáustica”, Haroldo também adota o que chama de “des-memória parricida” para reescrever trechos do *Fausto*, des-memória esta que “intenta [...] a rasura da origem: a obliteração do original” (1992, p. 209).

A obliteração, no caso da “transluciferação” operada por Haroldo, corresponde ao desejo desse “duplo dizer do outro”. Por um lado, Haroldo diz um código de alteridades (mobiliza metáforas goethianas, germaniza o português, se quer isomórfico ao texto de partida) e, por outro, o faz em condição alterada, pois, para reescrever o *Fausto*, o poeta brasileiro parodia, carnavaliza, e chega a introduzir uma dicção cabralina. Seligmann-Silva (2005, p. 203) interpreta o duplo dizer que se encontra na transcrição haroldiana como “uma dupla violência, um duplo abandono: violência com relação ao texto/língua de partida e com relação à sua própria língua”. Para o comentador,

a tradução haroldiana seria, portanto, uma continuação da “dialética marxilar” de Oswald de Andrade, que com seu *Coup de dents* des-constrói a relação entre o próprio e o estrangeiro sob o signo da devoração. A tradução atua como exercício e terapêutica do abandono tanto do “eu” como do outro, ela tece e revela tanto a literatura como a história, o “próprio” e o “outro”, como palimpsesto e intertextualidade. Há um momento dentro desta “lógica da tradução” de Haroldo que constantemente, na medida mesma em que “anula” – abandona – os conceitos já estabelecidos, indica (deiticamente) o oco dentro da própria linguagem: revela a melancolia com relação à perda e ao abandono na base da eloquência da Palavra, na raiz da necessidade da Palavra e da Identidade... (SELIGMANN-SILVA, 2005, p. 203).

Seligmann-Silva aponta para alguns dos paradoxos do ato antropofágico como compreendido por Haroldo de Campos. A “des-construção” que se opera no ato é duplo abandono: o “eu” e o “outro” tendem a se dissolver, esvaziados; “sujeitos” ao risco constante da “perda do eu” (e da identidade), de que não haja a possibilidade de um “retorno a si mesmo”. Produz-se assim, afirma Seligmann-Silva (2005, p. 204), citando Philippe Lacoue-Labarthe, o paradoxo, que seria o de todo artista.

O paradoxo anuncia uma *lei da impropriedade* que é a lei mesma da *mimesis*: apenas o “homem sem qualidades”, o ser sem propriedades nem especificidade, o sujeito sem sujeito (ausente de si mesmo, distraído de si mesmo, privado de si) pode, de modo geral, apresentar ou produzir. A astúcia do conceito antropofágico de tradução de Haroldo de Campos está no fato de ele ter transformado o luto pela perda num “jogo de perde-ganha” (SELIGMANN-SILVA, 2005, p. 214).

Entender o que está em jogo, as potencialidades do perder e do ganhar – redimensionar o luto, a melancolia e o abandono – pode se dar por uma compreensão distinta do sujeito e de seus atributos.

Tradução e perspectivismo: inconstâncias da alma tradutória

As narrativas de contato e mudança cultural têm sido estruturadas por uma dicotomia onipresente: absorção pelo outro ou resistência ao outro. [...] Mas, e se a identidade for concebida, não como uma fronteira a ser defendida, e sim como um nexos de relações no qual o sujeito está ativamente comprometido? A narrativa ou narrativas da interação devem, nesse caso, tornar-se mais complexas, menos lineares e teleológicas. O que muda quando o sujeito da “história” não é mais ocidental? Como se apresentam as narrativas de contato, resistência ou assimilação do ponto de vista de grupos para os quais é a troca, não a identidade, o valor fundamental a ser afirmado? (CLIFFORD, 1988, p. 344 apud CASTRO, 2002a, p. 195).

Eduardo Viveiros de Castro (2002a, p. 195), em seu texto “O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem”, cita esse longo trecho de Clifford para destacar o fato de que a “abertura para o outro” é uma característica do pensamento ameríndio, particularmente extensa e intensa no caso tupinambá.

Penetrar nessa forma de pensar, comenta Viveiros de Castro, é partir de outro conceito de cultura, isto é, projetar uma outra paisagem antropológica. Ao invés de vislumbrar a cultura como um museu clássico povoado de estátuas de mármore, reimaginá-lo, por meio de uma metáfora vegetal, com feitio de murta, de contornos imprecisos e perene movência.

Viveiros de Castro (2002a, p. 202) retoma a associação ameríndia entre a chegada dos brancos e a volta dos heróis míticos, pois há uma série de relatos que apontam para o fato de que, em muitos mitos cosmogônicos ameríndios, os europeus representariam outra face da cultura, outra humanidade da qual se separaram os ameríndios no momento da criação do mundo. Assim,

[...] os Tupi desejaram os europeus em sua alteridade plena, que lhes pareceu como uma possibilidade de autotransfiguração, um signo de reunião do que havia sido separado na origem da cultura, capazes portanto de vir alargar a condição humana, ou mesmo ultrapassá-la. Foram então talvez os ameríndios, não os europeus, que tiveram a “visão do paraíso”, no desencontro americano. Para os primeiros, não se tratava de impor maniacamente sua identidade sobre o outro, ou recusá-lo em nome de sua própria excelência étnica, mas sim de, atualizando uma relação com ele (relação desde sempre existente, sob o modo virtual), transformar a própria identidade. A inconstância da alma selvagem, em seu momento de abertura, é a expressão de um modo de ser onde “é a troca, não a identidade, o valor fundamental a ser afirmado”, para relembrarmos a profunda reflexão de Clifford.

A afinidade relacional, portanto, não a identidade substancial, era o valor a ser afirmado.

Trata-se, pois, de postura bastante distinta daquela adotada pelos antropófagos modernistas. Para Haroldo de Campos, se é certo que há relações sincrônicas e desierarquização, não é contudo evidente de que a noção de identidade ali implicada seja a do perspectivismo ameríndio. Como se apontou no início, a questão identitária em Haroldo é fulcral e, ainda que neobarroca, é de matriz europeia e tende ao paradoxo e à melancolia como bem sublinhou Seligmann-Silva. A bidirecionalidade haroldiana é, pois, relativa, por estar mergulhada na discussão da constituição de uma “identidade” nacional. Seu valor fundamental é a assimilação e, ainda que esta se dê pelo contato, o discurso chega e se instaura envolto muitas vezes numa aura de verdade, como se pode notar nos comentários em que critica de forma feroz as traduções de Goethe que o antecederam.

As trocas

Viveiros de Castro (2002b) prossegue sua análise apontando para o fato de que a “teologia” de alguns povos ameríndios formulava-se nos termos do que chama de uma “sociologia da troca”, ou seja, “a diferença entre deuses e homens se diz na linguagem da aliança de casamento [...], aquela mesma linguagem que os Tupinambá usavam para pensar e incorporar seus inimigos” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002b, p. 342). Viveiros de Castro explica que, em muitas sociedades ameríndias, a honra de ofertar mulheres aos europeus e o desejo de devorar inimigos “exprimiam a mesma propensão e o mesmo desejo: absorver o outro e, nesse processo, alterar-se” (2002b, p. 343). Pode-se reconhecer aqui a noção de “condição alterada” de que fala Haroldo de Campos. A distinção reside, porém, no alcance e na natureza da alteração. Em Haroldo de Campos prevalece teoricamente o isomorfismo (ou paramorfismo), o que implica um desejo de fazer com que o outro, ao ser alterado, permaneça “estruturalmente”; enquadrando-o na *episteme* da semiótica europeia e seu pressuposto formalista do primado do significante.

Se Haroldo de Campos, por exemplo, ao traduzir a poesia chinesa, incorpora elementos da cantiga tradicional portuguesa, ou assimila a dicção cabralina no momento em que traduz Goethe, em ambos os procedimentos ele é pautado por sua compreensão idiossincrática (moderna e vanguardista, formalista e desconstrutiva) de texto e de literatura; o outro sobre o qual se debruça é também pinçado na história do cânone ocidental (poundiano) com o intuito de formular uma tradição regida pelos princípios concretistas de rigor e de invenção, como apontou Ana Cristina César (1999, p. 404); ou ainda pelo desejo de “fundar” uma “antitradução brasílica” (Gregório de Matos, Sousândrade, Oswald de Andrade...).

Em relação ao perspectivismo ameríndio, Viveiros de Castro (2002a, p. 206-207), no que concerne o casamento, atenta para o fato de que “os europeus vieram compartilhar um espaço que já estava povoado pelas figuras tupi da alteridade: deuses, afins, inimigos, cujos predicados se intercomunicavam”. O antropólogo acrescenta que:

[...] a captura de alteridade no exterior do *socius* e sua subordinação à lógica social “interna”, pelo dispositivo prototípico do endividamento matrimonial, eram o motor e o motivo principais dessa sociedade, respondendo por seu impulso centrífugo. [...] Deuses, inimigos, europeus, eram figuras da afinidade potencial, modalizações de uma alteridade que atraía e devia ser atraída; uma alteridade sem a qual o mundo soçobriria na indiferença e na paralisia.

Aproximam-se os modos de assimilação ameríndio e anfrópofágico-haroldiano, uma vez que ambos possuem “figuras da alteridade” e compreensões de um mundo entrecruzado e em movimento, mas os contornos dos mesmos não se confundem. Haroldo de Campos teoricamente adota o “outro” em função de uma concepção prévia (e apesar das nuances, europeia) do literário, no perspectivismo ameríndio, o outro é adotado, na medida em que surge, levando a uma reacomodação mais ampla. Viveiros de Castro, ao discutir a “fé” ameríndia esclarece:

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. [...] O que estou dizendo é que a filosofia tupinambá afirmava uma incompletude ontológica essencial: 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 à diferença, onde o devir e a relação prevaleciam sobre o ser a substância. Para esse tipo de cosmologia, os outros são uma solução, antes de serem – como foram os invasores europeus – um problema. A murta tem razões que o mármore desconhece (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a, p. 220).

A noção de incompletude aqui se funda no elemento constante da inconstante alma selvagem: a vingança. Pensar-se como guerreiro, alimentado por um desejo – a vingança – talvez seja o *almagesto* do selvagem; para além da dicotomia moralizadora do “bom” e do “mau”. O conteúdo da vingança, explica Viveiros de Castro, “é uma pura forma: a forma pura do tempo, a desdobrar-se entre os inimigos”. O canibalismo assim compreendido não é

um processo de “recuperação de substância” dos membros mortos, por intermédio do corpo devorado do inimigo. Pois não se trata de haver vingança porque as pessoas morrem e precisam ser resgatas do fluxo destruidor do devir; tratava-se de morrer (em mãos inimigas de preferência) *para* haver vingança, e assim haver futuro (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a, p. 240).

Traduzir é vingar-se no sentido ameríndio. Não porque se queira pensar o nacional ou operar uma devoração crítica, assimilando as qualidades do outro para fortalecer-se. Mas porque devorar, e ser devorado, é garantir a persistência de uma relação com o inimigo (com Outrem¹⁰). Viveiros de Castro (2002a, p. 241) relembra que os inimigos “eram os guardiães da memória coletiva, pois a memória do grupo – nomes, tatuagens, discursos, cantos – era a memória dos inimigos”.

A antropofagia não é, pois, necessariamente uma visão crítica da história como função negativa (no sentido de Nietzsche); “o que a vingança guerreira tupinambá exprimia [...] era uma radical incompletude – uma incompletude radicalmente positiva” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a, p. 241).

Desierarquização e permuta

No discurso de Haroldo de Campos sobre Goethe, que informa sua teoria da tradução, há um gesto político que visa a desierarquização e um procedimento possível de realização da mesma seria, como se viu, “a ambiguidade generalizada das relações [...] a impudência dessacralizadora dos gestos”. No perspectivismo ameríndio, a questão que se coloca é a permutabilidade dos lugares no espaço sacralizado do rito, o que não significa uma ambiguidade generalizada. Viveiros de Castro (2002a, p. 256) explica que “o rito canibal era uma encenação carnavalesca de ferocidade, um devir outro que revelava o impulso motor da sociedade tupinambá – ao absorver o inimigo, o corpo social tornava-se, no rito, determinado pelo inimigo, constituído por este”.

A encenação carnavalesca não é paródia, mas diálogo cerimonial por meio do qual os tupinambá “falam o tempo” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a, p. 235). Falar o tempo atualiza o ciclo temporal das relações entre vítima e matador, presa e predador. O ciclo que se produz responde, em termos, à compreensão haroldiana de um movimento dialógico carnavalizado e jamais pontualmente resolvido. Mas, diferentemente do que aponta Haroldo de Campos, o movimento não é “desconcertante” e, sim, *concertante*.

O diálogo parecia inverter as posições dos protagonistas. Anchieta se espanta: o cativo “mais parecia estava para matar os outros que para ser morto”. E Soares de Souza registra essa outra inversão, agora temporal: os cativos diziam que *já estavam vingados* de quem os iriam matar. O combate verbal dizia o ciclo

temporal da vingança: o passado da vítima foi o de um matador, o futuro matador será o de uma vítima; a execução iria *soldar* as mortes passadas às mortes futuras, dando sentido ao tempo. [...]

No diálogo tupinambá [...] o presente é o tempo da justificação, isto é, da vingança: da afirmação do tempo. O dueto e o duelo entre cativo e matador, associando indissolúvelmente as duas faces do guerreiro, que se respondem e se escutam – as perguntas e as respostas são permutáveis –, é aquilo que torna possível uma relação entre passado e futuro (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a, p. 238).

Não se trata mais de uma “des-memória parricida” ou uma “obliteração”, pois o que está em jogo não é uma relação paternal ou maternal. A hierarquia não é um pressuposto, pois matador e vítima presentificam “a relação”, e assim realizam, no espaço do rito – diálogo cerimonial – “a síntese transcendental do tempo” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a, p. 240). Produz-se, no encontro, “relação de mútua implicação e recíproca pressuposição com o inimigo” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a, p. 240). A questão da memória aí se complexifica, pois não se trata tampouco de um resgate de um tempo originário. “Longe de ser um dispositivo de uma integridade originária, e assim de negação do devir, o complexo da vingança, por meio desse agonismo verbal, produzia o tempo: o rito era o grande Presente” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a, p. 240).

Formas da predação

O rito renova e funda, a cada encontro, o tempo. O diálogo ritual da cerimônia antropofágica é uma das formas mais evocadas de uma verdadeira “metafísica canibal”, uma espécie de “ontologia da predação”. Em seu ensaio “Perspectivismo e multiculturalismo na América indígena”, Viveiros de Castro (2002b, p. 351) aponta para o “mundo altamente transformacional proposto pelas culturas amazônicas”, em que certos animais predadores, como as onças, veem os humanos como presas; momento em que se dá a permuta, ou seja, o animal predador se personifica e o humano se animaliza. Esse olhar não é predeterminado, mas depende da relação que se estabelece entre o humano e o animal predador. “A ‘personitude’ e a ‘perspectividade’ – capacidade de ocupar um ponto de vista – são uma questão de grau e de situação” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002b, p. 353). Daí deriva a própria noção de perspectivismo que é “esse processo de pôr-se (ou achar-se posto) no lugar do outro” (VIVEIROS DE CASTRO, 2007, p. 31).

A possibilidade de troca de posição se deve à existência de uma “noção virtualmente universal no pensamento ameríndio” que é “um estado originário de indiferenciação entre humanos e animais” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002b, p. 354). Segundo alguns mitos de origem, no princípio eram todos humanos e foram se ‘animalizando’ e povoando o mundo, ao contrário da cultura ocidental em que a origem é compreendida como um processo de humanização do animal. No perspectivismo ameríndio, diz Viveiros de Castro (2002b, p. 355), “a condição original comum aos humanos e animais não é a animalidade, mas a humanidade”. Na cultura ameríndia, os objetos são também compreendidos de outra forma.

Os artefatos possuem essa ontologia interessantemente ambígua: são objetos, mas apontam necessariamente para um sujeito, pois são como ações congeladas, encarnações materiais de uma intencionalidade não-material (VIVEIROS DE CASTRO, 2002b, p. 356).

O texto, o poema, artefato ímpar, pode encarnar uma intencionalidade desde sua não-materialidade. Ao personificar uma intencionalidade, o poema passa a ser “inimigo” e, como tal, pode devir presa ou predador. O gesto antropofágico modernista prevê um sujeito que assimila, digere criticamente, parodia. Mas o lugar de predador também habita o artefato, agora apto a ocupar distintas posições. Em dia de caça, “Quem” é caçador, ai de “Outrem”... “A metamorfose ameríndia, advirta-se, não é um processo tranquilo e muito menos uma meta [...] a possibilidade da metamorfose exprime o temor [...] de não se poder mais diferenciar o humano do animal” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002b, p. 391).

A passagem, para se operar de forma mais ou menos segura, exige um contexto ritual. No encontro, vão se redefinindo os lugares. 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. Assim, como se pode observar, o ritual garante um lugar relacional onde “eu” e “outro”, matador e vítima e predador são indispensáveis e permutáveis, infinitamente capazes “de vir alargar a condição humana, ou mesmo ultrapassá-la”.

No caso da prática transcriadora de Haroldo de Campos, produzem-se zonas de sombras, de tensões, de “abandonos”. Um sujeito, contudo, costuma impor-se para, em gesto parricida, apagar a origem e fazer-se outro. A radicalidade da empresa transcriadora de Haroldo é notada em seu ensaio *Deus e Diabo no Fausto de Goethe*. Assim, como Else Vieira, que desenvolve sua análise da antropofagia haroldiana a partir desse ensaio, ou Seligmann-Silva que também dá destaque ao mesmo, Inês Oseki-Dépré (1999, p. 127) atenta para o fato de que, ao transluciferar Goethe, “se trata, de certo modo, de passar da Tradução Re-criação, para a Tradução-Imitação”.

Esse modo de operar é identificado por Oseki-Dépré (1999, p. 127) como “a terceira etapa haroldiana, que corresponde à evolução em sua obra e em seu modo de traduzir e que consiste em reivindicar uma tradução que ‘oblitere’ o original”. Tal procedimento seria precedido de uma análise crítica do texto e de uma tradução que privilegiasse a forma. Os três momentos ocorrem, de fato, na maioria das transcrições de Haroldo, mas não do mesmo modo ou grau de intensidade.

A força do termo “transcrição” vem do grau de liberdade e abertura que implica, que é também sua fragilidade pelo excesso de generalidade. Assim, Haroldo utiliza termos como: “transiluminação” ou “transparadização” para traduzir Dante, “transluciferação” para obliterar Goethe, “transhelenização” ao reescrever a Bíblia ou “reimaginação” quando se debruça sobre a poesia clássica chinesa. Em cada projeto, o grau de naturalização e de estrangeirização, de apagamento ou de aparição do outro varia. Amplas são as modulações, “se examinamos atentamente a produção teórica e prática, somos obrigados a reconhecer ali uma ambivalência ainda mais enriquecedora por não instaurar um antagonismo entre os dois pressupostos” (OSEKI-DÉPRÉ, 1999, 125). Volta-se ao duplo dizer do outro e a suas implicações já referidas.

Há, porém, experiências em que a postura de Haroldo é menos transcriadora ou irreverente. Jorge Wanderley (1985) atentou para o fato de que a prática tradutória dos irmãos Campos se faz, às vezes, menos radical de que seu próprio discurso, chegando a ser mais conservadora do que aquela praticada por seus predecessores modernistas, sobretudo Manuel Bandeira. Andréia Guerini compartilha da mesma opinião de Wanderley em seu artigo sobre a tradução do poema “L’infinito” de Leopardi, feita por Haroldo de Campos. Conforme Guerini, para Haroldo de Campos, traduzir a forma é um “critério básico”, de modo que, na tradução de um poema, “o essencial não é a reconstituição da mensagem, mas a reconstituição do sistema de signos em que está incorporada esta mensagem”; trata-se, pois, da reconstituição “da informação estética, não da informação meramente semântica”. Entretanto, ao traduzir o poema de Leopardi, Haroldo realiza praticamente uma tradução semântica; o que leva Guerini (2000, p. 112) a afirmar:

Para finalizar, vale sublinhar que a tradução de Haroldo de Campos obedece ao princípio de respeitar quase na íntegra o tecido poético leopardiano. Assim, evidencia-se o conflito entre a concepção teórica defendida por Haroldo de Campos e a sua prática de tradução. E uma boa tradução de poesia parece ser aquela que equilibra forma e conteúdo, como a do poema “L’Infinito”, realizada por Haroldo de Campos. Isso provavelmente acontece porque, neste caso, o tradutor e não transcriador, talvez movido por uma “afinidade eletiva”, preferiu seguir mais a poética leopardiana que sua própria poética.

O que se produz em Haroldo de Campos, no que concerne a antropofagia, é também um descompasso, mas de outra ordem. A prática tradutória de Haroldo se multiplica e a experiência tradutória acaba por se mostrar muito mais perigosa do que se imaginava. No caso apontado por Guerini, quem devora o antropófago é Leopardi, grande predador. O risco de se deixar devorar, a coragem de expor-se presa: Haroldo em sua prática mostra-se, de certo modo, mais ameríndio do que sua teoria pressupunha. A reverência implicada na aceitação de condição de presa desvela o outro lado da vingança. Não é o “mau” selvagem que se impõe com seu discurso paródico ou irônico. Surge um guerreiro em pleno ritual. Encenação carnavalesca concertante. Incompletude sempre perigosa, mas que projeta.

O modo como Haroldo de Campos projeta o outro e se projeta na reescrita é, como foi dito, um processo que costuma se enquadrar na “episteme” da semiótica europeia e seu pressuposto formalista do primado do significante. Ao traduzir trechos da Bíblia, comenta Enrique Mandelbaum (2009, p. 75), Haroldo, “em seu movimento de procura da função poética – função esta suscitada a partir da materialidade sígnica –, termina por conferir à sua transcrição uma forma versificada que, em princípio, é estranha aos originais com que trabalha”.

O fato, contudo, de o conceito de isomorfismo envolvido na centralidade da informação estética na teoria haroldiana ter sido posteriormente redefinido como paramorfismo¹¹, amplia o espectro das práticas de Haroldo de Campos e alcança resultados especialmente surpreendentes quando lida com línguas distantes como o japonês, o chinês ou o hebraico.

Ao traduzir haicais, por exemplo, Haroldo de Campos (1969) comenta que adota um verso livre extremamente breve como módulo de composição, pois se esforçou, sobretudo, para obter, em português, um rendimento máximo dos efeitos de eclipse, evitando, por exemplo, o uso de conectivos, de adjetivação, de frases explicativas. Nesse caso, Haroldo opta pela “não adoção” do esquema métrico fixo 5-7-5 sílabas, característico da forma do haikai. Haroldo acaba, pois, redimensionando sua subjetividade a cada prática tradutória, numa inconstância maior do que sua retórica – mais assertiva e engajada – deixaria supor. Inconstância que o perspectivismo ameríndio permite vislumbrar pelo fato de voltar-se para a relação, não para um sujeito; apontando para as potencialidades incansáveis de um devir-outro, pois

os estrangeiros e inimigos encontram-se situados ao lado dos animais, dos mortos e dos espíritos: são todos figuras da alteridade subjetiva. Mas isso não impede que os estrangeiros e inimigos possam (e mesmo devam) ser assimilados ao grupo do sujeito e/ou que o sujeito se transforme em animal, estrangeiro, branco, morto ou inimigo. O que está em jogo é a posição do sujeito, não a condição do humano (VIVEIROS DE CASTRO, 2007, p. 82).

Antropofagia, antropofagias

O legado da antropofagia modernista para a constituição de um pensamento brasileiro é inegável. Como destaca o próprio Viveiros de Castro (2007, p. 168), “a antropofagia foi a única

contribuição realmente anti-colonialista que geramos” e coube a Oswald de Andrade dar-lhe uma primeira forma nativa. Entretanto, como comenta o próprio Haroldo de Campos, em seu primeiro ensaio que escreve sobre o poeta modernista, “o índio oswaldiano não é, ele próprio diz, o ‘índio de lata de bolacha’, sentimentalmente idealizado pelo nosso Romantismo, mas o ‘canibal’ de Montaigne (*Des Cannibales*), a exercer sua crítica desabusada sobre as imposturas do civilizado” (CAMPOS, 1967, p. 17). O que se depreende é uma imagem do canibal elaborada, paradoxalmente – como o é a própria ideia de nação elaborada pelo Romantismo – por meio de um olhar europeu. O índio canibal é “mau”, é “crítico desabusado”, revés do mesmo rótulo da lata de bolacha.

A teoria de Oswald de Andrade – matriz da teoria antropofágica da tradução desenvolvida por Haroldo de Campos –, contudo, não chega a desenvolver-se de forma convincente. Ao comentar os manifestos antropofágicos e os ensaios oswaldianos dedicados ao tema, o antropólogo Renato Sztutman (2007, p. 12-13) assinala:

As fortes intuições contidas nos aforismos de ambos os manifestos¹² não alcançaram nesses ensaios¹³ um sistema propriamente filosófico. Oswald manejava, ademais, conceitos antropológicos obsoletos e equivocados – por exemplo, o de “matriarcado”, como figura em Morgan e Bachofen –, importados de um conjunto de teorias evolucionistas, presas a projeções incessantes de noções ocidentais-modernas sobre o universo indígena. Embora tenha gerado *insights* instigantes, ao buscar transpor seus manifestos para teses acadêmicas, Oswald emaranhou-se num mar de teorias por vezes desconexas, distanciando-se cada vez mais de sua fonte de inspiração, o mundo tupi-guarani.

O perspectivismo é justamente a volta a essa fonte. Diz ainda Sztutman (2007, p. 12-13):

Viveiros de Castro e Oswald de Andrade encontram-se no registro antropofágico. O ponto é que apenas que o primeiro teve oportunidade de se defrontar diretamente com os antropófagos “em pessoa”, os “verdadeiros autores do conceito” de antropofagia, os povos tupi-guarani ou, de modo mais geral, os povos ameríndios.

E um dos meios de se repensar a tradução em sua radicalidade é, porque não, experimentá-la por meio da ontologia ameríndia e seu outro ponto de vista.

“O ponto de vista cria o sujeito” – esta é a proposição perspectivista por excelência, aquela que distingue o perspectivismo do relativismo ou do construcionismo ocidentais, que afirmariam, ao contrário, que “o ponto de vista cria o objeto” (VIVEIROS DE CASTRO, 2007, p. 119).

Desdobras

Longe de esgotarem o assunto, as considerações esboçadas ao longo deste artigo contribuem, contudo, acredito eu, para superar alguns impasses que cercam o conceito moderno de antropofagia. Em seu texto “ambivalências antropofágicas”, Luís Alberto Brandão (2004, p. 13), ao comentar o aspecto irônico e desabusado que envolve a antropofagia oswaldiana, atenta para o fato de que “no resultado do gesto paródico, é impossível não se reconhecer a pujança do texto parodiado, o que equivale a admitir que a negatividade do gesto é reconduzida à afirmação do que é tomado como seu objeto”. Na tradução vista sob a ótica do perspectivismo ameríndio, não há negatividade, porque

devir-outro é a condição do sujeito e porque a encenação carnalizada é o lugar – ritual – em que os *presentes*, num mesmo tempo, reinventam memória e são motor do porvir.

Desse modo, diluem-se também outros “limites do alcance do sistema antropofágico de inversões” a que se refere Brandão (2004, p. 13) – a transfiguração do “bom” selvagem em “mau” selvagem, a inversão da colonização em “colonização às avessas” que preservariam “intactas as dicotomias civilizado/selvagem, colonizador/colonizado”. Somos presas-predadores a cada encontro. Enfim, para além da “astúcia antropofágica”, a questão da identidade (do “eu” e “nacional”) é aqui resignificada, sendo compreendida como a radical incompletude de um sujeito que opera e se altera sempre em relação, aberto.

Modernist anthropophagy and Ameridian perspectivism: considerations on poetic transcreation since Haroldo de Campos

ABSTRACT:

This article will discuss the way in which modernist anthropophagy has influenced Haroldo de Campos' project of poetic transcreation, reexamining it in the light of Amerindian perspectivism as understood by Eduardo Viveiros de Castro.

Keywords: Anthropophagy. Haroldo de Campos. Perspectivism. Eduardo Viveiros de Castro. Poetic transcreation.

Notas explicativas

* Professor livre-docente de literatura francesa do Departamento de Letras Modernas da Universidade de São Paulo, USP.

¹ No verbete “Brazilian tradition”, redigido por Heloísa Gonçalves Barbosa e por Lia Wyler, para a importante *Routledge Encyclopedia of translations studies*, editada por Mona Baker em 2001, as autoras concluem sua apresentação destacando que “the cannibalism metaphor for the act is one of the very few Brazilian contributions to be acknowledged outside Brazil”.

Outro exemplo do alcance da metáfora antropofágica é a recente publicação *Outils pour une traduction poscoloniale* de Myriam Suchet, publicado em 2009. Nela, a autora destaca que o alcance da metáfora antropofágica para os estudos da tradução se deve, em grande medida “aos trabalhos de Else Ribeiro Pires Vieira, que soube dar uma coerência e uma dimensão teórica a essa invenção” (traduções minhas, salvo indicação). O texto citado por Suchet é o capítulo publicado no livro organizado por Bassnett e Triverdi.

² O referido artigo é uma síntese das reflexões que a autora desenvolve em sua tese de doutoramento. Como na tese as implicações e alcances da metáfora antropofágica são mais desenvolvidos, optou-se por uma leitura a partir de mesma.

³ Utiliza-se aqui a edição de 1992.

⁴ Uma boa síntese da discussão encontra-se em Netto (2004).

⁵ A leitura antropofágica de Gregório de Matos está, contudo, longe de ser unanimidade. Como aponta João Adolfo Hansen em *A Sátira e o Engenho* (1989, p. 16): “Quando, por exemplo, Sílvio Júlio acusa o ‘plágio’ de Quevedo ou Gôngora, nos poemas que assume como de Gregório de Matos, é o pressuposto da originalidade romântica que faz com que ele os treleia. Quando a recepção concretista os relê e deles isola procedimentos técnicos autonomizando-os apologeticamente em função de sua ‘poética sincrônica’ ou ‘presente de produção’, a operação se valida heurísticamente. Os mesmos procedimentos, deglutidos oswaldianamente, via interpretação da Antropofagia Cultural e o Tropicalismo, em que se entifica Gregório de Matos como um ‘precursor’, contudo, embora possam ter algum valor de analogia na descrição do experimental com a agudeza barroca, que aproxima e funda conceitos

distantes, ou de argumentação na luta da vanguarda perene contra o não menos stalinismo do realismo socialista, são evidentemente a-históricos, não podendo ter a mínima pretensão analítica.

- ⁶ Esse segundo aspecto está diretamente vinculado à noção de “palhacificação” oswaldiana. (cf. NETTO, 2004 e Nodari, 2009).
- ⁷ Else Vieira (1992, p. 5, 48-49) também identifica pontos de contato entre a teoria pós-colonial de Silviano Santiago e a antropofagia.
- ⁸ Else Vieira (1992, p. 28-34) aponta também para as semelhanças entre as leituras reversas de Derrida e de Benjamin e a antropofagia haroldiana, sobretudo no que concerne a questão da autonomia do traduzido e da “demanda” do original por tradução; o que implica abertura, desierarquização e bidirecionalidade nas relações intertextuais.
- ⁹ Else Vieira identifica uma abordagem antropofágica tanto na atitude adotada por Augusto de Campos e o conceito de “intradução” que desenvolve em *Verso, reverso e controverso*, quanto naquela de Haroldo de Campos retomada neste artigo.
- ¹⁰ Como assinala Viveiros de Castro (2002c), em “O nativo relativo”, partindo de Deleuze, Outrem, “não é *ninguém*, nem sujeito nem objeto, mas uma estrutura ou relação, a relação absoluta que determina a ocupação das posições relativas de sujeito e de objeto por personagens concretos, bem como sua alternância: outrem designa a mim para o outro Eu e o outro eu para mim. Outrem não é um elemento do campo perceptivo; é o princípio que o constitui, a ele e a seus conteúdos. Outrem não é, portanto, um ponto de vista particular, relativo ao sujeito (o ‘ponto de vista do outro’ em relação ao meu ponto de vista ou vice-versa), mas a possibilidade de que haja ponto de vista, ou seja, é o *conceito* de ponto de vista. Ele é o ponto de vista que permite que o Eu e o Outro cedam a *um* ponto de vista”.
- ¹¹ Em “Tradução, Ideologia e História” (1984), Haroldo opta pelo termo paramorfismo”, para destacar “[...] no vocábulo (do sufixo grego Para-, “ao lado de”, como em *paródia*, “canto paralelo”) o aspecto diferencial, dialógico, do processo [...]”.
- ¹² Trata-se do “Manifesto Pau-Brasil”, de 1924, e do “Manifesto Antropófago”, de 1928.
- ¹³ Trata-se do ensaio “A crise da filosofia messiânica”, escrito em 1951, e do ensaio “A marcha das utopias”, de 1966.

Referências

- BAKER, Mona (Ed.). *Routledge Encyclopedia of translations studies*. Londres/Nova York: Routledge, 2001. 654 p.
- BARBOSA, Heloísa Gonçalves; WYLER, Lia. Brazilian tradition. In: BAKER, Mona (Ed.). *Routledge Encyclopedia of translations studies*. Londres/Nova York: Routledge, 2001. 654 p.
- BASSNETT, Susan; TRIVERDI, Harish (Org.). *Post-colonial translation*. Londres/Nova York: Routledge, 1999. 201 p.
- BRANDÃO, Luís Alberto. Ambivalências antropofágicas. In: NETTO, A.B. *Antropofagia oswaldiana*. São Paulo: Annablume, 2004. 136 p.
- CAMPOS, Haroldo de. Apresentação. In: _____. *Oswald de Andrade trechos escolhidos*. Rio de Janeiro: Agir, 1967. 122 p.
- _____. Haicai: homenagem à síntese. In: _____. *A arte no horizonte do provável*. São Paulo: Perspectiva, 1969. 236 p.
- _____. Da razão antropofágica: diálogo e diferença na cultura brasileira. In: *Metalinguagem e outras metas*. São Paulo: Perspectiva, 1992 [1980]. 311 p.
- _____. *Deus e o diabo no Fausto de Goethe*. São Paulo: Perspectiva, 1992.
- _____. Tradução, Ideologia e História. *Remate de Males: Território da Tradução*, Campinas, n. 4, p. 239-247, dez. 1984.
- CESAR, Ana Cristina. *Crítica e tradução*. São Paulo: Ática, 1999. 462 p.
- GUERINI, Andreia. “L’infinito”: tensão entre teoria e prática na tradução de Haroldo de Campos, *Cadernos de Tradução* v.6, n.2, 2000.
- HANSEN, Adolfo Hansen. *A Sátira e o Engenho*. São Paulo: Cia das Letras, 1989. 511 p.

MANDELBAUM, Enrique. Destraduzindo a Bíblia: a realização utópica de Haroldo de Campos. In: GOHN, Carlos; NASCIMENTO, Lyslei (Org.). *A Bíblia e suas traduções*. São Paulo: Humanitas, 2009. 300 p.

NETTO, Adriano Bitarães. *Antropofagia oswaldiana*. São Paulo: Annablume, 2004. 136 p.

NODARI, Alexandre. O perjúrio absoluto (sobre a universalidade da Antropofagia). *Confluenze*, v.1, n.1, 114-135, 2009.

OSEKI-DEPRÉ, Ines. *Théories et pratiques de la traduction littéraire*. Paris: Armand Colin, 1999. 124 p.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. Haroldo de Campos: tradução como formação e “abandono” da identidade. In: _____. *O local da diferença*. São Paulo: Ed. 34, 2005. 360 p.

SZTUTMAN, Renato. Apresentação. In: VIVEIROS DE CASTRO, E. *Encontros* (entrevistas). Rio de Janeiro: Azougue, 2007. 261 p.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. In: _____. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002a. 552 p.

_____. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. In: _____. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac&Naify, 2002b. 552 p.

_____. O nativo relativo. *Mana*, v.8, n.1, Rio de Janeiro, abr. 2002c.

_____. *Encontros* (entrevistas). Rio de Janeiro: Azougue, 2007. 261 p.

VIEIRA, Else Ribeiro Pires. *Por uma teoria pós-moderna da tradução*. 1992. Número total de folhas?. Tese (Doutorado em...) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte. 1992.

_____. Lieration Calibans. Reading of Antropofagia and Haroldo de Campos’ poetic of transcreation. In: BASSNETT, Susan; TRIVERDI, Harish (Org.). *Postcolonial translation*. Londres/Nova York: Routledge, 1999. 201 p.

WANDERLEY, Jorge. *A tradução do poema: notas sobre a experiência da geração de 45 e dos concretos*. 1985. Número total de folhas? Dissertação (Mestrado em...) – Pontifícia Universidade Católica, Rio de Janeiro. 1985.

Recebido em: 05 de dezembro de 2012

Aprovado em: 24 de abril de 2013