

Indícios empíricos
de indeterminação
da tradução em estudos
etnográficos brasileiros

*Empirical evidence
of indeterminacy of
translation in Brazilian
ethnographic studies*

Resumo

Willard Quine jamais conseguiu encontrar casos factuais de indeterminação da tradução. Suas razões para afirmar essa tese mantiveram-se abstratas e teóricas, relacionadas ao modo como em geral a linguagem é usada e como se relaciona a observações. Quine inventou alguns exemplos, todos artificiais — o que gera dúvidas quanto ao estatuto empírico da tese. Este artigo responde a essas dúvidas exibindo casos de tradução que atendem aos critérios de Quine para a indeterminação. Eles provêm da etnografia dos povos ameríndios.

Palavras-chave: Quine, indeterminação, tradução, etnografia, ameríndio

* Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). rogerio.severo@ufrgs.br

** Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). gilsonolegario@gmail.com

Abstract

Willard Quine never quite managed to find empirical cases of indeterminacy of translation. His reasons for affirming it remained abstract and theoretical, having to do with how language in general is used and how it relates to observations. He did come up with a few illustrations, but they were all contrived — which brings up doubts regarding the empirical standing of the thesis. This paper responds to those doubts by exhibiting actual cases of translations that meet Quine's criteria for indeterminacy. They come from the ethnography of Amerindian peoples.

Keywords: Quine, indeterminacy, translation, ethnography, Amerindian

Quine, o empirista, sempre sustentou que traduções são indeterminadas, mas nunca conseguiu encontrar um caso empírico concreto dessa tese. Em *Palavra e objeto*, ele formula a tese assim:

*manuais para traduzir uma língua em outra podem ser elaborados de modos divergentes, todos eles compatíveis com a totalidade das disposições de fala, mas incompatíveis uns com os outros. Eles divergem em inúmeros lugares, ao fornecerem, como suas respectivas traduções para uma frase dada, frases de outra língua que não têm nenhuma relação plausível de equivalência, por mais frouxa que seja, com a frase original. Quanto mais firmes são as conexões diretas de uma frase com estímulos não verbais, é claro, menos dramaticamente as suas traduções poderão divergir de um manual a outro.*¹

Em textos posteriores, Quine elimina de sua formulação da tese a noção de “equivalência” e caracteriza a incompatibilidade em termos da não intercambiabilidade das frases traduzidas pelos manuais alternativos: “as frases em inglês recomendadas como traduções de uma frase da selva por dois manuais rivais podem não ser intercambiáveis no contexto inglês”.² A razão para essa

1 Quine, W. V. *Word and object*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1960, p. 27. (tradução nossa)

2 Idem. *Pursuit of truth*. Rev. ed. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992, p. 48.

mudança é que a formulação mais antiga sugere, por seu uso da noção de equivalência, uma concepção de significado que a tese coloca em xeque, isto é, a de que há um significado que seria preservado por uma boa tradução.

Em consonância com sua filosofia naturalista, Quine sustentou que essa é uma tese empírica, factual. Ela seria verdadeira não apenas de traduções de uma língua estrangeira, mas também de traduções internas a uma mesma língua, ou “traduções homofônicas”.³ No entanto, todos os exemplos e ilustrações da tese apresentados por Quine são artificiais. Nenhum deles foi extraído de traduções efetivamente propostas por algum linguista ou etnógrafo. No texto mais importante a respeito desse assunto, o capítulo 2 de *Palavra e objeto*⁴, ofereceu traduções inventadas para uma palavra inventada, “gavagai”. Em “Relatividade ontológica”⁵, sugeriu algumas traduções para classificados japoneses, mas depois retratou-se, reconhecendo a inadequação de uma das traduções propostas.⁶ Ele menciona números de Gödel e usos comuns de palavras como “alfa” e “verde”, que teriam traduções alternativas, mas esses também são exemplos artificiais, e de traduções efetivamente empregadas em contextos de fala comuns. Os exemplos fornecidos por Quine motivam a tese e a tornam mais plausível, mas não dão a ela uma base empírica. Em “Das razões para a indeterminação da tradução”, sugeriu um argumento que pressiona “de cima”, baseado na conjectura da subdeterminação de teorias científicas por observações⁷, mas logo em seguida o abandonou, por ser incoerente com sua reformulação da tese da subdeterminação.⁸

Nesse mesmo artigo de 1970, Quine introduziu uma distinção – ausente em trabalhos anteriores – entre a indeterminação da tradução de *frases* e a indeterminação da tradução de *termos* (algo que mais tarde chamaria de

3 A esse respeito, ver Hylton, P. Translation, meaning, and self-knowledge. *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 91, n. 1, 1991, pp. 269-290.

4 Quine, W. V. *Word and object*, op. cit.

5 Idem. *Ontological relativity and other essays*. New York: Columbia University Press, 1969, p. 35 ss.

6 Ver Iida, T. Professor Quine on Japanese classifiers. *Annals of the Japan Association for Philosophy of Science*, 1996, p. 118.

7 Quine, W. V. On the reasons for indeterminacy of translation. *Journal of Philosophy*, vol. 67, n. 6, 1970, p. 179 ss.

8 Ver Severo, R.; Schüller, G. Quine's argument “from above”. *European Journal of Philosophy*, vol. 30, n. 2, 2022, pp. 601-607.

“inescrutabilidade da referência” e, por fim, “indeterminação da referência”⁹. As traduções de “gavagai” e dos classificadores japoneses foram propostas apenas como exemplos desta última tese e não da indeterminação da tradução de frases. Para a tese da indeterminação da referência, Quine já havia elaborado uma prova lógica, baseada nas “funções de substituição” (*proxy functions*)¹⁰. Dada essa prova, indícios provenientes de casos empíricos tornaram-se supérfluos. Ainda assim, pode-se perguntar por que nenhum foi oferecido. Se a tese é verdadeira, não deveríamos poder encontrar ao menos alguns? Ao que tudo indica, Quine os procurou e não os encontrou. Quanto à indeterminação da tradução de frases – mais tarde também chamada de “indeterminação holofrástica”, Quine não ofereceu nem prova nem indício empírico direto. Ele a considerava a tese “mais séria e controversa”¹¹, mas seu raciocínio permaneceu conjectural e abstrato, desprovido de indícios empíricos diretos:

*minha tese de indeterminação da tradução aplica-se, antes de mais nada, às frases concebidas de modo holofrástico, mas perdi a esperança de documentá-la [but this I despair of documenting]. A tradução radical é quase um milagre, e não será feita duas vezes para uma mesma língua. Mas, decerto, ao refletirmos sobre os limites dos dados possíveis para a tradução radical, não se deve duvidar da indeterminação.*¹²

Em escritos posteriores, Quine a descreve explicitamente como uma conjectura: “Diferentemente da indeterminação da referência, que tem uma prova simples e conclusiva com funções de substituições, a indeterminação da tradução sempre foi uma conjectura, porém uma conjectura plausível”.¹³ Nesses textos, ele recorre a ilustrações fornecidas por outros autores. Em um livro editado por Davidson e Hintikka, *Words and objections*, Quine endossou um exemplo de indeterminação holofrástica fornecido por Harman “contrastando

9 Quine, W. V. *Pursuit of truth*, op. cit., p. 50; ver Hylton, P. Quine. New York: Routledge, 2007, p. 197.

10 Quine, W. V. *Theories and things*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1981, pp. 19-22; ver Idem. *Pursuit of truth*, op. cit., p. 31.

11 Ibidem, p. 50.

12 Idem. Indeterminacy of translation again. *Journal of Philosophy*, vol. 84, n. 1, 1987, p. 9. (tradução nossa)

13 Idem. Quine's responses. In: Orenstein, A.; Kotakto, P. (eds.). *Knowledge, language and logic: questions for Quine*. Dordrecht: Springer, 2000, p. 409.

explicações de números na teoria dos conjuntos”, ao mesmo tempo em que reconheceu a sua “limitação”, a saber, que “as frases a respeito de números que tomam valores de verdade opostos em explicações diferentes são frases que não têm valores de verdade claros antes da explicação”.¹⁴ Na § 20 de *Pursuit of truth*, Quine ilustra a indeterminação holofrástica com dois exemplos, um de Levy¹⁵, outro de Massey¹⁶. O primeiro, diz Quine, é “artificial”.¹⁷ O segundo oferece traduções alternativas para qualquer frase dada usando um manual de tradução homofônico, que deixa tudo como está, e um manual dual que traduz todo termo geral ϕ em seu termo complementar, ou seja, “ $d(\phi)$ é verdadeiro (ou falso) de algo apenas se ϕ for falso (verdadeiro) desse mesmo objeto”, e faz ajustes compensatórios nos conectivos lógicos e quantificadores.¹⁸ Segundo Quine, o manual dual depende de se “conceber as frases oferecidas pelos nativos como negadas em vez de afirmadas – uma reversão gratuita da orientação convencional do tradutor”.¹⁹ Novamente, esse é um exemplo inventado e artificial, como os de Levy e Harman. Embora a literatura a respeito da tese da indeterminação da tradução seja bem volumosa e Quine a discuta em suas principais obras, não há outros exemplos ou ilustrações de indeterminação da tradução em suas obras publicadas — é possível que haja outros exemplos nos seus manuscritos inéditos, mas isso ainda não foi investigado por ninguém.

A ausência de indícios empíricos concretos da indeterminação da tradução levou ao menos alguns autores a descrevê-la como uma mera possibilidade lógica, não inferida de observações empíricas: “... permanece uma característica marcante da explicação de Quine o fato de que ele apenas argumenta pela possibilidade lógica abstrata da indeterminação da tradução. Jamais ofereceu exemplos sérios extraídos de pesquisas antropológicas ou

14 Idem. *Ontological relativity and other essays*, op. cit., p. 296.

15 Levy, E. Competing radical translations. *Boston Studies in Philosophy of Science*, vol. 8, 1971, pp. 590-605.

16 Massey, G. J. Indeterminacy, inscrutability, and ontological relativity. *American Philosophical Quarterly*, Monograph 12, 1978, pp. 43-55.

17 Quine, W. V. *Pursuit of truth*, op. cit., p. 51.

18 Massey, G. J., op. cit., p. 50.

19 Quine, W. V. *Pursuit of truth*, op. cit., p. 51.

linguísticas”.²⁰ Nesse mesmo sentido, às vezes o raciocínio de Quine é descrito como um experimento mental.²¹ O restante deste artigo responde a essas dúvidas apresentando exemplos de indeterminação da tradução extraídos de estudos etnográficos brasileiros de expressões ameríndias.

Antes de prosseguir, precisamos esclarecer o que poderia ser considerado um exemplo empírico e factual da indeterminação da tradução. Temos uma formulação inicial da tese no capítulo 2 de *Palavra e objeto*, citada acima, e uma reformulação da tese sem o uso da noção de equivalência em textos posteriores.²² A tese diz que efetivamente usa-se como critério de uma boa tradução a fluência em diálogos e negociações, e não a preservação do significado das expressões originais. Apenas depois de se ter uma tradução é que se pode atribuir algum significado à expressão original. Assim, não faz sentido dizer que uma boa tradução preserva um significado e o veicula em outra língua. Desse modo, em tese, traduções alternativas podem existir que permitem diálogos e negociações igualmente fluentes com os falantes nativos da língua traduzida. Tradutores rivais rejeitariam as traduções uns dos outros de ao menos algumas frases, mesmo se conseguissem obter uma fluência geral em diálogos e negociações com os nativos, usando os seus respectivos manuais. O que isso revela, segundo Quine, é que “o tradutor radical está fadado a impor tanto quanto descobre”.²³

Dado que a fluência em um diálogo admite graus e que diferentes manuais podem variar na fluência geral que suas respectivas traduções proporcionam em diferentes aspectos de uma língua, em diferentes contextos, podemos esperar que os manuais tidos em mente por Quine não possuiriam exatamente o mesmo grau de fluência em todos os contextos, mas, na melhor das hipóteses, um grau de fluência geral aproximadamente igual, mesmo ao fornecerem traduções divergentes para algumas frases específicas. Além disso, dado que diferentes tradutores podem impor à língua traduzida diferentes aspectos das suas próprias disposições de fala preexistentes, podemos esperar que tradutores com teorias divergentes do mundo tenham maior probabilidade de criar manuais de tradução rivais e incompatíveis no sentido especificado por Quine.

20 Collin, F.; Guldman, F. *Meaning, use, and truth: introducing the philosophy of language*. Hampshire, UK: Ashgate, 2005, p. 255.

21 Stuart *et al.* (2018, p. 1); para contraponto, ver Verhaegh, S. Gavagai! The evolution of Quine's indeterminacy theses. *Journal for the History of Analytical Philosophy*. No prelo.

22 Quine, W. V. *Pursuit of truth*, op. cit., p. 48.

23 *Ibidem*, p. 49.

Indícios de traduções rivais que atendem aos critérios de Quine para a indeterminação podem ser encontrados sem muita dificuldade na etnografia contemporânea. Em *Palavra e objeto*²⁴, Quine menciona obras de Lévy-Bruhl e Malinowski, mas não cita nenhum caso factual de tradução. Em vez disso, discute como a imputação de “pré-logicalidade” aos falantes de uma língua estrangeira depende de como sua língua é traduzida. Isso sugere a indeterminação da tradução, mas não chega a ser um indício baseado em casos observados. Na literatura etnográfica mais recente, traduções alternativas de porções significativas de línguas estrangeiras não são difíceis de encontrar, talvez porque muito mais trabalho tenha sido feito nesse campo nas últimas décadas. E é interessante notar que os próprios etnógrafos estão bastante cientes da indeterminação, embora não usem essa palavra para descrever o fenômeno. Aqui estão quatro exemplos:

Diversos estudos de populações ameríndias, especialmente as da região amazônica, têm sistematicamente afirmado que a cosmologia desses povos é perspectivista ou tem uma “qualidade perspectiva”.²⁵ Os ameríndios dizem que o tipo de coisa que algo é — a espécie natural a que pertence — varia conforme quem a percebe. Nós, humanos, nos vemos como humanos, vemos onças como onças, peixes como peixes, macacos como macacos, e assim por diante. No entanto, segundo os ameríndios, as onças também se veem como humanos, e quando olham para nós, veem animais não humanos e que podem ser caçados, como queixadas ou macacos. O mesmo vale para outros animais e também para espíritos. A perspectiva corporal a partir da qual algo é visto determina o tipo de coisa que ela é. O que para nós é sangue, por exemplo, é uma bebida embriagante (cauim, por exemplo) da perspectiva

24 Idem. *Word and object*, op. cit., pp. 58-59 n.; ver também p. 129 n.

25 Ver, por exemplo, Århem, K. Ecosofia makuna. In: Correa, F. (ed.). *La selva humanizada: ecología alternativa en el trópico húmedo colombiano*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, 1993, pp. 109-126; Viveiros de Castro, E. Cosmological deixis and Amerindian perspectivism. *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N. S.), vol. 4, 1998, pp. 469-488; Idem. Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, vol. 2, n. 1, 2004, pp. 3-22; Idem. *The relative native: essays on indigenous conceptual worlds*. Chicago: HAU Books, 2016; Lima, T. S. The two and its many: reflections on perspectivism in a Tupi cosmology. *Ethnos*, vol. 64, n. 1, 1999, pp. 107-131; Idem. *Um peixe olhou para mim: o povo Yudjá e a perspectiva*. São Paulo: UNESP, 2005; Vilaça, A. Chronically unstable bodies: reflections on Amazonian corporalities. *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N. S.), vol. 11, 2005, pp. 445-464; Idem. Conversion, predation and perspective. In: Vilaça, A.; Wright, R. M. (eds.). *Native Christians: modes and effects of Christianity among indigenous peoples of the Americas*. Surrey, UK: Ashgate, 2009, pp. 147-166; Idem. The devil and the hidden life of numbers: translations and transformations in Amazonia. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, vol. 8, ns. 1/2, 2018, pp. 6-19.

de uma onça. Larvas são peixe frito da perspectiva de um urubu. Em outras palavras, a espécie natural a que uma entidade pertence não é determinada por suas características intrínsecas (físicas ou biológicas). Em vez disso, ela é relativa à perspectiva corporal de quem a vê.

Isso coloca grandes desafios para a tradução das línguas ameríndias. Tânia Lima²⁶, por exemplo, relata que os jurunas, quando descrevem algo, seguidamente adicionam uma partícula nas frases que proferem, que pode ser traduzida como “para mim”: “isto é bonito para mim”, “está chovendo para mim”, “é uma onça para mim” etc. Eles dizem que é assim que as coisas são: o mundo não é o mesmo para todos os observadores. Não se trata de uma variação nas crenças a respeito do mundo, mas de uma variação na natureza das coisas observadas, no mundo mesmo. Segundo Lima, alguns dos jurunas, ao falar português com ela, traduziam frases como “Amaña ube wi” em algo como: “Está chovendo para mim”. No entanto, ela diz que essas declarações “nunca deixaram de soar estranhas”²⁷, e que ela as interpretava como querendo dizer “Está chovendo onde eu estou”, ou algo desse tipo. Ela também afirma que as duas traduções (a dela e a dos jurunas) não são intercambiáveis:

*Não presumo que todas as categorias gramaticais desempenhem o mesmo papel em uma cultura, nem acredito que haja sequer uma possibilidade remota de que um de nós pudesse se colocar na pele de um juruna para apreender o sentido que a vida humana assumiria em uma situação na qual, para nós, de repente, se tornasse aceitável, ou ao menos perfeitamente válido, dizer: está chovendo para mim.*²⁸

Ela formula essas observações em termos epistemológicos, sugerindo que há um significado ali que ela não pode acessar. Quine diria que não há nada ali para ser acessado, que o que queremos dizer é completamente dado pelo modo como usamos as palavras. Ainda assim, a tradução dela e a dos jurunas para as frases em questão não são intercambiáveis, no contexto da língua portuguesa. Ela também relata que esse é um fenômeno amplo que afeta a tradução da língua juruna em geral. Assim, o manual de tradução juruna-português que ela e outros etnógrafos usam não é o mesmo que o usado

26 Lima, T. S. The two and its many, op. cit.

27 Ibidem, p. 116.

28 Ibidem, pp. 116-117.

pelos próprios jurunas, e as frases traduzidas de acordo com um manual não podem ser usadas alternadamente, de frase a outra, sem gerar sequências incoerentes no texto ou discurso traduzido. É exatamente assim que Quine descreve a indeterminação da tradução em *Pursuit of truth*.²⁹ Portanto, temos aqui um exemplo factual da tese da indeterminação da tradução.

Aparecida Vilaça relata que os wari', do sudoeste amazônico, não têm uma palavra para amor. Em vez disso, usam um verbo que ela própria traduz por “não desgostar” (*om ka nok wa*, em que *om* é “não” e *ka nok wa* é “desgostar”). O amor, ela sustenta, é concebido pelos wari' como “a supressão da indiferença e da raiva”.³⁰ Isso está ligado ao modo como concebem parentesco e consanguinidade. No entanto, os sentimentos humanos, afetos e comportamentos que descrevemos em português com a palavra “amor” decerto não deixam de estar presentes entre os wari'. Temos, então, uma dificuldade na tradução da expressão “*om ka nok wa*”. Vilaça a traduz por “não desgostar” e explica por que isso não significa o que entendemos por amor:

*Embora, de certa forma, não desgostar seja o mesmo que amar, o termo wari' explicita que o ponto de partida das relações é a inimizade, ela mesma ligada ao desgosto. O amor é, portanto, algo a ser construído por meio da agência humana. O mundo primordial é composto por outros, dos quais apenas atos de parentesco podem extrair de sua condição de alteridade. Parentes são fabricados a partir de outros... Isso constitui uma diferença importante entre os mundos cristão e wari'.*³¹

No entanto, isso não impede que se traduza *om ka nok wa* por amor. De fato, como a própria autora relata que essa prática é comum entre os wari' que falam português:

Um episódio que presenciei em primeira mão, durante a visita de Paletó e Abrão à minha cidade natal em dezembro de 2012, parece ilustrar perfeitamente essa ideia. Um artista do Rio de Janeiro nos ofereceu um coração vermelho esculpido em madeira, e sugeri a Abrão que ele o desse à esposa como lembrança de sua visita ao Rio. No dia seguinte, ele veio me mostrar

29 Quine, W. V. *Pursuit of truth*, op. cit., p. 48.

30 Vilaça, A. *The devil and the hidden life of numbers*, op. cit., p. 115.

31 *Ibidem*, p. 15.

que havia escrito, com uma caneta, no meio do coração, a seguinte frase: Om ca' noc ca'main xim' Tem Xao' ("Eu não desgosto de você nem um pouco, Tem Xao'"). Essa foi a tradução de Abrão para a expressão "Eu te amo" escrita em corações que ele viu retratados em revistas.³²

Portanto, também neste caso, temos dois manuais de tradução wari'-português que permitem fluência aproximadamente igual em diálogos com os falantes nativos do wari' e do português, mas produzem traduções incompatíveis para ao menos algumas frases. Um desses manuais é o da etnógrafa, que traduz *om ca' nok wa* como "não desgostar". O outro manual é o usado pelos wari' e também (segundo o relato de Vilaça) por missionários cristãos americanos que têm pregado naquela região há mais de trinta anos, e que traduzem *om ca' nok wa* como "amar". Os dois manuais são incompatíveis no sentido indicado por Quine: "Jesus não desgosta de você" soaria estranho aos ouvidos de um cristão, para dizer o mínimo. "Não desgostar" não é intercambiável com "amar" em contextos comuns da língua portuguesa. Se eu disser "Eu te amo" à minha namorada e escutar, em resposta, "Eu também não desgosto de ti", provavelmente concluiria que meus sentimentos não são correspondidos. Assim, os dois manuais não podem ser usados "alternadamente, uma frase a outra, sem resultar em sequências incoerentes".³³ Portanto, novamente, temos aqui um exemplo factual de indeterminação da tradução, segundo os critérios de Quine.

Viveiros de Castro tem muitos estudos publicados a respeito do perspectivismo ameríndio³⁴ e chama a atenção para a natureza relacional e indexical dos predicados usados nas línguas faladas por esses povos. A tradução de frases contendo esses predicados é indeterminada, ou, como ele diz, equívoca. Um exemplo é o conjunto de palavras comumente traduzidas como *ser humano*. Segundo Viveiros de Castro, os ameríndios não concebem os seres humanos como uma espécie natural do mesmo modo como nós, ou seja, como uma espécie definida por predicados biológicos e psicológicos intrínsecos. Em vez disso, usam palavras que funcionam como pronomes, ou

32 Idem. *Praying and preying: Christianity in indigenous Amazonia*. Oakland: University of California Press, 2016, pp. 115-116.

33 Quine, W. V. *Pursuit of truth*, op. cit., p. 48.

34 Viveiros de Castro, E. *Cosmological deixis and Amerindian perspectivism*, op. cit.; Idem. *Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation*, op. cit.; Idem. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2002; Idem, *Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena*, *O Que Nos Faz Pensar*, vol. 18, no. 14, pp. 225-254; Idem. *Cannibal metaphysics*. Minneapolis: Univocal Publishing, 2014; Idem. *The relative native*, op. cit.

dêíticos, como a palavra “nós”: palavras cujas referências variam conforme seus contextos de uso. Os wari’ referem-se a si mesmos como wari’, os juruna referem-se a si mesmos como juruna, idem para os araweté e outros grupos ameríndios. No entanto, não usam essas palavras como nomes próprios de suas tribos específicas, mas como indicadores de pessoalidade. Membros de outros grupos (incluindo os brancos), bem como animais e espíritos, quando falam entre si, também se referem a si mesmos como pessoas e usam aquelas mesmas palavras. Ou seja, segundo os araweté, as onças, as queixadas e outros bichos, quando conversam entre si, também se autodesignam “araweté”. Portanto, palavras como essa não denotam um tipo natural como nós, herdeiros do modo de pensar ocidental, o entendemos. Não designam um tipo definido por características físicas, biológicas e psicológicas intrínsecas. Em vez disso, funcionam como o pronome “nós”: “usadas por humanos, elas denotam seres humanos; mas usadas por queixadas, bugios ou capivaras, elas se referem a queixadas, bugios e capivaras”³⁵. Ainda assim, como o próprio Viveiros de Castro salienta, essas palavras são “geralmente traduzidas como ‘ser humano’”³⁶. Sua análise detalhada de como os ameríndios usam esses termos pode ser entendida como um conjunto de manuais de tradução alternativos, um para cada língua ameríndia. Na tradução usual, nossa noção de ser humano como um tipo biológico natural é projetada sobre nativos. Nas traduções de Viveiros de Castro e outros etnógrafos, palavras como “wari’”, “juruna” e “araweté” significam “nós”, quando usadas por falantes nativos desses respectivos grupos. Para os falantes nativos do português, por outro lado, essas palavras nomeiam grupos ameríndios específicos. Os dois manuais não podem ser usados alternadamente, de uma frase a outra, sem resultar em sequências incoerentes de frases. Mas os manuais rivais produzem uma fluência aproximadamente igual em diálogos entre falantes nativos do português e das línguas ameríndias. Assim, mais uma vez, este é um caso concreto de indeterminação da tradução.

A compreensão ameríndia de uma tradução é bem diferente da nossa. Nós a entendemos como uma operação linguística cuja meta é encontrar palavras e frases que sirvam a propósitos semelhantes nas línguas traduzidas. Para ameríndios, trata-se de descobrir como o mundo é a partir da perspectiva corporal do falante. Eles pensam que há apenas uma língua, que todos falam, mas que o mundo em que se vive varia de acordo com o tipo de corpo

35 Idem. *Cosmological deixis and Amerindian perspectivism*, op. cit., p. 477.

36 Ibidem, p. 476.

que se tem. Da humana (a nossa), cauim significa cauim. O mesmo vale para uma onça, pois ela também se vê como um humano. Mas aquilo que da nossa perspectiva é sangue, é cauim da perspectiva da onça. Traduzir é encontrar o mundo que se expressa por meio do corpo de outro falante. Isso vale não apenas para a tradução, tipicamente feita por pajés, daquilo que dizem outras espécies (onças, bugios, queixadas etc.), mas também para a tradução do que dizem, por exemplo, os brancos que falam portugueses. Também nesse caso trata-se, para os ameríndios, de tentar descobrir como é o mundo dos brancos. Vilaça comenta que

*o conceito wari' de tradução, como a possibilidade de comunicação entre diferentes tipos de pessoas, envolve, portanto, a passagem de um coletivo de humanos para outro, e ocorre por meio de uma transformação corporal possibilitada por novos alimentos, a proximidade com outros corpos e as novas relações de socialidade como um todo. Assim, a pessoa começa a habitar outro mundo, cuja consequência automática é a capacidade de comunicação verbal com essas outras pessoas.*³⁷

Portanto, para os ameríndios, a indeterminação da tradução não é uma tese controversa. Há tantas traduções para uma frase qualquer quantas forem as perspectivas corporais dos tradutores: se há um manual de tradução, há muitos outros – um para cada tradutor com um corpo específico. Esses manuais de tradução alternativos satisfazem exatamente os critérios de Quine para a indeterminação. Segundo Viveiros de Castro, do ponto de vista ameríndio, “a tradução torna-se uma operação de diferenciação — uma produção de diferença — que conecta os dois discursos na medida exata em que eles não estão dizendo a mesma coisa, na medida em que apontam para exterioridades discordantes além dos homônimos equívocos entre eles”.³⁸ Assim, os manuais de tradução usados pelos ameríndios são múltiplos e relativos à perspectiva corporal da pessoa que traduz, que mudam ao longo do tempo. Para eles, não se trata de capturar ou acessar o significado mental e abstrato do que o outro diz. Em vez disso, trata-se de descobrir como o mundo é a partir da sua perspectiva. Então, se começarmos com algumas frases em português e as traduzirmos para uma língua ameríndia por dois falantes nativos, as traduções

37 Vilaça, A. *Praying and preying*, op. cit., pp. 59-60.

38 Viveiros de Castro, E. *Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation*, op. cit., p. 20.

podem ser bem diferentes. E se traduzirmos essas mesmas frases de volta ao português, frequentemente acabaremos com sequências incoerentes, o que é exatamente o que Quine prevê para os casos de indeterminação da tradução.

Muitos outros exemplos poderiam ser adicionados a esses. Vilaça³⁹, Rafael⁴⁰ e Durston⁴¹, para indicar apenas alguns, discutem traduções da Bíblia para línguas indígenas por missionários cristãos na Amazônia, nas Filipinas e no Peru. Os manuais usados em cada caso variaram ao longo do tempo e foram sujeitos a críticas por etnógrafos, que, por sua vez, criaram manuais de tradução próprios. E, novamente, não é evidente que a fluência em diálogos seja melhor em um caso ou noutro, embora os manuais sejam incompatíveis no sentido indicado por Quine. Isso mostra que traduções de línguas faladas por pessoas de culturas radicalmente diferentes e cujo vocabulário teórico é mais divergente têm maior probabilidade de exibir indeterminação nas traduções, como seria de se esperar, dada a descrição (abstrata e teórica) feita por Quine da tese da indeterminação da tradução.

Em conjunto, esses casos oferecem indícios empíricos bastante sólidos para a tese de Quine da indeterminação da tradução e, assim, podem ser vistos como complementares ao seu raciocínio mais teórico e abstrato. Podemos, portanto, concluir que a indeterminação da tradução não é uma mera possibilidade lógica, nem é apenas inferida de experimentos mentais ou de uma descrição idealizada do uso da linguagem. Desde o início, Quine parece ter buscado esses indícios empíricos, uma vez que recorreu (e citou) os trabalhos de etnógrafos como Lévy-Bruhl e Malinowski, e de linguistas como Kenneth Pike. Mas, na ausência de casos reais de tradução, que eram difíceis de encontrar em sua época, Quine parece ter recuado e começado a chamar a tese de uma “conjectura”. Hoje, porém, os estudos etnográficos e as traduções são mais abundantes, e os indícios empíricos e indutivos da verdade da tese da indeterminação da tradução não são difíceis de encontrar. Mas, nesse caso, ela não é uma mera conjectura, mas uma tese empiricamente confirmada.

39 Vilaça, A. *Praying and preying*, op. cit.

40 Rafael, V. *Contracting colonialism: translation and Christian conversion in Tagalog society under early Spanish rule*. Durham: Duke University Press, 1992.

41 Durston, A. *Pastoral Quechua: the history of Christian translation in colonial Peru, 1550-1650*. Indiana: Notre Dame University Press, 2007.

Referências

- ÂRHEM, K. Ecosofia makuna. In: CORREA, F. (ed.). *La selva humanizada: ecologia alternativa en el trópico húmedo colombiano*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, 1993. p. 109-126.
- COLLIN, F.; GULDMAN, F. *Meaning, use, and truth: introducing the philosophy of language*. Hampshire: Ashgate, 2005.
- DAVIDSON, D.; HINTIKKA, J. (ed.). *Words and objections*. Dordrecht: Reidel, 1969.
- DURSTON, A. *Pastoral Quechua: the history of Christian translation in colonial Peru, 1550-1650*. Indiana: Notre Dame University Press, 2007.
- GRÜNBAUM, A. *Philosophical problems of space and time*. New York: A. Knopf, 1963.
- HYLTON, P. Translation, meaning, and self-knowledge. *Proceedings of the Aristotelian Society*, v.91, n.1, p. 269-290, 1991.
- HYLTON, P. *Quine*. New York: Routledge, 2007.
- IIDA, T. Professor Quine on Japanese classifiers. *Annals of the Japan Association for Philosophy of Science*, p. 111-118, 1996.
- LAUGIER, S. Quine, entre Lévy-Bruhl et Malinoski. *Philosophia Scientiae*, v.6, n.2, p. 31-60, 2002.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Race and history*. Paris: UNESCO, 1952.
- LEVY, E. Competing radical translations. *Boston Studies in Philosophy of Science*, v.8, p. 590-605, 1971.
- LIMA, T. S. The two and its many: reflections on perspectivism in a Tupi cosmology. *Ethnos*, v.64, n.1, p. 107-131, 1999.
- LIMA, T. S. *Um peixe olhou para mim: o povo Yudjá e a perspectiva*. São Paulo: UNESP, 2005.
- MARSHALL, B. (ed.). The 1986 Stanford conversation between Quine, Davidson, Dreben, and Føllesdal. *Journal for the History of Analytic Philosophy*. No prelo.
- MASSEY, G. J. Indeterminacy, inscrutability, and ontological relativity. *American Philosophical Quarterly*, Monograph 12, p. 43-55, 1978.
- POINCARÉ, H. *Science and hypothesis*. New York: Walter Scott, 1905.
- QUINE, W. V. *Word and object*. Cambridge: MIT Press, 1960.
- QUINE, W. V. *Ontological relativity and other essays*. New York: Columbia University Press, 1969.
- QUINE, W. V. On the reasons for indeterminacy of translation. *Journal of Philosophy*, v.67, n.6, p. 178-183, 1970.
- QUINE, W. V. *Theories and things*. Cambridge: Harvard University Press, 1981.
- QUINE, W. V. Indeterminacy of translation again. *Journal of Philosophy*, v.84, n.1, p. 5-10, 1987.
- QUINE, W. V. *Pursuit of truth*. ed. rev. Cambridge: Harvard University Press, 1992.

QUINE, W. V. Quine's responses. In: ORENSTEIN, A.; KOTAKTO, P. (ed.). *Knowledge, language and logic: questions for Quine*. Dordrecht: Springer, 2000. p. 407-430.

RAFAEL, V. *Contracting colonialism: translation and Christian conversion in Tagalog society under early Spanish rule*. Durham: Duke University Press, 1992.

SEVERO, R.; SCHÜLER, G. Quine's argument „from above“. *European Journal of Philosophy*, v.30, n.2, p. 601-607, 2022.

STUART, M. T.; FEHIGE, Y.; BROWN, J. R. Thought experiments: state of the art. In: STUART, M. T.; FEHIGE, Y.; BROWN, J. R. (ed.). *The Routledge Companion to Thought Experiments*. New York: Routledge, 2018. p. 1–28.

VERHAEGH, S. Gavagai! The evolution of Quine's indeterminacy theses. *Journal for the History of Analytical Philosophy*. No prelo.

VILAÇA, A. Chronically unstable bodies: reflections on Amazonian corporalities. *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N. S.), v.11, p. 445-464, 2005.

VILAÇA, A. Conversion, predation and perspective. In: _____; WRIGHT, R. M. (ed.). *Native Christians: modes and effects of Christianity among indigenous peoples of the Americas*. Surrey: Ashgate, 2009. p. 147-166.

VILAÇA, A. *Praying and preying: Christianity in indigenous Amazonia*. Oakland: University of California Press, 2016.

VILAÇA, A. The devil and the hidden life of numbers: translations and transformations in Amazonia. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, v. 8, n. 1/2, p. 6-19, 2018.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Cosmological deixis and Amerindian perspectivism. *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N. S.), v. 4, p. 469-488, 1998.

VIVEIROS DE CASTRO, E. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. *O Que Nos Faz Pensar*, vol. 14, no. 18, pp. 225-254.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, v. 2, n. 1, p. 3-22, 2004.

VIVEIROS DE CASTRO, E. *Metafísicas canibais*. São Paulo: UBU, 2018.

VIVEIROS DE CASTRO, E. *The relative native: essays on indigenous conceptual worlds*. Chicago: HAU Books, 2016.