



**A Etnografia enquanto tradução:
diálogos entre Bronislaw Malinowski e Walter Benjamin**

Dirceu Ribeiro Nogueira da Gama¹

Resumo

O presente estudo visa propor uma reflexão sobre o trabalho de campo etnográfico, segundo os pressupostos estabelecidos pelo antropólogo Bronislaw Malinowski (1884-1942) para ele na clássica obra *Os argonautas do Pacífico ocidental*, tomando-o como um exercício de re-escritura das verdades expressas no âmbito lingüístico da cultura nativa no idioma original em que o etnólogo foi efetivamente formado. Para isso, procuramos fundamentá-lo teoricamente no conceito de tradução, conforme concebido pelo filósofo Walter Benjamin nos ensaios *A tarefa do tradutor* e *Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem humana*.

Palavras-Chaves

Etnografia; Tradução; Malinowski; Walter Benjamin.

Introdução²

Na apresentação da segunda edição brasileira da obra *Os argonautas do Pacífico ocidental*, Durhan (1978) nos diz que a prática sistemática da observação participante deve ser entendida como a grande contribuição trazida por Bronislaw Malinowski (1884-1942) à teoria do trabalho de campo em antropologia. Ao longo do capítulo introdutório do referido texto, cuja publicação inicial data de 1922, os princípios e fundamentos dessa técnica são minuciosamente relatados pelo autor, ao mesmo tempo em que críticas incisivas também acabam indiretamente acontecendo no que concerne ao modo com que os antropólogos da segunda metade do século XIX e primeiras décadas do século XX costumavam coletar os dados empíricos para suas pesquisas.

Geralmente, estes antropólogos obtinham tais informações através de inquéritos realizados com alguns poucos informantes bilingües ou então via questionários aplicados por tradutores. A averiguação *in loco* dos comportamentos nativos ainda mostrava-se breve e superficial em relação ao peso que essas fontes de natureza secundária exerciam; assim, por mais que essas últimas permitissem um acúmulo significativo de informações etnológicas sobre o cotidiano dos ditos povos não civilizados, uma lacuna ainda permanecia em aberto no tocante aos fatos corriqueiros da vida social incapazes de serem acessados por outros caminhos que não o da observação direta da realidade. Além disso, um outro ponto severamente questionado por Malinowski dizia respeito aos critérios de elaboração dos inquéritos e questionários, na medida em que partiam de ordenamentos categoriais alheios à

¹ Doutor em Filosofia. Professor de Antropologia do Movimento Humano do Instituto de Ciências Sociais, Educação e Zootecnia da Universidade Federal do Amazonas - Brasil.

² A composição desse trabalho é dedicada à turma 2008/2 do curso de graduação em Serviço Social do Instituto de Ciências Sociais, Educação e Zootecnia da Universidade Federal do Amazonas. Boa parte das reflexões nele expostas nasceram de debates suscitados em aulas com os alunos integrantes dela.

lógica do universo cultural não civilizado. Nesse sentido, era de se esperar que o próprio material etnográfico acabasse sofrendo distorções na sua composição, levando ao inegável comprometimento das verdades que procurava comunicar.

Para escapar à essas armadilhas, Malinowski adotou uma solução radical: como é sabido, decidiu passar a viver permanentemente nas aldeias que desejava investigar, afastando-se do convívio com outros homens civilizados. Na sua perspectiva, apenas de tal forma conseguiria penetrar a fundo nas tessituras da língua nativa, quesito esse seminal para passar a compreender o que estava sendo dito pelos autóctones como igualmente participar das conversas e acontecimentos da vida da aldeia.

Ora, podemos afirmar que a proposta metodológica de Malinowski arraiga-se na tese de que é fundamental para o pesquisador em etnologia deixar-se aculturar pelos costumes, hábitos, normas e crenças nativas. A respeito dessa proposta, Durham (1978) complementa:

É importante ressaltar que o fundamento dessa (...) aculturação do observador (...) consiste na assimilação das categorias inconscientes que ordenam o universo cultural investigado. Através desse processo, que é análogo ao do aprendizado de uma língua estranha e, como este, também em parte inconsciente, o observador apreende um “totalidade integrada” de significados que é anterior ao processo sistemático da coleta e ordenação das informações etnográficas. Isto é, a apreensão inconsciente da totalidade precede e permite o procedimento analítico consciente da investigação da realidade cultural. (...) Dessa maneira, a totalidade e a integração da cultura (...) transformam-se agora numa realidade que é atingida intuitivamente pelo investigador por meio de sua vivência da situação de pesquisa (Durham, 1978, p. 14).

Pelas palavras da autora, percebemos que uma descrição etnográfica assemelha-se a um processo de tradução, pois requer do antropólogo a decodificação e posterior reconstrução nos limites de seu universo lingüístico dos valores e representações simbólicas da vida nativa. Ou seja, a etnografia realoca as verdades da língua da vida nativa, com toda a dimensão metafísica que lhe é peculiar, em um outra tipologia semântica que lhe é alheia e cujo domínio formal ela não tem. O antropólogo insurge como o mediador desse acontecimento.

Todavia, uma tradução não restringe-se à mera busca de vocábulos equivalentes que, num idioma, exprimem aquilo que está sendo dito em outro. O próprio Malinowski (1978) nos alerta sobre isso quando explicita os três caminhos que, na sua perspectiva, permitem alcançar os objetivos de uma pesquisa etnográfica: justamente o terceiro deles, denominado *corpus inscriptiones* – toda uma vasta coleção de asserções, narrativas, palavras e fórmulas mágicas típicas – envolve termos que não têm nenhuma sinonímia na língua do observador de campo, mas que nem por isso podem prescindir de serem registrados.³ No esteio de tal advertência, é mister que, para dar conta de tal tarefa, cabe a ele saber transitar naquilo que Gilson (1997) chama de “fio da navalha” da linguagem, pois ao mesmo tempo em que precisa conhecer a fundo os recursos sintáticos e estilísticos do idioma que fala a fim de criar orações que permitam-lhe comunicar as mensagens ao leitor, também deve policiar o uso da imaginação, à vista de não fantasiar seu discurso em demasia e, com isso, comprometer o teor mínimo de verossimilhança científica que precisa ter.

³ Os outros dois são: 1) a descrição da organização da tribo e a respectiva documentação estatística concreta de seus objetos culturais; 2) a catalogação de fatos imponderáveis do cotidiano e dos comportamentos a eles ligados.

Em suma, nota-se que, consoante as colocações de Malinowski (1978), a produção de textos etnográficos envolve um quadro de tensão. Afinal de contas, de um lado, ela pressupõe a conversão de um domínio discursivo em outro, malgrado a reconhecida falta de compatibilidade vocabular entre muitos de seus significantes. Para que essa adversidade seja superada, é mister o emprego de alguma dose de criatividade lingüística. Mas, do outro, o recurso à imaginação demanda certo controle, pois, caso em contrário, o texto etnográfico incorre no risco de ter sua cientificidade posta em dúvida.

Logo, como investigar tal problemática? Que sorte de questões ela carrega consigo? Onde encontrar subsídios teóricos que possibilitem melhor dilapidá-la? Face à pertinência dessas perguntas, o objetivo do presente trabalho consiste no delineamento de uma reflexão sobre as virtuais relações entre etnografia e tradução. Para fundamentá-la, recorreremos aos artigos *A tarefa do tradutor* e *Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem humana*, ambos escritos pelo filósofo, crítico e ensaísta Walter Benjamin. No primeiro deles, o autor desenvolve uma singular interpretação do conceito de tradução; no segundo, as propriedades metafísicas da linguagem sofrem minuciosa análise a partir de um olhar alegórico. Após expormos as principais informações contidas em cada um, veremos como elas ajudam a repensar a prática etnográfica segundo as perspectivas que abrem para, finalmente, tecermos nossas considerações finais.

Walter Benjamin e a tarefa do Tradutor

Do que consiste uma tradução? O que nela é realmente indispensável? Como efetivá-la, e a partir de quais pressupostos? Muito embora não declare, essas interrogações norteiam a abertura do ensaio *A tarefa do tradutor*, onde Walter Benjamin (2008) dedica-se a refletir sobre esta prática humana que, no seu entendimento, possui enorme densidade metafísica.

Benjamin inaugura a discussão apresentando a tese de que traduzir remete, acima de tudo, a uma forma; por conseguinte, concebê-la por esse cânone requer o regresso até a situação originária da “traduzibilidade” de qualquer coisa em linguagens. Mas, com isso, vem a questão sobre até que ponto a natureza de algo, especialmente uma obra humana, permite uma tradução ou até mesmo exige e reclama-a. Isto posto, delinear os caminhos que levem até o encontro de respostas insurge como um imperativo.

Tomando como exemplo a literatura, o filósofo assevera: se determinadas idéias literárias admitem tradução, é porque a sua própria essência admite isso. Entretanto, tal admissão presume uma abertura para exteriorizações que ultrapassam os arranjos iniciais responsáveis pelo engendramento do original.

Do mesmo modo que as exteriorizações vitais se mantêm intimamente relacionadas com os seres viventes, sem todavia os afetar, a tradução nasce também do original, procedendo não tanto da vida como antes da “sobrevivência” da obra. Isto porque a tradução é posterior ao original, e (...) indica, no caso das obras importantes, a fase em que se prolonga e continua a vida destas (Benjamin, 2008, p. 27).

A tradução condiz então com um tipo de procedimento que tanto ratifica a vitalidade como assegura a continuidade de uma obra. Nota-se assim que traduzir situa-se muito além da mera re-apresentação mecânica desta em um outro código lingüístico por meio do estabelecimento de equivalências entre significantes. “Ao contrário (...), a vida da obra original chega até as traduções constantemente renovada

e com um desenvolvimento cada vez mais amplo e recente.” (Ibid. p. 28). Depreende-se daí que sempre que tal atividade acontece, um novo momento na história do original acaba sendo inaugurado, o que fá-la uma agente fundador de rupturas. Em outros termos, gerando novidades à medida que é efetivada, a tradução equipara-se a um processo desencadeador de vida, insiste Benjamin. Por causa dessa elevada atribuição, continua o autor, ela igualmente há que revestir-se de uma não menos elevada finalidade.

O discernimento dessa finalidade mais profunda da tradução demanda que sejam colocados de lado os aspectos da vida onde transcorrem as contingências e motivações particulares. Para Benjamin, assim como os singelos acontecimentos do campo fenomênico tão só dizem respeito ao que a vida significa, idem em se tratando da tradução. Na verdade, o que o filósofo quer dizer é que uma fidedigna tradução exprime, à medida que acontece, o elemento íntimo comum a todas as línguas. Mas que elemento é essa? Na acepção do filósofo, as línguas humanas convergem quanto ao fato de não conseguirem chegar até a essência primeva das coisas, podendo apenas, quando muito, fazerem-lhe breves alusões. Estas últimas, por seu turno, requerem do tradutor um intenso trabalho sobre os símbolos, sinais e figuras de retórica ao seu dispor. Apenas dobrando e desdobrando a potência da língua sobre ela mesma, tarefa essa nada óbvia e muito menos fácil, que o tradutor dá conta de tangenciar algum infinitésimo do absoluto, o qual, tão logo vislumbrado, oculta-se novamente.

Eis aí o núcleo comum a todas as línguas, segue Benjamin. Percebe-se que a tarefa do tradutor vai muito além da obrigação de achar, no seu idioma, sinônimos para vocábulos ou locuções alheias a ele.

Em boa verdade, este parentesco e esta afinidade das línguas atestam-se de modo mais (...) preciso que qualquer semelhança superficial e indefinida que exista em dois poemas. Para se apreender devidamente a verdadeira relação entre o original e a tradução, cumpre empregar um critério cuja finalidade é (...) análoga àqueles processos e decursos do pensamento em que a crítica do conhecimento mostra a nulidade de uma (...) cópia ou reprodução do real. (...) Será então demonstrado que nenhum dado do conhecimento pode ser ou ter pretensões a ser objetivo quando se contenta em reproduzir o real, e do mesmo modo (...) nenhuma tradução será viável se aspirar (...) a ser uma reprodução parecida ou semelhante ao original. (Benjamin, 2008, p. 30).

Conceber a tradução como simples transposição de um vernáculo em outro é um equívoco porque as palavras são produções históricas, modificáveis conforme o estado das tecnologias vigentes e das condições materiais que lhes sustentam. As palavras sofrem metamorfoses incessantes, sendo ora sepultadas, ora revividas em função do espírito do tempo. “Aquilo que em vida de um autor poderia ser uma tendência (...) de sua linguagem (...) pode mais tarde desaparecer (...) enquanto novas tendências de natureza imanente surgirão muito possivelmente (...). O que dantes era novo pode mais tarde parecer obsoleto, e o que era corrente pode soar arcaico.” (Ibid. p. 30).

Deparamo-nos então com o desafio a ser suplantado por quem almeja fazer uma tradução, o qual aparece sintetizado no seguinte parecer: “Sim, (...) as traduções estão longe de constituírem equações estéreis entre duas línguas diferentes, porque, em todas as suas formas e partindo do amadurecimento (...) da palavra (...) que lhe serve de base, lhes cabe muito particularmente notar a dor e vida da sua própria língua.” (Ibid. p. 31). Percebe-se que a língua, na tripla circunstância de elemento de sustentação, matéria prima, e objetivo final do trabalho do tradutor, não é estéril; pelo contrário, ela comporta-se como uma totalidade dinâmica, parametrizada por

movimentos de autodestruição interna cuja efetividade, por sua vez, também alavanca a sua recriação. Isto quer dizer que faz parte da vida da língua negar-se, e negando-se ela renova o seu raio de ação. Como consequência, as possibilidades do que ela consegue designar transmutam-se no fluxo da história.

Quanto ao tradutor, cabe a ele adentrar esse complexo domínio e abraçá-lo, pois disso depende o encontro dos subsídios lingüísticos que lhe permitirão reescrever o texto original antes que ele se desintegre no curso do próprio movimento da língua. Pois é disto que trata a tradução, para Benjamin: ela é uma legítima reescrita do original, alocada numa conjuntura mais ampla de recuperação do que pode estar destinado a esvanecer no dinamismo intrínseco da língua. Todavia, à medida que inventa novamente o original, o tradutor acarreta algo muito mais precioso, a saber, a aproximação deste da esfera do absoluto, como consta detalhadamente no fragmento abaixo:

Na tradução, o original pode ascender ao mesmo espaçoso círculo da Língua pura e elevada, em que certamente não conseguirá manter-se por muito tempo, e do mesmo modo não conseguirá também alcançá-lo em todos os aspectos da sua forma, mas apontá-los-á todavia duma maneira (...) penetrante, como domínio predestinado (...) onde as línguas se reconciliam e atingem toda a sua plenitude (...). No (...) original (...) a língua da tradução envolve o conteúdo (...) como um manto real com dobras e pregas mais amplas, pois a tradução implica uma linguagem mais elevada do que ela própria, permanecendo (...) estranha mesmo, e até desproporcionada ao seu conteúdo. (...) A tradução transplanta assim o original pelo menos para uma zona ou domínio mais válido e definitivo, conseguindo aqui renascer sempre de novo e em diferentes aspectos. (Ibid. p. 33-34).

Eis então a missão do tradutor: encontrar na língua em que se está traduzindo todo um rol de intenções, desvios e reencontros onde o eco do original possa ser ressuscitado. Mas, ao movimentar-se no tenso encontro desses fluxos, ele momentaneamente permite-se vislumbrar aquilo que seria a pura língua das origens, porque o exercício da tradução leva-lhe a isso. “A verdadeira tradução (...) faz com que a Língua pura (...) incida com maior plenitude ainda sobre o original.” (Ibid. p. 38). Portanto, a tradução é um processo que, operando nos limites da junção arbitrária e objetiva entre significado e significante, ejeta para além dos seus cerceamentos aquilo que é nada mais, nada menos do que a supracitada língua pura das origens. É justamente a caracterização dessa língua pura que o filósofo nos apresenta no texto *Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem humana*.

A Linguagem das Origens e a Essência das Coisas

Em *Sobre a Linguagem em Geral e sobre a Linguagem Humana*, Benjamin parte do pressuposto que todos os entes do mundo, vivos e inanimados, partilham entre si a condição de serem dotados de linguagens. O cosmos adquire assim a possibilidade de ser pensado como totalidade cortada por fluxos lingüísticos com diferentes intensidades e relativa autonomia em relação ao elemento humano.⁴

Todas as manifestações da vida (...) podem ser concebidas como uma

⁴ A pressuposição de que a natureza das coisas do mundo reduz-se a um ou mais códigos de linguagem antepara o pensamento de diversas correntes da tradição rabínica judaica. Isso é possível porque o princípio espiritual do universo, derivado no Verbo divino decantado no Livro do Gênesis, antecede a matéria.

espécie de linguagem, e esta concepção (...) perspectiva em geral outras questões. Pode falar-se de uma linguagem da música, da plástica, da justiça que, de uma forma imediata, não é idêntica à linguagem em que as sentenças judiciais são redigidas, sejam elas em alemão ou em inglês; pode falar-se de uma linguagem da técnica que não é idêntica à dos técnicos. Neste contexto (...) é (...) a comunicação através da palavra apenas um caso particular, subjacente a conteúdos humanos ou que nele se baseiam (justiça, poesia, etc.). Mas a existência da linguagem não se estende apenas por (...) domínios de manifestação espiritual do homem que (...) contêm sempre língua (...), mas acaba por estender-se (...) a tudo. Não há acontecimento ou coisa, seja na natureza animada, seja na inanimada que, de certa forma, não participe da linguagem. (Benjamin, 1992 c, p. 177).

O que aguardar então do sem número de linguagens que cortam o cosmos? Quais conteúdos elas veiculam? Para Benjamin, toda linguagem, sem exceção, carrega a essência espiritual das coisas que lhe correspondem. Tal transmissão é proporcional à consistência interna de seus fundamentos estruturais, o que quer dizer que as potencialidades expressivas de cada uma, vistas comparativamente, variam entre si.

No caso do gênero humano, um fator a mais precisa ser levado em conta: a fala. Ela constitui o elemento preponderante de sua linguagem, e é essa circunstância que leva-o a ter uma existência única. A exclusividade desse recurso dá a ele, e a mais nenhuma outra espécie, a capacidade de designar objetos e representações. Portanto, apenas tal linguagem pode nomear. Aplicados às coisas, os nomes transmitem o teor das suas essências espirituais. Pelo lado do homem, denominar representa a atividade factual responsável pela comunicação de sua própria essência espiritual.

Isto é, o homem comunica a sua (...) essência (...) na (...) linguagem (...) por palavras (...) denominando todas as outras coisas. (...) Não se objecte que não conhecemos outra linguagem (...) designadora além da do homem. (...) Designar para quê? A quem se comunica o homem? A quem se comunica o candeeiro? E a montanha? E a raposa? A resposta é a seguinte: ao homem Além disso: se o candeeiro, a montanha e a raposa não se transmitissem ao homem, como os denominaria ele? Mas denomina-os; ele comunica-se, denominando-os. (Benjamin, 1992 c, p. 180-181).

A nomeação de objetos ocorre porque o universo e o elemento humano comungam de uma certa identidade lingüística. Esse comunhão, iniste Benjamin, exhibe a singela posição metafísica do homem no cosmos, pois ao mesmo tempo em que pertence ao rol de seres criados pela demiurgia divina decantada no mito do Gênesis, apenas ele, dentre todos, obteve a graça para nomear. No Gênesis, Javé originou tudo pela profissão da palavra, exceto Adão, feito de terra. Ele constitui o único exemplo, na história da Criação, de uma entidade feita de insumo material, cuja compensação foi o dom da linguagem falada e escrita. Depois dessa outorga de competência, Javé retirou-se para repousar.

A descendência de Adão fica então confirmada como a continuadora do trabalho de Javé. “A criação empreendida por Deus atinge sua perfeição, na medida em que as coisas recebem o seu nome do homem, do qual, no nome, só a linguagem fala.” (Ibid. p. 182). Todavia, isso não quer dizer que a palavra humana substitua o Verbo divino. O filósofo explicita isso com base no que entende como a ‘fórmula da criação’, dedutível do primeiro capítulo do Gênesis. Segundo ela, o advento das origens decompõe-se num esquema lingüístico de três termos: Seja – Ele fez (criou) –

Ele chamou. Desencadeadas com um 'Seja', as coisas vão paulatinamente surgindo no ritmo de uma processualidade criativa que agrega constituição e denominação. Daí, os nomes serem apenas compleições finais de objetos iniciados por meio de um ato de linguagem absoluto e sem esse viés, o 'Seja'. Vazio de características designadoras, ele, enquanto primeiro termo da equação da criação, pode ser qualificado como vocábulo mudo. Por outro lado, ao contrário do que se possa pensar, tal mudez denota onipotência criativa, porquanto determina entes em nomes (Merquior, 1969).

Esse primeiro aspecto não denominador do Verbo retrata a coisa em si, e escapa a qualquer possibilidade de entendimento ou compreensão. A face delas reconhecível limita-se ao que obteve chancela nominal. Por que isso? Viu-se que a libertação do potencial da linguagem por parte de Javé, no homem, seguiu-se ao contingenciamento deste em terra. Logo, sublinha Benjamin, enraizada em restrições materiais, ela não é incomensurável, mas mediatizada *a priori*. Longe de ser imagem direta e perfeita da realidade, a linguagem humana, quando nomeia, apenas reflete a face designatória do Verbo. "O nome (...) é a comunidade do homem com a palavra criadora de Deus. (Não é a única, e o homem conhece ainda outra identidade lingüística com a palavra de Deus.) (...) Porque Deus criou as coisas, a palavra criadora neles contida é o germe do (...) cognoscível." (Benjamin, 1992 c, p. 188-189).

Percebe-se então que a porção dos entes do mundo identificável pelo intelecto humano, igualmente receptível aos epítetos que confere, depende justamente da maior ou menor afinidade que ele nutre com a moldura nominativa que àqueles receberam no momento da criação divina. "O homem (...) dá à natureza (...) o nome depois da comunicação que dela recebe, porque também toda a natureza é percorrida por uma linguagem (...) resíduo da palavra criadora de Deus, que se manteve no homem como nome cognoscível e (...) juízo." (Benjamin, 1992 c, p. 196). No fundo, declara Benjamin, o que o homem faz é simplesmente sobredenominar os objetos outrora criados pela palavra de Javé nos primórdios. Por mais que o Verbo e o homem encontrem-se no poderio mútuo para nomear, não há como, para o filósofo, essa similitude ser perfeita, porque o primeiro age liberto de cerceamentos, enquanto que o segundo, desde Adão, atua preso ao espaço e tempo, simbolicamente representados pelo contingenciamento em terra.⁵

Encontramos mais alguns comentários esclarecedores de Benjamin sobre essa capacidade humana para denominar coisas em certos trechos da obra *Passagens*. Num deles, o filósofo deixa a entender que o poeta francês Charles Baudelaire foi alguém que soube usá-la com rara propriedade, reportando-se, para isso, ao prefácio que o crítico literário e amigo deste Théophile Gautier escreveu na edição de 1863 da coletânea de poemas *As Flores do Mal*:

Sua maior glória, escreveu Théophile Gautier (prefácio à edição <das Fleurs du Mal > de 1863), "será ter feito entrar nas possibilidades do estilo séries de coisas, de sensações e de efeitos inominados por Adão, o grande nomeador." Ele nomeia ... as esperanças e os pesares, as curiosidades e os temores que se agitam nas trevas do mundo interior. (Benjamin, 2006, p. 352).

Baudelaire nomeia com sensibilidade e precisão porque deixa-se levar pela imaginação: é ela que lhe permite detectar com extrema acuidade as semelhanças

⁵ Scholem (1994) arvora que, perante essa restrição, a Queda do Paraíso tende a ser inevitável para a humanidade, pois sua constituição erige-se sobre determinações apriorísticas que, em algum momento, discernirão valorativamente o Bem e o Mal. Se, por um lado, o pecado original inaugurado pela ingestão do fruto proibido é consequência não contornável da condição humana, por outro, ele corrobora, para o autor, a inseparabilidade entre linguagem e ética.

miméticas entre os acontecimentos e as palavras. “A imaginação é uma faculdade quase divina que percebe... as relações íntimas e secretas das coisas, as *correspondances* e as analogias.” (Benjamin, 2006, p. 330). Imaginando, Baudelaire reinventa as palavras e o raio de alcance de seus significados. “A imaginação... decompõe toda a criação e, com os materiais recolhidos, e dispostos segundo regras cuja origem não podemos encontrar senão no mais profundo da alma, ela cria um mundo novo, produz a sensação do novo.” (Ibid. p. 335).

Em *Imagens do pensamento*, Benjamin fala novamente desse vínculo entre imaginação infantil, divindade e ludicidade ao se lembrar de um jogo comum entre as crianças da época Biedermeier,⁶ cujo ponto de partida eram as palavras “rosquinha”, “pena”, “pausa”, “queixa” e “futilidade”. A tarefa de cada jogador consistia de articulá-las em um texto conciso sem alterar essa ordem. Quanto mais curto o texto, tanto mais notável a solução.

Esse jogo fomenta os mais belos achados, sobretudo junto às crianças. Ou seja, palavras (...) são como cavernas, entre as quais conhecem curiosas linhas de comunicação (...) Isso se torna palpável, sobretudo, nos textos denominados religiosos (...) E, de fato, frases que no jogo uma criança forma com palavras têm mais afinidade com as dos textos sagrados que com as da linguagem corrente dos adultos. Eis um exemplo que uma criança (no seu décimo segundo ano de vida) forma ligando as palavras acima: “O tempo se lança através da natureza feito uma rosquinha. A pena colore a paisagem, e se forma uma pausa que é preenchida pela chuva. Não se ouve nenhuma queixa, pois não há nenhuma futilidade.” (Benjamin, 1995, p. 272).

Sumarizando, a situação do homem guarda uma característica paradoxal, pois, dentre todos os outros seres criados, apenas ele herdou o dom da nomeação, cujo aspecto formal é a pureza divina do Verbo de Javé, criador do cosmos. Nenhum outro consegue reproduzir a criação e perpetuação nominal de coisas. Por outro lado, o arsenal lingüístico que dispõe para conduzir tal empreendimento coincide com sua limitada condição existencial, o que, em comparação com a abrangência e a potência eterna do demiurgo, restringe o que pode alcançar. Depreende-se de tudo isso que as balizas que norteiam a processualidade do agir humano, guardadas as proporções, permitem-lhe tão somente imitar a palavra criadora: ele não vai além de providenciar a recuperação, no plano finito, de uma tarefa originariamente infinita. Tomando-se o poeta Baudelaire na qualidade de um nomeador de primeira grandeza, a riqueza estética de suas criações é proporcional ao modo com que relaciona-se ludicamente com o teor das palavras e coisas, tal qual uma criança brincando.

Essa conversão de um contexto em outro, de acordo com Benjamin, equipara-se a um procedimento de tradução. Contactar coisas, investigá-las e desvelá-las em (sobre) nome significa movê-las de suas linguagens singulares para a humana. Uma transposição desse tipo necessariamente agrega valor às primeiras, pois enriquece-as com qualificativos que não detinham e que apenas o homem pode lhes oferecer. “A tradução da linguagem das coisas na do homem (...) é (...) a tradução (...) do que não tem nome no nome. É (...) a tradução de uma língua imperfeita numa mais perfeita (...) nomeadamente o conhecimento. Porém, a objetividade desta tradução tem o aval de Deus.” (Benjamin, 1992, p. 189). Após o recolhimento em linguagem humana, as coisas saem do silêncio e acabam indexadas, no que tange à sua visibilidade, a uma situação existencial superior.

Antes de prosseguirmos, urge esclarecer algumas questões sobre essa análise

⁶ A época Biedermeier corresponde ao período da Restauração do Império Austríaco e Europa central durante a segunda metade do século XIX.

benjaminiana do teor das linguagens. Concordamos com Merquior (1969) que ela goza de uma inegável textura teológica, mas nem por isso a reflexão peca pela ingenuidade dos argumentos ou autoritarismo dogmático. O foco de Benjamin é a insistência na distância entre o Verbo e a faculdade humana de nomeação: em nenhum instante a palavra humana é exposta como nascida de epifania. A referida distância, ao invés de ser usada para justificar uma inegável fragilidade da linguagem do homem, serve de pretexto para o autor invocar justamente a inesgotabilidade do real e o movimento incessante do espírito humano para apreendê-lo e traduzi-lo. Sob esse ângulo, linguagem é *energéia*, ou, atividade dinâmica e autopoietica que estabelece horizontes e fronteiras *para si* na tradução que faz *em si* dos entes do mundo. Os nomes que efetivamente recebem, enquanto indicadores de potência lingüística consumada em ato, são os mediadores da ampliação dos universos conhecidos e da originação de novos.⁷

A exercitação humana da linguagem remete, assim, a um movimento de produção incessante dela mesma. As inúmeras denominações científicas, maquinicas, ideográficas, artísticas, jurídicas, religiosas etc. comprovam factualmente esse dinamismo. Embora todas incidam sobre domínios espirituais específicos, Benjamin dedica especial atenção às linguagens artísticas, sugestionando sua superioridade sobre as demais para traduzir a natureza.

Há uma linguagem plástica, da pintura, da poesia. Da mesma forma que a linguagem da poesia assenta na linguagem humana dos nomes, ainda que não apenas nela mas, de qualquer modo, também nela, assim também é pensável que a linguagem da plástica ou, talvez, da pintura, assentem em determinados gêneros das linguagens das coisas, de forma que nelas se encontra a tradução da linguagem das coisas, numa linguagem infinitamente mais elevada (...). (Benjamin, 1992 c, p. 195).

Por que motivo o privilégio de Benjamin pelas linguagens artísticas? O que o artista possui de único? Consoante Gagnebin (2005), Benjamin enxerga no legítimo artista alguém que busca incessantemente e de maneira voluntária o novo. Esse novo não é substância material, e sim uma constante metamorfose das maneiras de olhar o mundo, porque os verdadeiros artistas, caso se prendessem a certezas estanques, bloqueariam a auto-renovação das estruturas perceptivas, mnemônicas e imaginativas das quais dependem a captação, gravação e figuração do real em obras de arte. Procurar a revisão consciente das doutrinas e conceitos orientadores de seu agir, com vistas à flexibilizá-los, ou até mesmo dissolvê-los, significa abertura para outras possibilidades de aprender e mobilizar o diferente. Sem isso, a tradução estética da realidade no formato mais engrandecido da obra de arte torna-se empreendimento com validade e fidedignidade questionáveis.

O renascimento do mundo nesse mérito maior da arte dialoga assim com um duplo movimento de aquisição e desapego, pelo artista, de determinados valores, convicções e técnicas. A intensidade dessa troca revela-se fundamental para que o ato tradutivo avance em qualidade e sofisticação. As peças teatrais de Sófocles re-

⁷ Os primeiros esboços de uma teoria tratando a linguagem como *energéia*, ou atividade produtora, remontam aos trabalhos do romântico Wilhelm Von Humboldt. Ao adaptá-la para os propósitos de seus estudos sobre digressões da palavra humana em analogia com o Verbo divino, Benjamin está tanto antecipando a revogação que mais tarde Jakobson fará da tese saussuriana do significante puramente arbitrário como apontando a possibilidade do pensamento humano formar-se em obediência à uma gramática generativa e transformacional, hipótese essa que é a coluna dorsal das correntes da lingüística contemporânea inspiradas em Chomsky.

escritas por Hölderlin, frisa Benjamin, superam as versões similares dos demais dramaturgos exatamente por serem muito mais do que transposição de vernáculos. Sua vitalidade incontestável deriva, acima de tudo, da complexa teia de comentários, asserções, interpretações e divagações depositados nas entrelinhas dos originais (Roberts, 1982).

Benjamin cita Hölderlin não por acaso. Assim como Baudelaire, ele tipifica o artista que teve necessidade de reaprender a escrever, falar, avaliar e comparar sob pena de, caso em contrário, não conseguir dar conta de revisitar e criar obras. Hölderlin não furtou-se a desconcertar o patamar de estabilidade conceitual à sua disposição, onde achava-se relativamente estável, para ampliar o entendimento da visão que tinha do autor grego. Parafrazeando Gama (2010), pode-se dizer que Hölderlin aceitou renunciar a uma postura imóvel, engessada em certezas, em prol da aquisição de uma nova fala, um novo palavreado, enfim, um novo aparato de linguagem. Nesse sentido, o investimento de Hölderlin na assimilação de competências que até então não tinha exibe traços de um comportamento com certa dose de infantilidade, pois o marco fundador em que, pela primeira vez, sujeito e aprendizado da linguagem penetram-se e examinam-se aos extremos não é outro senão a infância.

Na visão de Agamben (2005), filósofo comentador de Benjamin, o ser humano sem infância não passa de natureza inerte. Não há como os indivíduos viverem fora da história, porque todos têm de aprender a falar e tornarem-se falados numa infância que não pode ser universalizada ou antecipada. Interessa notar que essa infância não é apenas cronológica, pois experiência e infância não antecedem a linguagem, mas são suas condições originárias, fundantes. A humanidade (condição de ser humano) inexistente sem elas, e sem elas, não há sujeito que possa falar (ou ser falado). Em certo sentido, Agamben (2005) ainda nos lembra que estamos sempre aprendendo a falar (e a ser falados), nunca sabemos falar (ou somos 'sabidos' pela linguagem) de forma definitiva, jamais acaba nossa experiência na e da linguagem. Nessa medida, permanecemos fadados à infância. Quando acreditamos tudo dominar e perdemos a curiosidade de saber algo novo, convertemo-nos em natureza. Caso negligenciemos a experiência da infância, diz o autor, seremos repetição invariante, normalidade imodificável; assumindo-a, ratificamo-nos como interrupção e reinício, inventividade e versatilidade; enfim, historicidade plena.

Etnografia e Tradução: Cotejando Aproximações

As abordagens benjaminianas previamente exibidas possibilitam-nos pensar a prática etnográfica tal qual concebida por Malinowski segundo caminhos bastante singelos.

Em primeira mão, vimos que o etnógrafo, para Malinowski, não pode prescindir de entrar a fundo no plano da linguagem nativa. Não lhe basta apenas colher informações superficiais sobre o que os nativos expressam; acima de tudo, ele precisa deixar-se penetrar pelo campo semântico típico da etnia que deseja investigar. Ao defender essa tese, Malinowski está arvorando que, para um elemento não autóctone acessar a forma com que os nativos representam a si e a realidade, ele deve buscar a mediação da língua que falam. Por que isso? Porque linguagem é dispositivo de modelação do mundo baseado na articulação contextual de atributos materiais e espirituais (Ponzio, Calefato e Petrilli, 2007). Portanto, para assimilarmos o mundo do outro, necessitamos mergulhar no seu universo lingüístico e deixarmos-nos impregnar pelos seus sentidos (Giumbelli, 2002).

Assim procedendo, o etnógrafo acaba municiando-se com dados e impressões concretas sobre aquilo que pode ser dito ou não nos limites desse universo semântico.

Serão as singularidades de tal mundo que ele terá que analisar e posteriormente comunicar no idioma original. Ao fazer isso, ele assume as características do tradutor benjaminiano, porquanto a tarefa de reescrever na língua pessoal as verdades que apenas a língua do outro denomina implica em revolver por dentro todo o complexo de designações que ordenam a ambas.

Mas o tradutor benjaminiano igualmente assemelha-se a um nomeador, pois muitas vezes ele sente-se impelido a recorrer a artifícios figurativos a fim de explicitar com a devida densidade as situações que visualiza. Há então um componente estético na produção etnográfica. Por outro lado, para criar a oração ou frase que melhor expresse os fatos que percebeu, o antropólogo precisa voltar a ser “infante”, na acepção que Agamben (2005) confere ao termo. Ou seja, urge que ele se despoje dos convencionalismos da linguagem em que foi moldado, caso contrário não produzirá o conjunto de vocábulos verdadeiramente adequados aos objetos e ocasiões que ainda necessita denominar.

Em que pese essa consideração, a bem da verdade ela alude à constatação de que etnografar requer a abertura de descontinuidades no fluxo da linguagem, pois disso depende a instauração tanto das imagens como significações imprescindíveis àquilo que se quer comunicar. Como corolário, poderíamos dizer que, segundo Fédida (1992), o exercício etnográfico apresenta aspectos *autopoieticos*, porque a busca da palavra, enquanto movimento de novo dimensionamento dos horizontes daquilo que admite inscrição no raio de sua abrangência, presume um sujeito a lhe capitanear. Dado esse viés, é lícito esperar que o mesmo, dentro do possível, reconstrua-se em tal ação.

Eis então outro ponto crucial a ser levado em conta: a condução da etnografia traz ao lúmen carências e ao mesmo tempo conclama o achado de soluções. O antropólogo insurge como elemento central de mediação desse evento. Por esse viés, o trabalho etnográfico agencia a invocação do ausente, imperfeito e estrangeiro, enfim, das negatividades adormecidas no conjunto das referências estruturadoras da visão de mundo do indivíduo exercendo a prática de registro dos dados de campo. Parafraseando Kohan (2007), o antropólogo/sujeito em atividade etnográfica encontra-se submerso num território resguardado por intensidades, geografias e direções próprias.

Contudo, por mais que a etnografia sinalize para a existência desse vácuo lingüístico e para os múltiplos campos do possível renunciados na sua presença, impera lembrar que ela é, no bojo da teoria malinowskiana, uma proposta metodológica para coleta de material empírico assente em diversos parâmetros. A etnografia pertence assim ao quadro maior de uma ciência, a antropologia, que, como qualquer ciência, possui objeto e corpo de saberes próprios. Isso significa que, malgrado a solicitação para o trabalho criativo, a resposta a esse aceno precisa de algum mecanismo regulatório, a fim de que o discurso final não assuma características que ponham em xeque a sua integridade científica. Isso porque, sublinha Losee (2000), por mais que a ciência seja um inegável exercício de criação (e as grandes teorias ratificam isso), não lhe é permitido, enquanto critério de verossimilhança, abdicar do preceito da objetividade.

Visto por esse lado, a procura das correspondências entre as coisas que chamaram a atenção do etnógrafo e a linguagem em que devem ser reescritas esbarra numa outra limitação, não mais de cunho pessoal, e sim coletivo. Pelo fato de fazer parte de uma comunidade epistêmica, a qual arbitra para si mesma normas de conduta a serem seguidas, o antropólogo precisa ater-se a essas determinações ao discursar sobre seu objeto.⁸ A grosso modo, isso leva-o a cair num quadro paradoxal,

⁸ Para uma discussão bastante esclarecedora sobre essas restrições, recomendamos a original análise que Clifford Geertz (2000) faz da obra do epistemólogo, físico e historiador das ciências

pois: I) enquanto exercício científico de construção, desocultação e apresentação do homem situado na cultura pelo recurso à linguagem, a prática etnográfica depara-se com a necessidade de ser criativa; II) na circunstância de método científico, a etnografia precisa conter-se, em termos criativos, para não escapar às exigências que este coloca quanto à sua tipologia textual.

Guardadas as proporções, Benjamin mostrou que mesmo a comunidade de artistas e críticos de uma época não tolera criações estéticas deveras revolucionárias. O inovador estilo de Baudelaire sofreu inúmeros questionamentos nos salões parisienses do século XIX. Num primeiro momento, houve aqueles que realmente reconheceram a originalidade de seus termos e expressões, como o escritor e crítico de arte Jules Laforgue:

Ele foi o primeiro a encontrar, depois de todas as audácias do Romantismo, estas comparações cruas, a tal ponto que, de repente, na harmonia de uma frase, ele mete os pés pelas mãos (...). Assim temos: palissandro, vulgaridade revigorante e desconcertante: 'A noite se adensava igual a uma clausura!' (Os exemplos são abundantes)... Uma serpente na ponta de um bastão; tua cabeleira um oceano; tua cabeça balança com a indolência de um jovem elefante; teu corpo se inclina como um delicado navio mergulha suas vergas na água; tua saliva sobe a teus dentes como uma onda que se avoluma pelo degelo das geleiras com seu estrondo; teu pescoço uma torre de marfim; teus dentes, ovelhas suspensas no flanco do Hebron; - Trata-se (...) do Cântico dos Cânticos." (Laforgue citado por Benjamin, 2006, p. 288-289).

Mas, no outro extremo, os representantes das visões conservadoras desqualificavam na íntegra o seu trabalho, taxando-lhe de despreparado e inimigo da cultura. "Baudelaire é um sinal não de decadência nas letras, mas de rebaixamento geral nas inteligências." (Scherer citado por Benjamin, 2006, p. 294). Sua competência era questionada tanto em função das figuras de linguagem que ousava inventar como do domínio que demonstrava da norma culta:

A exemplo de muitos outros autores de nossos dias, não é um escritor (...). Suas imagens são quase sempre impróprias. Ele dirá que um olhar é 'penetrante como uma verruma'... Chamará o arrependimento de 'o último albergue'... Baudelaire é ainda pior escritor em prosa que em verso... Não sabe nem mesmo gramática. 'Todo escritor francês, diz ele, ardoroso pela glória de seu país, não pode, sem altivez e sem pesar, dirigir seus olhares...' A incorreção aqui não é apenas flagrante, é inepta. (Scherer citado por Benjamin, 2006, p. 294).

Nos casos extremos, sua pessoa é que sofria ataques, como podemos verificar no excerto abaixo:

Baudelaire é tão impotente para o amor quanto para o trabalho. Ele ama como escreve, aos trancos, depois recai no seu egoísmo (...) debochado. Nunca teve curiosidade pelo homem ou o sentido da evolução humana... Sua arte devia, pois... pecar por sua estreiteza e singularidade: e são exatamente esses defeitos que afastam dele os espíritos sadios e retos, que amam as obras claras e de alcance universal. (Rency citado por Benjamin, 2006, p. 294).

Thomas Kuhn em *Available Lights: Anthropological Reflections on Philosophical Topics*. New Jersey: Princeton University Press, 2000.

De um ponto de vista conjuntural, percebemos que a criatividade lingüística de Baudelaire obteve reconhecimento de seus pares; contudo, na medida em que ousou ir além daquilo que a comunidade literária e poética estabelecia como aceitável, converteu-se em *persona non grata* para muitos deles. Isso quer dizer que Baudelaire desviou-se do convencional num momento em que quase todos os escritores do gênero lírico ainda estavam amarrados a ele.⁹ Em linhas gerais, partindo do pressuposto que o impulso à criação e o auto-policiamento do que convém ser criado definem o tipo de atmosfera em cujo seio o poeta viu-se obrigado a transitar, muitas vezes o etnógrafo vê-se em situação parecida. Na provável intuição de que não existia uma substância invariável do belo, Baudelaire rompeu com as certezas de sua época e engendrou uma nova forma de poetizar; quanto ao etnógrafo, não lhe é permitido ousar tanto. Por mais que sua penetração no mundo nativo obrigue-o a ter que familiarizar-se com o estranho, e a necessidade de codificar essa realidade no idioma de origem force-o a estranhar este último, isso não desvincula-o do universo científico (Matos, 1990). No fundo, ser criativo é uma exigência da etnografia. No entanto, perduram outras exigências de cientificidade colocadas pelo estatuto epistemológico da antropologia às quais deve obedecer; dentre elas, o controle subjetivo da linguagem.

Considerações Finais

A proposição de um exercício de reflexão da prática etnográfica tal qual concebida por Malinowski, a partir do olhar benjaminiano, permite-nos chegar a algumas conclusões parciais.

A primeira delas é a verificação de que o afastamento das referências intrínsecas ao seu mundo e a penetração no universo do outro constituem condição necessária para que o antropólogo contate as verdades vivificadas nesse último. Também vimos que essas verdades subsistem num *medium* que lhes confere um corpo e fornece sustentação: a linguagem nativa. Apenas através desse substrato elas se tornam acessíveis ao sujeito, por mais estrangeiro que este se mostre em relação ao que aquela nomeia e comunica. Nesse sentido, tais verdades são na modelação da realidade operada pela linguagem nativa.

Abre-se a partir daqui uma situação deveras ímpar, pois se apenas pela penetração na linguagem do outro o etnógrafo desvela, dentro do possível, os critérios, normas, símbolos e valores em cima dos quais assenta a existência deste, a necessidade de ter que transcrevê-los para o seu idioma acaba levando-o a cair em situações paradoxais. Afinal, se uma verdade é deitando-se sobre determinado suporte lingüístico, a obrigação de reinscrevê-la em outro significa alterar total ou parcialmente as condições que lhe constituem. No entanto, pode-se esperar que esse desajuste sofra minimizações nas ocasiões em que o etnógrafo consegue traduzi-la com a devida criatividade de termos e expressões, muito embora a anulação completa das diferenças jamais venha a acontecer. O motivo, não custa lembrar, reside na impossibilidade das traduções perfeitamente acabadas.

De certa forma tangenciando essa colocação, há um ponto que merece ser comentado porque enseja futuras discussões. Sabemos que o etnógrafo atua como agente tradutor, pois precisa adaptar ao seu campo sintático e semântico uma vasta coleção de dados provenientes de outro. Para assim proceder, ele precisa criar termos, orações e figuras de linguagem que acredita guardarem alguma semelhança

⁹ Pela via sociológica, Norbert Elias (1994) tece o mesmo diagnóstico da vida e obra do compositor Wolfgang Amadeus Mozart, nos tempos em que ele integrou o corpo de músicos da Corte Vienense do século XVIII.

com os ditos e não ditos do contexto original. Ora, em um artigo de nome *Teoria das semelhanças*, Benjamin (1992) ajuíza que uma característica espalhada por toda a natureza é a produção de semelhanças:

A natureza produz semelhanças; basta pensarmos no mimetismo. No entanto, é o homem que possui a mais elevada capacidade de produzir semelhanças. Na verdade, não há nenhuma das suas funções superiores que não seja determinada, de forma decisiva, pela faculdade mimética (Benjamin, 1992, p. 59).

Mesmo sem entrarmos a fundo na questão das “funções superiores” do homem, parece claro que a capacidade de observar, avaliar e gravar traços do real em registros perenes empregando a escrita provavelmente estaria incluído nelas. Trabalhar com essa hipótese é plausível, pois sabemos que Walter Benjamin, enquanto filósofo moderno e membro da Escola de Frankfurt, permaneceu tributário da tradição da *Aufklärung*.¹⁰

Então, nos conformes do conjunto de regras que sustentam uma ética de conduta específica e instituem uma identidade epistêmica a sua práxis, a ordenação do real nas malhas da linguagem feita pelo etnógrafo dá azo a um novo rol de problemáticas com notável densidade, pois permite supor a etnografia como exercício da busca de semelhanças entre universos distintos. Portanto, nada mais apropriado do que sustentar a tese de que o conceito de “semelhança”, segundo a leitura de Walter Benjamin, vem a ser ferramenta importante no encaminhamento de posteriores reflexões sobre o assunto.

Referências Bibliográficas

- AGAMBEN, G. *Infância e história*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.
- BENJAMIN, W. *A tarefa do tradutor*. Belo Horizonte: Fale/UFMG, 2008.
- _____ *Passagens*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.
- _____ *Rua de mão única*. São Paulo: Brasiliense, 1995 (Obras escolhidas; v. 2).
- _____ Doutrina das semelhanças. In: *Sobre arte, técnica, linguagem e política*. Lisboa: Relógio D'Água, 1992.
- _____ Sobre a Linguagem em Geral e sobre a Linguagem Humana. In: *Sobre arte, técnica, linguagem e política*. Lisboa: Relógio D'Água, 1992.
- DURHAM, E. Malinowski: vida e obra. In: MALINOWSKI, B. *Os argonautas do Pacífico ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanésia*. São Paulo: Abril Cultural, 1978 (2.ª edição).
- ELIAS, N. *Mozart: sociologia de um gênio*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.
- FÉDIDA, P. *Nome, figura e memória*. São Paulo: Escuta, 1992.
- GAGNEBIN, J. M. *Sete aulas sobre linguagem, memória e história*. Rio de Janeiro: Imago, 2005.
- GAMA, D. R. N. Walter Benjamin, leitor de Santo Inácio de Loyola e Marcel Proust: Tecendo analogias. *A Parte Rei* 68. Marzo 2010. Disponível em <<http://serbal.pntic.mec.es/AParteRei>> [Acessado em 16/03/2010].
- GEERTZ, C. *Available Lights: Anthropological Reflections on Philosophical Topics*. New Jersey: Princeton University Press, 2000.
- GILSON, E. *A filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- GIUMBELLI, E. Para além do “trabalho de campo”: reflexões supostamente malinowskianas. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 17, n.º 48, fevereiro/2002.
- KOHAN, W. *Infância, estrangeiridade e ignorância*. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.
- LOSEE, J. *A historical introduction to the philosophy of science*. Oxford: Oxford University

¹⁰ Sobre a relação de Benjamin com a tradição da *Aufklärung*, recomendamos a leitura dos seguintes livros, ambos da filósofa Olgária Matos: 1) *O iluminismo visionário: Benjamin, leitor de Descartes e Kant*. São Paulo: Brasiliense, 1989; 2) *A Escola de Frankfurt: luzes e sombras do iluminismo*. São Paulo: Moderna, 2005.

- Press, 2000.
- MALINOWSKI, B. *Os argonautas do Pacífico ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanésia*. São Paulo: Abril Cultural, 1978 (2.^a edição).
 - MATOS, O. *A Escola de Frankfurt: luzes e sombras do iluminismo*. São Paulo: Moderna, 2005.
 - _____ Desejo de evidência, desejo de vidência: Walter Benjamin. In: NOVAES, A. (Org.) *O Desejo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
 - _____ *O iluminismo visionário: Benjamin, leitor de Descartes e Kant*. São Paulo: Brasiliense, 1989
 - MERQUIOR, J. G. *Arte e sociedade em Marcuse, Adorno e Benjamin*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1969.
 - PONZIO, Augusto/CALEFATO, Patrícia./PETRILLI, Susan. *Fundamentos de filosofia da linguagem*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.
 - ROBERTS, J. *Walter Benjamin*. London: Macmillan, 1982.
 - SCHOLEM, G. *O golem, Benjamin, Buber e outros justos: judaica I*. São Paulo: Perspectiva, 1994.