

4

A constituição do eu pelo outro: alteridade e identidade no encontro de Viveiros Castro e Borges

Embora eu não saiba se temos
direito à palavra “outro”, já que a palavra
“outro” pressupõe um “eu”
Jorge Luis Borges

Sinto-me instigada a pensar em questões de alteridade a partir dos estudos ensaísticos de Borges e antropológicos de Viveiros de Castro, a refletir sobre como os “outros” (nesse caso, medievos e ameríndios) lançam luz sobre como constituímos (ou, num outro sentido, enxergamos) nosso “eu”, objetivo que já estivemos, em alguma medida, cortejando nos capítulos anteriores. Nossos interesses continuam sendo linguísticos e semânticos e nossa hipótese é que esses autores sugerem-nos pensar em nossa epistemologia e ontologia quando descrevem os índios e os medievais, que se deflagram, em alguns momentos, como sendo espantosamente tão outros e, em outros momentos, como sendo surpreendentemente um “nós”.

Reconheço que haja talvez certa dose “fetiche” ou, ainda, que meus objetivos caminham em direção oposta, de certo modo, a algumas propostas de Viveiros de Castro. Em *Encontros* (2008), nosso antropólogo, diante de dois grandes paradigmas de estudos etnológicos brasileiros, filia-se ao que se interessa pelas sociedades indígenas em si, por sua cosmologia desassociada do Brasil; e não ao outro paradigma para o qual os índios só são interessantes em relação ao nosso país. Em suas palavras: “Fui fazer etnologia para fugir da sociedade brasileira”³⁷ (E 47).

Embora nossa pesquisa não esteja interessada especificamente numa “brasilidade”, a escolha acadêmica de Viveiros de Castro e sua crítica ao chamar esse interesse de “objeto compulsório de todo cientista social no Brasil” (E 47) levaram-me a questionar se minhas discussões sobre a linguagem não estariam baseadas em interesses linguísticos “ocidocêntricos” e, em outro sentido, se não

³⁷ A esse respeito, Viveiros de Castro afirma: “O Brasil é uma circunstância para mim, não é um objeto; entendo, sobretudo, que o Brasil é uma circunstância para os povos que estudo, e não sua condição fundante” (E 48).

estaria alçando romanticamente o “outro” como um *ente* que, em alguma medida, poderia servir como solução para repensar resquícios estruturalistas ocidentais.

Tal reflexão sobre a fantasia de encontrar um “outro” completa e anteriormente concebido foi aguçada pela leitura da entrevista “No Brasil todo mundo é índio, exceto quem não é” (2008); nela Viveiros de Castro relembra que as noções de identidade (quer) do outro (acrescento: quer do eu) não podem ser reificadas e, não poderiam ser tomadas como um “estado massivo de ‘diferença’ anteriorizada e estabilizada, isto é, uma identidade” (E 137). Por que não poderia ser reificado o conceito de identidade? Viveiros de Castro responderia ao refletir sobre o índio: “a indianidade designa para nós um certo *modo de devir*, algo essencialmente invisível mas nem por isso menos eficaz: um movimento infinitesimal incessante de diferenciação” (E 137).

Insistimos, entretanto, em buscar uma discussão com esse “outro”, mas vendo-o como um domínio que está sempre se modificando, sempre em movimento, não sendo possível reconhecê-lo como índice de lugares fixos e homogêneos; buscamos compreendê-lo também nos lembrando do que Viveiros de Castro marca: “um coletivo humano não é jamais a encarnação de uma cultura, não porque seja mais que isso, mas porque é outra coisa” (E 146).

Tendo em vista que almejamos considerar essas reflexões em nosso trabalho, reconhecemos também que ao abordar “outros”, ameríndios e medievos, obviamente só podemos aferi-los diante do que somos e a partir de nossos arcabouços sócio-culturais e históricos; nesse sentido os percebemos de certa forma ficcionalizados, segundo nossas próprias mitologias brancas, para fica ainda uma vez com a expressão de Derrida. Contudo, não haveria nisso problema já que assumimos que todo tipo de conhecimento (incluindo o do self) é, em certa medida, igualmente ficcional e cultural. Resgatamos as palavras de Viveiros de Castro sobre sua descrição do mundo indígena ser “uma reconstituição da imaginação conceitual indígena nos termos de nossa própria imaginação. Em nossos termos, eu disse – pois não temos outros” (IAS 15).³⁸

Aprofundemos, então, discussão iniciada no capítulo anterior. Como é possível sugerir uma leitura de “Las kenningar” resgatando o perspectivismo

³⁸ Contudo, alerta: “Mas, e aqui está o ponto, isso deve ser feito de um modo capaz (se ‘tudo der certo’) de forçar nossa imaginação, e seus termos, a emitir significações completamente outras e inauditas” (IAS 15).

ameríndio sem com isso incorrer numa agressão intelectual, num despropósito? Partimos do pressuposto que os ameríndios, assim descritos por Viveiros de Castro, e os poetas islandeses medievais, intercessores de Borges no ensaio analisado, são reconhecíveis como “outros” culturais, sociais etc. Esses outros talvez guardem certas afinidades entre si: a primeira se manifesta por uma não priorização do *logos* ou pela ausência de crença de que a linguagem tem um centro e que esse é racional³⁹; e uma segunda afinidade se manifesta quando a linguagem não parece ser tida como um sistema falido de representação de uma determinada ordem essencial exterior.⁴⁰

Após resgatar alguns conceitos cosmológicos do perspectivismo ameríndio, podemos reconhecer que a compreensão de determinados paradigmas ocidentais estão bem afastados de algumas concepções ameríndias, pelo menos com relação: a) à priorização da ciência como verdade, ou da verdade na ciência em contraponto com a arte, enquanto que para os índios prevalece o xamanismo⁴¹; b) ao conhecimento que prioriza o objetivar, enquanto que o perspectivismo, o subjetivar; c) ao diacrítico da diferença que para o paradigma ocidental é a alma, para os índios, o corpo. A partir dessas zonas de diferença, e de muitas outras tecidas e discutidas no capítulo 3, consideramos que os ameríndios podem ser compreendidos como povos que não teriam a *razão* como esquema perceptivo priorizado e nem como paradigma contra o qual se luta.

Com relação à crença de que os ameríndios não parecem perceber a linguagem como um sistema (falido ou não) de representação, podemos resgatar algumas cenas nas quais as palavras aparecem entre coisas, agindo, fazendo.

³⁹ Aqui consideramos postura já muito difundida que um paradigma tradicional que ganha destaque no Ocidente é aquele que prioriza o *logos* como centro da linguagem. E que mesmo as famosas teorias pós-estruturalistas que criticam a ânsia por esse centro, fazem-no como um exercício filosófico, que precisa conviver com um incontornável senso comum logocêntrico, para usar terminologia derridiana.

⁴⁰ A esse respeito ver interessante proposta de Helena Martins que, no artigo “O chapéu de Beckett” (2009), critica tendência cética de apreensão da linguagem e chama a atenção para o fato de que no intuito de defender que a linguagem não representa nem o real, nem o pensamento, alguns acabam por exaltar o que mais negam, i.e., a representação, ao postular que a linguagem representaria a si mesma.

⁴¹ Segundo Viveiros de Castro, “[p]ara nós [ocidentais], a arte é um contexto de fantasia, nos múltiplos (inclusive pejorativos) sentidos que poderia ter a expressão: o artista, o inconsciente, o sonho, as emoções, a estética... A arte é uma ‘experiência’ apenas no sentido metafórico. Ela pode até ser emocionalmente superior, mas não é epistemologicamente superior a nada, sequer ao senso ‘prático’ cotidiano. Epistemologicamente superior é o conhecimento científico: é ele quem manda. A arte não é ciência e estamos conversados. É justamente essa distinção que parece não fazer nenhum sentido no que eu estou chamando de epistemologia xamânica, que é uma epistemologia estética, ou estético-política” (E 43).

No conhecido trabalho de Lévis Strauss, *Tristes trópicos*, encontramos uma descrição na qual o antropólogo assiste a duas meninas nambiquaras brigando entre si. Ressalta, então, que num dado momento a que apanhou encontrou uma intrigante forma de agredir sua rival, revelou um “segredo solene”: o nome da inimiga (1999, p.262-263). Nesse episódio, muito não é dito sobre a crença que levaria uma tribo a considerar que nomes próprios não devem ser mencionados em presença do possuidor. Mas Viveiros de Castro, quando discute um caso de interdição do nome próprio, agora com relação à auto-referência no plano da onomástica pessoal, afirma: “os nomes não são pronunciados por seus portadores, ou em sua presença; [porque] nomear é externalizar, separar d(o) sujeito” (IAS 372).

Pontuamos que os nomes próprios, na vida ameríndia, não são tomados simplesmente para indicar uma pessoa, para referi-la ou reconhecê-la, como compõem na percepção tradicionalmente ocidental, os nomes têm poder para externalizar ou duplicar o sujeito.⁴²

Observemos outros casos. A proibição de pronunciar nomes próprios em determinadas tribos também é recorrente quando o nome é de um morto. É em *Totem e Tabu* que Sigmund Freud descreve alguns costumes indígenas acionados a partir do luto. Para que tenhamos noção do quanto é difundida tal prática, cito fragmento em que percebemos a variedade de grupos indígenas que assim agem:

Esse costume é extremamente disseminado, manifesta-se de variadas formas, e tem consequências importantes. É encontrado não apenas entre os australianos e polinésios (que geralmente nos apresentam as observâncias de tabus em melhor estado de conservação), mas também entre povos separados uns dos outros por grandes distâncias como os samoiedos da Sibéria e os todos da Índia meridional; os mongóis da Tartária e os tuaregues do Saara; os ainos do Japão e os akamba e os nadi da África central; os tinguianos das Filipinas e os habitantes das Ilhas Nicobar, de Bornéu, de Madagascar e da Tasmânia.’ (Frazer, 1911b, 353.) Em alguns dos casos, a proibição e suas consequências duram apenas o período do luto; noutros, são permanentes, mas parecem invariavelmente diminuir de rigidez com a passagem do tempo (Freud, 1950, p.39).

Embora novamente não seja fácil compreender os motivos do temor que giram em torno da possibilidade de usar nome de um falecido, tal crença é tão relevante que move uma série de punições para aqueles que transgridem as regras.

⁴² Na ficção de Borges, também encontramos a palavra duplicando realidades, como podemos observar em “O palácio”: a palavra não comparece para representar, mas para duplicar/roubar o palácio do rei.

Em algumas tribos sul-americanas, por exemplo, é considerado um grande insulto se o nome do morto é mencionado na presença de um parente, o castigo para isso é o mesmo estabelecido para o assassinato (Freud, 1950, p.39).

Para se evitarem os perigos causados pelo uso do nome próprio de um finado, há ainda vários métodos. Podemos citar alguns: a) os masai da África Oriental mudam o nome do morto logo após a sua morte; a partir de então esse pode ser livremente mencionado pelo seu novo nome; entretanto, todas as restrições permanecem relacionadas ao antigo; b) as tribos de Adelaide e Encounter Bay, na Austrália do Sul, trocam o nome daqueles que são homônimos ao morto ou, ainda, dos que possuem nomes muito semelhantes; em alguns casos, como por exemplo, entre algumas tribos de Victoria e do noroeste da América, independentemente de qualquer semelhança de som, todos os parentes do morto mudam de nome; c) os guaicurús do Paraguai parecem ser um caso ainda mais curioso: quando alguém morria, o chefe tinha por costume mudar o nome de todos os membros da tribo (e todos se lembravam de seus nomes novos como se sempre os houvessem usado); d) os abipones do Paraguai criam que se o nome do morto era o mesmo de um objeto ou de um animal, era necessário trocá-lo por outro, para que esse nome não lembrasse o defunto (Freud, 1950, p.39-40).

Por meio desses muitos exemplos podemos refletir sobre como determinados grupos indígenas se relacionam com a linguagem, com o sentido. São palavras de Sigmund Freud: “O tabu sobre nomes parecerá menos misterioso se tivermos em mente o ato de que os selvagens encaram o nome como uma parte essencial da personalidade de um homem e como uma posse importante: eles tratam as palavras, em todos os sentidos, como coisas.” (Freud, 1950, p.40) Podemos afirmar, portanto, que as palavras em meio a coisas parecem *agir* e não representar. É nesse sentido que podemos entender que a linguagem na vida ameríndia não aparece como um sistema abstrato que tem por finalidade a representação da realidade, do pensamento – de si mesma.

Obra borgiana que de certa forma tematiza o tabu com relação aos nomes próprios é “O Informe de Brodie”. Vemos nesse conto ocasião para observar como uma tribo da África Central é ficcionalizada por Borges a partir de um idealizado manuscrito de um missionário escocês, de nome David Brodie: “Somente uns poucos têm nome. Para chamarem-se, jogam lama uns nos outros.

Também vi Yahoos que, para chamarem um amigo, atiravam-se ao chão e rolavam” (Borges, 1999a, p.484).

O nome próprio não é, nessa tribo ficcional, comumente usado como o fragmento antecedente nos diz. Podemos encontrar também no mesmo conto de Borges as palavras funcionando menos para representar uma ideia e mais num estatuto de *ação*. Num dado ritual, no qual o poeta grita palavras enigmáticas num círculo, espera-se que haja *comoção*, que as palavras “*toquem o espírito*” dos ouvintes. O foco e a expectativa estão no que o poema faz com os integrantes da tribo e não na esperança que o poema reflita o pensamento ou a realidade.

Outro costume da tribo são os poetas. Ocorre a um homem ordenar seis ou sete palavras, geralmente enigmáticas. Não pode conter-se e grita-as, de pé, no centro de um círculo que formam, estendidos na terra, os feiticeiros e a plebe. Se o poema não excita, nada acontece; se as palavras dos poetas os assustam, todos se afastam dele, em silêncio, sob o preceito de um horror sagrado (*under a holy dread*). Sentem que o espírito o tocou; ninguém falará com ele nem o olhará, nem mesmo sua mãe. Já não é um homem mas um deus e qualquer um pode matá-lo (Borges, 1999a, p.488).

Esses exemplos e usos (literários ou não) fazem pensar nos ameríndios como distanciados dos paradigmas que priorizam o *logos* e a linguagem como sistema de representação.

Podemos considerar, ainda, nesse viés, os poetas medievais islandeses, partindo de Jorge Luis Borges.

Em “Las kenningar”, Borges assinala que “talvez a descarnada fórmula *água da espada = sangue* já seja uma traição” (K 417). Por meio dessa assertiva podemos sugerir que dizer “sangue” não é o mesmo que dizer “água da espada”, os efeitos não são os mesmos, as intensidades não são as mesmas. Assim como não podemos defender que há relação sinonímica perfeita entre palavras, não podemos dizer que “água da espada” representa “sangue” ou que “sangue” representa “líquido viscoso vermelho que corre em artérias e veias”.

Não vamos desenvolver o pensamento de Michel Foucault proposto em *As palavras e as coisas*, mas queremos pontuar que o filósofo considera que na Idade Média e mais tarde, sobretudo no século XVI, não prevaleceu a percepção da linguagem como um sistema de representação. Indicamos, principalmente, o capítulo 2, “A prosa do mundo”, do qual extraímos um pequeno fragmento:

No ser bruto e histórico do século XVI, a linguagem não é um sistema arbitrário; está depositada no mundo e dele faz parte porque, ao mesmo tempo, as próprias coisas escondem e manifestam seu enigma como uma linguagem e porque as palavras se propõem aos homens como coisas a decifrar (Foucault, 2007, p.47).

Em LGM, Borges convida-nos a pensar: “A arte medieval é espontaneamente simbólica” (Borges, 1999b, p.119). Não nos surpreende pensar no simbolismo quando se trata de arte; entretanto, o que poderia ser *espontaneamente* simbólico? Para a maneira ocidental de compreender o mundo, pelo viés da tradição, o simbólico nasceria de uma primeira compreensão racional, mais ou menos fixa, que guarda em alguma instância uma relação de representação. Entretanto, o que Borges parece pontuar, para nós, é que os poetas medievais islandeses estão afastados de nossa forma racionadólatra de ver o mundo e, ainda, de perceber a linguagem em dois domínios, o literal e o metafórico. Essa arte medieval se afastaria de uma crença racional porque haveria não somente uma maneira particular de conceber a arte, mas também de dispor as palavras e as coisas?

Aqui mais uma vez reclamamos o valor do *detalhe*, para a leitura de ensaios, desenvolvido por Alberto Giordano:

O ensaio como leitura do detalhe. Contra a evidência da obra, a de sua completude, a de sua unidade; o ensaísta afirma o valor do detalhe. Um detalhe isolado, um detalhe que na leitura se isola, pode valer para o ensaísta – e não somente como exemplo – por toda uma obra. Mais ainda: pode valer por toda uma literatura, por toda a literatura (2005, p.238).

Se Borges, ao produzir ensaios, capturava o “detalhe complementar (...) capaz de reformular o sentido da totalidade graças à convicção e a emoção que se experimentam em sua leitura” (Giordano, 2005, p.17), buscamos entusiasmadamente esse referido valor. É, então, pela “revolução” causada pela afirmação “A arte medieval é espontaneamente simbólica” (Borges, 1999b, p.119) que podemos pensar em outros escritos borgianos que, para nós, dialogam com uma leitura de que os poetas medievais islandeses não privilegiariam no centro da linguagem, a lógica. O fragmento que se segue pertence a uma conferência proferida por Borges:

Podemos dizer ‘Thor era para os escandinavos o Deus do Trovão’, já que a palavra Thor significa trovão e significa Deus, ou para os saxões Thunor, que tem ambos sentidos. Mas essa ideia do Deus do Trovão é demasiado complexa para

os germanos. *Sem dúvida, para eles Thor ou Thunor eram ambas coisas, era o estrondo e era a divindade, não eram o Deus do estrondo, eram as duas coisas, quer dizer, as palavras tinham um sentido mágico.* Depois fomos nos fazendo mais racionais, mas um dos deveres do poeta, uma das ambições do poeta, é restituir a palavra à magia primordial, fazer que a palavra seja um mito (Borges, 1973, s/p., grifos nossos).

A partir da palavra *Thor*, esse fragmento muito nos diz sobre a possibilidade de ler as kenningar como metáforas que instauram duas realidades ao mesmo tempo. Se resgatássemos Agamben (2007) novamente aqui, poderíamos ressaltar a importância do “paradoxo” para compreender o sentido: *estrondo e divindade*, e não somente *Deus do estrondo*. O que parece sugestionado ainda nesse fragmento é que, para Borges, os poetas germânicos⁴³ estariam afastados de um interesse obsessivo no *logos*, por isso: “Depois fomos nos fazendo mais racionais”.

Embora pareça que Borges tenha ocultado nesse momento toda uma tradição de priorização do *logos* que antecedeu o período medieval, e que nele permaneceu por meio de alguns filósofos, como, por exemplo, São Tomás de Aquino⁴⁴, talvez o instruído pensador argentino tenha observado uma especificidade da literatura germânica e a tenha posto como um intervalo ocidental do pensamento racionadólatra.

Em LGM, Borges discute que as sagas seriam uma “assombrosa arte realista” em plena Idade Média.⁴⁵ Esse suposto realismo, conforme Borges, “pinta com lucidez e probidade um mundo que para nós é bárbaro [...] esse realismo admite o sobrenatural, pela suficiente razão de que os narradores e os ouvintes criam em fantasmas e em magias” (Borges, 1999b, p.119). Poderíamos disso compreender que haveria uma interrelação entre realidade e mito, para esses povos, a ponto das noções de verdade abarcarem o não-racional e nisso não existir crítica ou recalques? Para exemplificar, ainda em LGM, Borges cita um fragmento

⁴³ Como sabemos haveria uma raiz comum para três literaturas (escandinava (islandesa), saxônica e alemã): “a que Tácito, no século I de nossa era, denominou Germânica, palavra que significava para ele, menos uma região geográfica do que um povo, e mais que um povo, um conjunto de tribos cujos hábitos, línguas, tradições e mitologias eram afins” (Borges, 1999b, p.7).

⁴⁴ Ou, pelo menos, como seus escritos têm sido lidos.

⁴⁵ Borges compara esse realismo das sagas germânicas com outros, a esse respeito ver: “O realismo espanhol da picaresca tem sempre um propósito moral; o realismo francês oscila entre o estímulo erótico e o que Paul Groussac chamou ‘a fotografia lixo’; o realismo norteamericano vai do cruel ao sentimental” (Borges, 1999b, p.117).

de *Saga de Njal*, em que são as espadas que numa guerra lutam e perseguem homens.

Na segunda noite, as espadas saltaram das bainhas nos navios de Brodir e machados e lanças voaram pelo ar e lutaram. As armas perseguiram aos homens. Esses quiseram defender-se com os escudos, mas muitos foram feridos e um homem morreu em cada navio (Borges, 1999b, p.119).

O uso de “as espadas”, nesse caso, poderia ser tido como metonímia: o instrumento que o guerreiro usa, substitui-o. Porém, essa mesma cena é descrita como um caso em que *guerreiros* e *batalha* se mesclam e se confundem em “Las kenningar”:

Sua própria rusticidade – peixes da batalha: espadas – pode responder a um antigo *humour*, a zombarias de homenzarrões setentorais. Assim, nessa metáfora selvagem que tornei a destacar, os guerreiros e a batalha se fundem num plano invisível, onde se agitam as espadas orgânicas, e mordem e molestem (K 417).

Sabendo que Jorge Luis Borges era leitor de Giambattista Vico⁴⁶, podemos convidá-lo a entrar aqui para que possamos melhor compreender, por exemplo, o que seria a rusticidade dos germânicos vista como *antigo humour*. O filósofo italiano que, como se sabe, constituiu-se como uma voz que não herdou do Iluminismo (período no qual escreveu seu legado) o gosto irrestrito pela razão, muito pôde contribuir para que nos detivéssemos no que poderia significar também a descrição da arte germânica como sendo “espontaneamente simbólica”.

Por meio de inusitadas sequências filológicas⁴⁷, Vico atribui mitologias às palavras. Essas carregariam fábulas, explicariam certa gênese humana. Segundo o filósofo:

as origens de todas as coisas devem, por natureza, ser toscas: devemos, em vista de tudo isso, dar início à *sabedoria poética*, a partir de uma tosca metafísica própria, da qual, como que de um tronco, se espalham, ao longo de um ramo, a lógica, a moral, a econômica e a política, todas poéticas (Vico, [1744] 1999, p.148, grifos nossos).

⁴⁶ A esse respeito ver alusão de Borges a Vico em *O tempo circular* (Borges, 1999a, p.436).

⁴⁷ Citemos um exemplo que Vico constrói: “‘Lógica’ vem do termo λόγος, que antes e propriamente significou ‘fábula’, que se traduziu em italiano como ‘favella’ – e a fábula dos gregos chamou-se ainda μῦθος, que chegou aos latinos como *mutus* – que nos tempos mudos nasceu mentalmente” ([1744] 1999, p.167). Esse fragmento é publicado com uma nota de advertência do tradutor Marco Lucchesi de uma edição brasileira de *A Ciência Nova* como sendo uma “solução imaginosa”.

Deslocando algumas teorias que idealizam o centro da linguagem como sendo lógico, Vico propõe que a gênese das ciências estaria numa “sabedoria poética ancestral”. Quem o lê logo percebe que o que é defendido pelo filósofo explode na forma, na linguagem, isto é, os argumentos que acompanham as reflexões são poéticos, míticos e retomam gigantes, dilúvios, trovões, Júpiter e Adão. Vico afirma:

a sabedoria poética, que foi a primeira sabedoria da gentildade, teve de começar por uma metafísica, não raciocinada e abstrata, como a de agora, dos doutos, mas sentida e imaginada como deve ter sido pelos primeiros homens, pois aqueles desprovidos de qualquer raciocínio, eram dotados de sentidos robustos e vigorosíssimas fantasias (Vico, [1744] 1999, p.153).

Com essa metafísica *sentida* e não *pensada* está o que Vico chama de *veriloquium*. Apesar de ser bastante difundido o pensamento viquiniano, para o leitor que o desconhece uma pequena descrição pode ser útil: segundo Vico, haveria três *idades* que marcam a história: a dos deuses, a dos heróis e a dos homens. A *natureza humana* e a *linguagem*, em seus escritos do século XVIII, já não poderiam ser entendidas como núcleos fixos e imutáveis, que não se deslocam na história.

Ao afirmar que há três idades, três espécies de natureza humana, de costumes, de governos, de língua, de caracteres, de razões, Vico consagra o entendimento de que *a natureza humana muda*. A primeira natureza foi *poética*, “lícito seria dizermos divina, a qual aos corpos do ser, das criaturas animadas dos deuses lhas deu a partir de sua ideia” (Vico, [1744] 1999, p.394). A segunda natureza foi a *heroica*, tinham-se como filhos dos deuses, atribuía-se seu heroísmo a natural nobreza. A terceira foi a natureza *humana*, racional que reconhece por leis a consciência, o dever. No perspectivismo, cosmologia por nós cotejada, de forma semelhante, não comparece uma essência resgatável que define a natureza humana ou animal, tendo em vista que ser humano, como vimos, é assumir uma posição de sujeito. Poderíamos dizer que o caráter não-essencialista da natureza no perspectivismo assume, entretanto, uma posição ainda mais radical que em Vico, na medida em que nesse haveria ciclos de três naturezas (divinas, heroicas e humanas), enquanto que naquele, como é a *relação* que impõe uma natureza, não teríamos uma limitação numérica ou cíclica.

A própria percepção de que a metáfora estabelece um deslocamento do literal para o figurativo é um pensamento historicamente relacionado à idade dos homens, para Vico. Enquanto que para outras idades a linguagem era concebida no *veriloquium*, em que haveria uma compreensão das palavras sem separação literal/figurado, pois os homens primitivos “não sabiam abstrair as formas e as qualidades das coisas; certamente, a das razões pelos seus efeitos são tão pequenas fábulas” (Vico, [1744] 1999, p.170).

Outro domínio vigora na “idade dos homens”: o pensamento e (ou) a linguagem se dão no *diversiloquium*. Isto é, quando nós lemos a kenning “maçã do peito” para *coração* (K 410), por exemplo, compreendemos duas instâncias: *coração* (literal) e *maçã do peito* (figurado). Há, em termos viquianos, *diversiloquium*, porque percebemos uma diferenciação, como se existissem dois planos, nos quais o literal se projeta – numa lógica que Derrida descreveu, o que é curioso no âmbito desse estudo, com o par indigenato/migração, em “Mitologia branca” (1991) – para o figurativo, numa compreensão que pressupõe uma espécie de comparação e analogia. No *veriloquium*, o entendimento não se daria nesses termos, porque não há deslocamento, não existem duas instâncias; há uma só forma de compreender “coraçõomaçãdopeito”, porque há identidades entrelaçadas num só sentido.

Segundo Vico, os poetas teólogos fingem (criam e acreditam) sentido às coisas, às paixões, ao mundo, por meio de fábulas, mitologias, analogias: “pois, donde queiramos tirar do entendimento coisas espirituais, devemos ser socorridos pela fantasia para poder explicá-las e, como pintores, fingir humanas imagens” (Vico, [1744] 1999, p.168). São, para Vico, as fantasias e as fábulas que criam por meio de “fingimentos” a compreensão da linguagem, do céu, da terra, do mar.

As fábulas definidas como *vera narratio* pressupõem *veriloquium*, no qual a construção dos significados das palavras se dá por meio de alegorias, que envolvem, sobretudo, o corpo (e não a mente). Por existir uma íntima relação entre as palavras e o corpo é que surgiram palavras como:

Tal fato é digno de observação: em todas as línguas a maior parte das expressões relativas a coisas inanimadas são feitas com o transporte do corpo humano e de suas partes e de seus humanos sentidos e das humanas paixões. Como ‘cabeça’ para ponta ou princípio; ‘face’, ‘costas’, na frente e atrás, [...] ‘boca’ todo tipo de abertura; ‘lábio’, beira do vaso ou de outra coisa; ‘dente’ do arado, do ancinho, da barreira, do pente; ‘barba’, as raízes; ‘língua’ de mar, ‘fauces’ ou ‘foz’ de rios ou

montes; ‘garganta’ de terra; ‘braço’ de rio; ‘mão’ para pequeno número; ‘seio’ de mar, isto é, golfo; ‘flancos’ e ‘lados’, os cantos; ‘costeira’ de mar; ‘coração’ por meio (*umbilicus* dizem os latinos), ‘perna’ ou ‘pé’ de países, e ‘pé’ por fim; ‘planta’ por base, ou seja, fundamento; ‘carne’, ‘osso’ [caroços] de frutas, [...] ‘andam enamoradas as plantas’, ‘enloquecidas as videiras’, ‘chorosos os freixos’; e outras expressões que se podem recolher, inumeráveis em toda língua (Vico, [1744] 1999, p.170).

Essas “evidências” ou essas interpretações estariam ligadas ao pensamento de que “o homem de si mesmo fez um mundo” (Vico, [1744] 1999, p.170). Bruno Snell, em *A descoberta do espírito*, aproxima-se dessa concepção ao afirmar, por exemplo, que em “a água corre” podemos cotejar um eco das atividades, das ações, dos movimentos humanos no mundo. Interessante observar que o autor questiona a direcionalidade da relação aqui, o autor continua a partir de outro caso metafórico, dessa vez por meio de uma comparação homérica que aglomera rochedos e homens:

Importa, pois, hesitar já em dizermos que o penhasco se vê ‘antropomorficamente’ – deveria, com efeito, acrescentar-se que o homem pode ver o penhasco antropomorficamente em virtude de ele se ver ao mesmo tempo em si mesmo de um modo petromorfo, isto é, porque interpretou o penhasco a partir de si mesmo, descobriu o seu próprio comportamento e encontrou para ele a expressão adequada. Para a compreensão das comparações é fundamental que o homem possa ouvir-se e compreender-se a si próprio apenas no eco de si mesmo nas coisas (Snell, 1975, p.258).

Muitos são os exemplos que podem ser convocados que falam de certa antropomorfização, como: “o vento uiva” (Snell, 1975, p.255), “o rio desliza”, “o sol nasce”, “o vento sopra”, “a chuva cai” etc etc. Nesses casos, muitas das vezes, falta o termo literal ao qual nos remeteríamos se pensamos, com Aristóteles, na metáfora como o transporte que “dá a uma coisa o nome que pertence a outra”. A metáfora aparece como um “próprio”, como regra, como transfiguração que não admite duas identidades anteriormente separadas.

Em “Las kenningar”, encontramos “sangue dos penhascos o rio” (K 413). A compreensão de *rio* se dá através da personificação dos penhascos, justamente porque esses sangram. A analogia aqui proposta nos faz ver as montanhas como corpos para novamente ouvir as metáforas: “sangue que corre nas veias”, “rios que correm no monte”, “homens que correm no chão”.

O caminho ao revés também é válido nas kenningar:

“riacho dos lobos	o sangue” (K 413)
“remo da boca	a língua” (K 412)
“penhascos das palavras	os dentes” (K 410)
“pedras do rosto	os olhos” (K 412)

Se, por um lado, as personificações são estabelecidas, por outro, há também relações imagéticas no e do corpo, petromorfificações, fluvimorfificações etc. Temos, em termos deleuzeanos, o *devoir* do homem nas coisas e das coisas no homem.

Tendo em vista essa discussão, observemos, ainda, o que Borges, ao buscar um contemporâneo dos germânicos medievais, assinala em “Las kenningar”:

Na noite 743 do *Livro das Mil e Uma Noites*, leio esta advertência: Não digamos que morreu feliz o rei que deixa um herdeiro como este: o comedido o agraciado, o ímpar, o leão dilacerador e a clara lua’. O símile, talvez contemporâneo dos germânicos, não vale muito mais, porém a raiz é diferente. O homem semelhante à luz, o homem semelhante à fera, não são o resultado discutível de um processo mental: são a verdade correta e momentânea de duas instituições (K 418).

Homem assimilado à lua, homem assimilado à fera: as duas instâncias são compreendidas mutuamente, de modo que a apropriação/transformação *cria* as duas instâncias e não se pode pressupor duas essências completa e anteriormente concebidas. É nesse sentido que aproximamos o símile medieval ao *veriloquium* descrito por Vico. Essa percepção contrapõe-se à metáfora tida como um resultado discutível em termos racionais, como um processo mental; o que temos é uma verdade momentânea de duas “instituições”.

Consideremos, por fim, o que Borges cita a respeito da *Divina Comédia*, do período medieval, em notas de *Discussão*, ao apontar para o que ele chama de “duplicidade”:

A faminta e magra loba do primeiro canto da *Divina Comédia* não é um emblema ou letra da avareza: é uma loba e também a avareza, como nos sonhos. Não desconfiemos demais dessa duplicidade: para os místicos o mundo concreto não passa de um sistema de símbolos... Atrevo-me a inferir do que foi dito que é absurdo reduzir uma história a sua moralidade, uma parábola a sua mera intenção, uma ‘forma’ a seu ‘fundo’ (Borges, 1999a, p.298).

Parece, então, que o que fica sublinhado para Borges é que somos nós que desconfiamos daquilo que foge da linguagem dividida em dicotomias, do binômio literal x metáfora, que não passaria de uma arbitrariedade. Ressalta ainda que são os metafísicos que impõem uma sucessividade no lugar em que existiria uma compreensão simultânea, assim como, reconhece a tradição aristotélica como aquela que impõe uma compreensão primeira racional e que depois dela somos levados a perceber a linguagem por esse paradigma. O fragmento a seguir lança luz a essa nossa interpretação:

Aristóteles é uma pessoa que pensa por meio da razão. Em compensação, Platão pensa, além disso, por meio de mitos. E isso se vê no último diálogo de Sócrates: parece que ele usa, ao mesmo tempo, o raciocínio e o mito. Em compensação, *já depois de Aristóteles, ou se usa um sistema ou outro, não é? Já não somos capazes de usar ambas as coisas* (Borges, 1986, p.70, grifos nossos).

Borges admite aqui certa herança ocidental: não podemos mais usar, concomitantemente, o mito e a razão para compreender o mundo. Haveria, para nós, distinção entre razão e mito, ciência e literatura, discurso literal e metafórico. Podemos reiterar que, quanto à metáfora, Borges aparece, em dados momentos, discutindo-a como uma figura que ocupa um lugar central e não periférico; em outros, a metáfora é novamente vista como um acontecimento à margem, típica de determinadas ocorrências. Borges, em *Nove ensaios dantescos* (1982), por exemplo, reserva um pequeno espaço para retomar esse seu objeto de interesse tão aludido e pensado no percorrer de suas obras. Sobre isso, diz “como todas as palavras abstratas, a palavra “metáfora” é uma metáfora, já que em grego significa translação” (Borges, 1984, p.65). Isto é, todas as palavras *abstratas* seriam metafóricas e não *todas* as palavras.

Mesma posição borgiana podemos encontrar em *Exame de metáforas*: “as palavras abstratas (o vocabulário metafísico, por exemplo) são uma série de balbuciantes metáforas, mal desprendidas da corporeidade e donde espreitam inflamados preconceitos” (Borges, 1994, p.73, grifos nossos). Nesse sentido, se a metáfora não seria o motor central das construções cognitivas e linguísticas, para Borges, não compreenderíamos o mundo e a nós mesmos por meio dela, novamente a metáfora não aparece como aquela que impregna todo o pensar.

Para assumir, na sua radicalidade quase total, a tese de que a metáfora funda a linguagem e o pensamento, George Lakoff e Mark Johnson, em *Metáforas*

da vida cotidiana, propõem uma descrição que aponta para metáforas conceituais, mais do que linguísticas. Assim defendem: a forma como pensamos, experimentamos e agimos é metafórica. Estabelecemos, por exemplo, relações como “O tempo é dinheiro” (Lakoff, 2009, p.44), por isso usamos as palavras: “Vale a pena *gastar* esse tempo?”, “Você tem que *investir* o seu tempo em algo produtivo”, “Não *tenho* tempo para *perder* com essa palhaçada”.

Resgatemos outras exemplificações: a) “A discussão é uma guerra” (Lakoff, 2009, p.40), usamos, portanto, “Quero *defender* minha ideia”, “Você está *atacando* pelas entrelinhas”, “Você *venceu*”; b) “A felicidade e a saúde retomam movimento para cima; a tristeza e a enfermidade para baixo” (Lakoff, 2009, p.51-53), dizemos, portanto, “Esta dissertação *levantou* meu ânimo!” e “*Caí* numa depressão”; c) “As teorias são edifícios” (Lakoff, 2009, p.85), usamos: “Seu argumento não é *sólido*”, “Explique-me a *base* de sua teoria”, “Você terá que *construir fortes* justificativas”; d) “Entender é ver” (Lakoff, 2009, p.87), usamos: “Eu *vejo* de maneira muito diferente de você”, “Quero *iluminar* uma questão importante”, “*Esclareceremos* alguns comentários”, “O argumento é *claro*”.

A discussão a que queremos chegar ao referenciar tais teóricos é chamar a atenção para a hipótese de que a metáfora não estaria meramente nas palavras, mas na própria apreensão do mundo.

George Lakoff pontua, por exemplo, que as palavras que usamos para falar sobre linguagem estão pautadas, pelo menos, em três metáforas básicas: a) as ideias (ou significados) são objetos; b) as expressões linguísticas são recipientes; c) a comunicação consiste num envio (Lakoff, 2009, p.47). Citemos alguns exemplos:

Eu te *dei* essa ideia
 Suas razões nos *alcançaram*
 É difícil *colocar* minhas ideias *em* palavras
 Quando tenha uma boa ideia trata de *capturá-la* imediatamente *em* palavras
 Trata de *colocar* mais pensamento *em* menos palavras
 Não se pode simplesmente *preencher de* ideias uma oração
 O significado está ai mesmo *nas* palavras
 Suas palavras têm *pouco* significado (Lakoff, 2009, p.47).

Alguns desses usos parecem-nos menos literais como, por exemplo, “*capturar* uma ideia”, entretanto, outros, como “*ter* uma ideia”, são tão convencionais, tão fossilizados, que não os percebemos como metáforas.

Interessante pontuar que é por meio dessas mesmas palavras grávidas de crenças representacionistas que tentamos discutir que a linguagem não é contígua ao pensamento e de que não há um sentido intrínseco que possa ser aferido nas palavras. É possível, portanto, que tal defesa venha a falhar em algum momento, tendo em vista que a maneira com que tradicionalmente somos estimulados a apreender as palavras é inseparável de como apreendemos as coisas e essa forma convencional pende para o logocentrismo.

A partir dessa discussão somos instigados a buscar o conto de Borges “O Evangelho segundo Marcos”, publicado em *O Informe de Brodie*, que aponta, com um certo deslocamento, para essa questão.

Nesse conto, como se sabe, somos surpreendidos por indivíduos, os Gutre, que crucificam o hóspede Baltasar Espinosa por interpretarem nele sinais messiânicos que indicavam que ele era o Cristo. Os criados analfabetos Gutre, que antes não haviam entrado em contato com textos bíblicos, são arrebatados pelo Evangelho segundo Marcos, lido com preocupação retórica por Espinosa; interessado, o público quer ouvir repetidamente o evangelho por completo. São sutis e esparsas no conto as referências que fizeram com que Espinosa fosse identificado como o messias que precisaria sofrer morte na cruz. O hóspede tinha 33 anos; rezava o “Pai-Nosso”; ao ler, ensinava por meio de parábolas; “curou”, por meio de medicamento desconhecido pelos Gutre, uma ovelha enferma. Os Gutre passaram, então, a obedecê-lo, a segui-lo, a recolher as migalhas de pão que estavam sobre a mesa⁴⁸; por fim, o crucificaram (Borges, 1999a, p.477-482).

Embora possamos afirmar que o que Vico discute com a noção de *veriloquium* está sensivelmente distante do que Borges aponta com sua literatura, temos nos dois casos problematização da distinção do literal e do metafórico. Com o pensamento de Vico, podemos dizer que o homem na “idade dos deuses” percebia as palavras sem distinguir a metáfora do literal (ou o literal da metáfora). Não existiam dois planos porque a linguagem, as palavras não poderiam ser aferidas ou divididas nesses termos. Quando Borges propõe uma situação irônica envolvendo ouvintes que colocam em prática literalmente o que entendem ser uma ordenança cristã, temos vez para pensar numa situação em que uma dada metáfora é lida de forma literal.

⁴⁸ A esse respeito, ver Marcos 7, versículos: 24-30. A mesma passagem também é descrita em Mateus 15, versículos 21-28.

Recortamos um exemplo: no conto de Borges, encontramos, além do fato mais marcante em que os Gutre constroem uma cruz e crucificam Espinosa, as seguintes descrições: “Os Gutre o seguiam pelos aposentos e pelo corredor, como se andassem perdidos. Enquanto lia, *notou que retiravam as migalhas que ele [Espinosa] deixara sobre a mesa*. Uma tarde surpreendeu-os falando dele com respeito e poucas palavras” (Borges, 1999a, p.480, grifos nossos). No texto bíblico de Marcos 7, encontramos um diálogo entre Jesus e uma mulher grega, de origem sírio-fenícia, que intercede pela cura de sua filha. Como resposta ao pedido, encontramos: “Deixe que primeiro os filhos comam até se fartar; pois não é correto tirar o pão dos filhos e lançá-los aos cachorrinhos”. O que foi respondido pela mulher: “Sim, Senhor, mas até os cachorrinhos, debaixo da mesa, comem das migalhas das crianças” (Marcos 7, v.27-28). Tendo em vista que esse diálogo é construído com base no pedido de cura de uma pessoa que não era judia⁴⁹, entendemos que “migalhas”, “pão”, “cachorrinhos”, “filhos” são considerados metáfora⁵⁰. Observando a menção ao recolhimento das migalhas da mesa de Espinosa pelos Gutre poderíamos afirmar que tal atitude já denunciava uma interpretação literal do texto bíblico? Se assim for, nesse caso, não teríamos desestabilização da dicotomia literal/metafórico pela crença de que a literalidade pode ser metafórica, mas sim por situações inusitadas em que a metáfora é tida como literal. Ao compreender literalmente uma metáfora, os Grute a interpretaram como um mandamento objetivo que deveria ser seguido. No entendimento dessa figura estava ausente a noção de *transporte* que comumente marca o entendimento da metáfora, no Ocidente.

Santo Agostinho, em *A Doutrina Cristã*, estava preocupado justamente em reconhecer que era preciso que se distinguisse o discurso metafórico e o literal nas Sagradas Escrituras (Agostinho, 1991, p.170), pois objetivava que os textos bíblicos não ficassem a mercê de uma deriva interpretativa. Em suas palavras: “é

⁴⁹ Na Bíblia, em algumas passagens, encontra-se que o Cristianismo, primeiro, deveria ser difundido entre os judeus e depois entre os gentios (não-judeus). A esse respeito ver, por exemplo: “Porque não me envergonho do evangelho de Cristo, pois é o poder de Deus para salvação de todo aquele que crê; *primeiro do judeu*, e também do grego” (Romanos 1, v. 16, grifos nossos).

⁵⁰ A título de curiosidade, transcrevemos crítica de Borges: “No caso de Cristo, ele pensava por meio de parábolas, ou seja, Cristo tinha um modo especial de pensamento. Que estranho: quem parece não ter reparado nisso em nenhum momento é Milton, porque no *Paraíso perdido* se discute por meios de raciocínios, ou, como disse Pope, Milton faz com que Jesus e Satanás falem como dois escolásticos [...] Blake disse que Cristo queria, como ele, a salvação pela estética, pela inteligência, e também pela estética, já que essas parábolas são fatos estéticos, e as metáforas de Cristo são extraordinárias” (Borges, 2009, p.145).

preciso precaver-se de tomar em sentido literal uma expressão figurada [...] entender um termo figurado como se fosse dito em sentido próprio é pensar de modo carnal” (Agostinho, 1991, p.165).

Postula, além de outros métodos hermenêuticos, que a observância da caridade, do amor a Deus e ao próximo, deveria ser o norte para diferenciar passagens literais e metafóricas (Agostinho, 1991, p.178). O que demonstra que aquilo que distingue a metáfora e o literal, para Agostinho, encontra-se nas relações sociais, culturais, religiosas e não numa análise que quer ver *gêneros* e *espécies* na linguagem, por exemplo. Mais uma vez fica evidente que os terrenos para se classificar a metáfora são escorregadios. Não há distinção dada, essa não é facilmente captada, medida, transposta. Embora haja tentativas de circunscrever territórios fixos para a metáfora, eles tendem sempre a escapar.

Até aqui propusemos que os ameríndios e os poetas islandeses medievais constituem suas crenças radicalmente longe do interesse logocêntrico e, ainda, não percebem a linguagem como um sistema falido (ou não) de representação. Neste mesmo estudo, arriscamo-nos a dizer que esses outros nos parecem, em alguns momentos, como *surpreendentemente um nós*. Em que sentido?

É por um viés pós-estruturalista que podemos contemplar um surpreendente encontro entre nós e os ameríndios. É pela ausência de dicotomias para explicar a linguagem e o mundo que podemos arriscar uma similitude com aqueles que pareciam tão espantosamente outros.

Viveiros de Castro ao refletir sobre o índio, afirma que hoje podemos compreendê-lo de uma maneira diferente porque podemos criticar o pensamento cartesiano. A esse respeito ver:

Os ameríndios não somente passariam ao largo do Grande Divisor cartesiano que separou a humanidade da animalidade, como sua concepção social do cosmos (e cósmica da sociedade) anteciparia as lições fundamentais da ecologia, que apenas agora estamos em condições de assimilar [...] Outrora, era preciso contestar a assimilação do pensamento selvagem ao animismo narcísico, estágio infantil do naturalismo [...] hoje, o animismo é de novo imputado aos selvagens, mas dessa vez ele é largamente proclamado [...] como reconhecimento verdadeiro, ou ao menos ‘válido’, da mestiçagem universal entre sujeitos e objetos, humanos e não-humanos, a que nós modernos sempre estivemos cegos, por conta de nosso hábito tolo, para não dizer pecaminoso, de pensar por dicotomias (IAS 370).

Quando o paradigma da representação deixa de fazer sentido em sua radicalidade ou quando as palavras começam a assemelhar-se a coisas porque agem e não representam podemos vislumbrar certas afinidades.

Foi instigante, contudo, ao contemplar tal encontro, refletir sobre a crítica proposta por Hal Foster, em *El retorno de lo real*, mais especificadamente em “El artista como etnógrafo”. Nesse estudo Foster discute algumas “fantasias primitivistas” presentes no que ele chama de “giro etnográfico”. O citado teórico reconhece que haveria dois movimentos que convivem: uma espécie de *inveja do artista*, em que antropólogos adotam métodos textuais da crítica literária com a finalidade de propor a cultura como texto, enquanto, paralelamente, haveria uma *inveja do etnógrafo* que levaria não poucos críticos a buscarem métodos etnográficos a fim de criar texto como cultura (Foster, 2001, p.187). Nesse sentido, a partir do giro etnográfico na arte do século XX, há muitas alusões ao outro que carregam consigo fantasias primitivistas que tendem a projetá-lo e logo apropriar-se dele como uma “outredade que é a melhor parte de nós” (Foster, 2001, p.182).

Se por um lado, a fantasia de que podemos encontrar no outro a nós mesmos pode vir idealizada com o que acreditamos ser o melhor que temos, por outro lado, Foster alerta que podemos apreendê-lo com uma face de primitivo, de pré-histórico e de pré-édipico⁵¹. Para Foster (2001), no imaginário branco ocidental, a localização do outro compartilhava da visão da história como desenvolvimento e da civilização como hierarquia. Cita, para exemplificar, o trabalho psicanalítico de Sigmund Freud. Dessa forma, critica:

o homem branco ocidental projeta primeiramente o primitivo como um estágio primário da história *cultural* e logo o reabsorve como um estágio primário da história *individual*” (Totem e tabu). Freud apresenta o primitivo como ‘uma imagem bem conservada de um estágio inicial de nosso próprio desenvolvimento’ (Foster, 2001, p.181).

Citamos análise freudiana de uma paciente considerada neurótica, que tem sua “neura” associada ao tabu de tribos indígenas com relação ao nome próprio.

⁵¹ Sobre isso, ver comentado e conhecido trabalho de Gilles Deleuze e Félix Guattari “O Anti-Édipo” (1972) que traz uma radical crítica ao Complexo de Édipo, seja pela negação da representação (na psicanálise), seja como modelo para se entender as relações humanas. O que queremos pontuar é que não podemos compreender uma sociedade como pré-édipica se nem ao menos essa foi edípica.

Como era de se esperar, os neuróticos obsessivos comportam-se exatamente como os selvagens em relação aos nomes. Uma dessas pacientes tabu minha conhecida adotara como regra não escrever seu próprio nome, com medo de que ele pudesse vir a cair nas mãos de alguém, que então ficaria de posse de uma parte de sua personalidade. Era obrigada a lutar com uma lealdade convulsiva contra as tentações a que sua imaginação a submetia e assim proibia-se a si mesma de ‘entregar qualquer parte de sua pessoa’. Esta atitude incluía a princípio o seu nome e depois se estendeu ao que escrevia, até finalmente deixar de escrever por completo (Freud, 1950, p.40).

Saltam aos olhos as expressões “era de se esperar”, “*exatamente* como os selvagens”. Parece que o outro é posto quase que automaticamente em nossos moldes, como se fosse possível localizar o índio dentro de uma linha histórica e cultural que é nossa, como se facilmente pudéssemos compreendê-lo em sua totalidade e complexidade e compará-lo com dadas neuroses.

Ao trazer essa reflexão para o presente estudo, não queremos ressaltar que pôr em relação nossa maneira de lidar com a linguagem e com a metáfora com outras inauditas formas de aferi-las seja um equívoco. Mas queremos sinalizar que ao convidar os mundos dos ameríndios e dos poetas medievais islandeses para pensar sobre o sentido e a metáfora, não os vemos nem como um estágio primeiro de nosso desenvolvimento (que poderia incluir o outro como preedípico ou como primitivo), nem como um estágio “final” (ou pós-estruturalista) de uma cadeia ocidecêntrica que ainda colocaria a forma como agimos por meio da linguagem, do sentido, da metáfora como *o modelo* para compreender o outro.

São muitos os caminhos em que nos perdemos, labirintos que não podemos abarcar, medir, reduzir. Podemos nos perguntar como encontraríamos a face dos poetas da Islândia. Borges mesmo sinaliza que não conhecemos as kenningar, “ignoramos suas leis: desconhecemos os precisos reparos que um juiz de kenningar oporia a uma boa metáfora de Lugones” (Borges, 1999a, p.378).

Para continuar com o reconhecimento de faltas citamos o alerta de Borges:

Percorrer todo o índice das kenningar é expor-se à incômoda sensação de que muito raras vezes ocorreu tão pouco o mistério – e foi tão inadequado e verboso. Antes de condená-las, convém lembrar que sua transposição a um idioma que ignora as palavras compostas tem que agravar sua inabilidade (K 416).

Podemos dizer que é-nos difícil traduzir a língua, porque essa não está contígua às práticas culturais e sociais que nela se circunscrevem ou que dela

partem. Por isso, as *kenningar* constituiriam uma realidade outra. Se a vivenciássemos, compreenderíamos a elas e a nós de um outro prometido lugar.

Perguntamos, ainda, como alcançar a forma como os ameríndios agem por meio da linguagem ao se relacionarem entre si? Convocamos uma cena significativa para exemplificar nossa dificuldade para tal compreensão.

Uma narrativa típica entre os ameríndios é a que relata um encontro entre um humano e outro ser que é visto como animal ou pessoa, mas que, na verdade se revela como um morto ou como um espírito. Se o humano responder como “segunda pessoa” a esse não-humano, ele se transformará na mesma espécie de seu interlocutor, isto é, morto ou espírito. Porque atender com um “tu” a um não-humano é perder sua própria condição de sujeito, na medida em que há súbito entendimento de que é o outro (morto/espírito) que é humano, isso “desumaniza e aliena automaticamente o interlocutor, transformando-o em presa – em animal” (IAS 397)⁵².

Segundo Viveiros de Castro:

As perspectivas são forças em luta, mais que ‘visões de mundo’ [...] porque um dos grandes problemas prático-metafísicos indígenas consiste em evitar ser capturado por uma perspectiva não-humana, isto é, deixar-se fascinar por uma perspectiva alheia e assim perder a própria humanidade (E 121).

Essa descrição possibilita que pensemos que, muitas das vezes, não chegamos ao que seria essa “identidade” posta radicalmente em função de um outro ou, ainda, não podemos ver a linguagem agindo entre (e como) as coisas em sua radicalidade.

Até quando buscamos entrever literalmente o pensamento “o sangue dos humanos é o cauim do jaguar” (IAS 385) (já que para os ameríndios não haveria aqui metáforas), temos que resgatar o perspectivismo para melhor compreendê-lo, porque temos perspectivas e não necessariamente o domínio do literal ou nossa compreensão da literalidade. As palavras *metáfora* e *literal* tendem aqui a falhar.

⁵² Viveiros de Castro descreve um método ameríndio para proteção em caso de se encontrar com um espírito: deve-se dizer “Eu também sou uma pessoa!” (*iwianch*), para que, assim, o ponto de vista dele como humano seja afirmado (IAS 397).