O DEVIR-ANTROPÓLOGO/XAMÃ/TRADUTOR

ADRIANO CLAYTON DA SILVA¹
UNICAMP

RESUMO: Neste pequeno ensaio discorro sobre alguns aspectos do perspectivismo ameríndio, etnografia filosófica que dá uma nova visão sobre o pensamento do índio e ao pensamento humano em geral, especialmente os aspectos relacionados com as atividades de tradução, sejam estas de língua ou de cultura. Pensar as traduções a partir do perspectivismo ameríndio obriga quem traduz, ou descreve uma cultura, a rever sua visão do outro e da forma como o outro pensa e se expressa na língua (seja qual for a forma da língua), e isso passa por rever a sua própria forma de lidar com sua língua e linguagem. É a partir do pensamento e da forma de expressão do outro que deve começar a tradução, num movimento de devir e simbiose entre quem traduz/descreve e quem é traduzido/descrito.

PALAVRAS-CHAVE: tradução; antropologia; perspectivismo ameríndio.

Becoming an anthropologist/shaman/translator

ABSTRACT: In this short essay, I discuss some aspects of the Amerindian Perspectivism, philosophical ethnography that gives a new insight on Indian thinking and to human thinking as a whole, especially the aspects related to translation activities, whether in language or culture. To think about translations from the Amerindian Perspectivism compels one who translates, or describes a culture, to review his/her idea of the Other and the way this Other thinks and expresses itself (whatever the language format), and this movement involves rethinking his/her own way of handling the language. It is from the Other's thought and way of expression that the translation must begin, in a movement of becoming and symbiosis between the one who translates/describes and the one who is translated/described.

KEYWORDS: translation; anthropology; Amerindian Perspectivism.

¹ Doutorando e pesquisador em Linguística Aplicada pelo Instituto de Estudos da Linguagem da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), onde trabalha com tradução de imagens. É mestre em Linguística Aplicada pelo mesmo instituto. E-mail: drianovsk@gmail.com.

Áporo

Um inseto cava
cava sem alarme
perfurando a terra
sem achar escape.

Que fazer, exausto,
em país bloqueado,
enlace de noite
raiz e minério?

Eis que o labirinto
(oh razão, mistério)
presto se desata:
em verde, sozinha,
antieuclediana,
uma orquídea forma-se.

Carlos Drummond de Andrade
(2012, p. 45).

O antropólogo é tradutor. Ele observa, aprende, absorve a cultura do outro, neste caso o ameríndio, e tenta transmiti-la, traduzi-la para sua língua, para sua cultura – em nosso caso, a cultura ocidental –, mas mantendo certa distância, já que o pensamento dos índios, dos aborígenes, dos que não vivem nalguma parte da civilização tecnológica atual só pode ser, ainda, um *pensamento selvagem*. Por pensamento selvagem Claude Lévi-Strauss (2010), o grande antropólogo e cunhador do termo, não quis dizer que o “selvagem” fosse menos inteligente do que o homem branco. Todos os seres humanos pensam utilizando mitos, ritos, totens e tabus, que definem muitas das regras sociais, de casamento, de alianças, entre outras, em qualquer sociedade do mundo (LÉVI-STRAUSS, 2010). Mas o homem branco teria “abandonado” em boa parte essa forma de pensamento, conseguindo abstrair a ponto de poder criar e desenvolver ciências como a matemática, a biologia, etc. Assim, o distanciamento crítico que se faz do pensamento selvagem, distanciamento esse influenciado sobremaneira pelo Positivismo, seria uma forma de manter em nível científico, portanto verificável/falseável

para outros ocidentais, a análise do antropólogo sobre os modos, costumes e línguas dos não ocidentais, uma forma de não se deixar influenciar totalmente pelo outro. Como se provar o estrangeiro, “voltar” ao totemismo, fosse algo perigoso para seu trabalho.²

O antropólogo/tradutor é capaz de descrever o mundo ameríndio em termos *domesticantes*³, quando usa palavras de seu mundo, seu contexto social e área de pesquisa, para descrever o pensamento dos índios. Numa tradução que é ao mesmo tempo de língua e de símbolos, o antropólogo pode fazer todo um texto vertendo cada palavra, cada significado da língua estrangeira para a sua, sem deixar qualquer traço dos índios no texto. Por exemplo, para que dizer “famílias em que as mulheres mandam” quando se pode dizer “parentesco de feição Crow”? Nessa situação a sua vontade de se distanciar é patente: o antropólogo precisa sentir-se fora do selvagem, por mais que não admita isso. Também o antropólogo é capaz de descrever a cultura dos ameríndios usando as palavras destes, *estrangeirizando*⁴ seu discurso e até seu status no meio acadêmico branco: o antropólogo pode escrever todo um texto apresentando ao leitor várias palavras indígenas, buscando fazer o leitor perceber o que tais palavras significam, desejando que os índios, através de seu trabalho, sejam conhecidos e reconhecidos pelo homem ocidental. Nesse caso o mergulho na cultura do ameríndio parece ser muito mais profundo, mais profícuo, e a distância do selvagem diminui drasticamente.

Em ambos os casos, porém, o antropólogo, tal como o tradutor, não mergulha efetivamente no pensamento do outro. Pelo menos não na grande maioria dos casos. Já que ele tenta enxergar a cultura ameríndia através das lentes estruturalistas e mantendo a distância crítica anteriormente mencionada, não lhe é possível efetivamente entender o que significam as palavras do índio. Como a civilização de Tlön, descrita

² Essa ideia de superioridade ocidental é bem antiga, e sofrer por causa dela não é exclusividade dos ameríndios, conforme vemos no brilhante trabalho de Edward Said (1990) sobre o “Orientalismo”.

³ Termo extraído do livro de Venuti (1995).

⁴ Idem nota anterior.

por Jorge Luis Borges (1974), fantástica e em muitos aspectos surreal, com sua linguagem única torna-se incompreensível, a não ser para o grupo secreto que tenta criá-la e descrevê-la. O antropólogo pode fazer uma tradução da outra cultura, imaginando que seja termo por termo, palavra por palavra – na definição mesma de Jacques Derrida (2000) –, mas enquanto não tentar enxergar o mundo como os ameríndios o enxergam, jamais será ele mesmo capaz de efetuar uma boa tradução da cultura do outro. Enquanto o homem branco apega-se ao seu abstracionismo, agarra-se mesmo a ele, com medo de perder sua humanidade científica, não é capaz de aproximar-se de qualquer outra forma de pensar, não é capaz de trilhar outro caminho, com medo justamente de perder-se. Ao temer por sua própria identidade, o outro será sempre o outro, e sempre menor.

Existe uma forma de pensamento que pode ajudar a mudar as formas de traduzir acima mencionadas: o perspectivismo ameríndio. Nessa cosmovisão, sintetizada em muitos trabalhos do antropólogo Eduardo Viveiros de Castro, a humanidade, a condição de ser humano, perpassa todo o Universo e todos os seres: índio, onça, árvore ou espírito, todos veem o outro como não humano, e, portanto, pela visão de um humano. Viveiros de Castro (2002a, p. 350) nos explica que em suas casas (sejam estas a floresta, a oca ou a toca), tais sujeitos humanos experimentam suas próprias culturas e hábitos:

Veem seu alimento como alimento humano (os jaguares veem o sangue como cauim, os mortos veem os grilos como peixes, os urubus veem os vermes de carne podre como peixe assado etc.), seus atributos corporais (pelagens, plumas, garras, bicos etc.) como adornos ou instrumentos culturais, seu sistema social como organizado identicamente às instituições humanas (com chefes, xamãs, ritos, regras de casamento etc) (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a, p. 350).

Não se trata de o homem começar a gostar dos vermes e nem de tentar enxergar como o urubu enxerga esses vermes. Não se trata de

tentar assumir a posição do outro. Trata-se mais de uma afeição, de assumir o mesmo sentido para diferentes objetos. Não é o sujeito que muda, mas sim o mundo do sujeito. O sujeito, seja ele onça, índio ou espírito, é humano e aprecia igualmente uma refeição saborosa, mas essa refeição é que muda no mundo de acordo com a perspectiva. Assim, uma poça de lama torna-se para a anta um local de cerimônias. Pensando em Ferdinand de Saussure, o significante muda, mas o significado é o mesmo. Talvez, porém, a semiótica de Saussure não seja suficiente para fazer justiça ao perspectivismo ameríndio. A semiótica de Charles Sanders Peirce parece ser mais completa: temos signo, interpretante e objeto (SANTAELLA, 1983). Pois bem, o objeto muda (uma carcaça, um peixe, um índio), o signo muda (a visão da carcaça, o cheiro do peixe, o gosto do índio), mas o interpretante é o mesmo (o prazer associado ao ato de comer uma boa refeição).

A visão sociocósmica dos ameríndios permite outros desdobramentos.

Viver é pensar: isso vale para todos os viventes, sejam eles amebas, árvores, tigres ou filósofos. Mas não é isso, justamente, o que pensam (e vivem) os povos com quem vivemos e sobre os quais pensamos? Não é isso, afinal, o que afirma o perspectivismo ameríndio, a saber, que todo vivente é um pensante? Se Descartes nos ensinou, a nós modernos, a dizer “eu penso, logo existo” – a dizer, portanto, que a única vida ou existência que consigo pensar como indubitável é a minha própria –, o perspectivismo ameríndio começa pela afirmação duplamente inversa: “o outro existe, logo pensa”. E se esse que existe é outro, então seu pensamento é necessariamente outro que o meu (SZTUTMAN, 2008, p. 117).

O outro existe, logo pensa. Derrida (2002), talvez já intuindo o perspectivismo ameríndio, fala sobre o outro animal. Sua reflexão teria começado com a frase “Um animal me olha” (p. 19), ao constatar que um gato, um gato de verdade, “rebelde a todo conceito” e “de uma existência mortal” (p. 26) o observa nu. O gato também está nu? Não, o

gato é nu, enquanto o homem está nu. A partir daí Derrida vai tecendo argumentos e considerações sobre esse animal que o olha, lembrando que desde os tempos bíblicos os homens criaram esse abismo entre eles e o animal: os homens se deram a palavra e transformaram a voz do animal numa única voz, sem resposta, sem palavra para responder. A palavra foi dada aos homens pelo próprio homem, para se identificarem, para se reconhecerem e para se darem a capacidade de responder a essa palavra, excluindo assim tudo o mais, tudo o que não tiver essa palavra, tudo o que for designado como animal (p. 62).

Por causa dessa diferenciação, os homens se deram o direito de afligir ao animal todo tipo de crueldade, que nem mesmo as piores guerras humanas já tiveram igual. É na palavra “palavra” que os homens alicerçam seu poder sobre o outro animal. Mas será que o animal não tem essa palavra? Jacques Lacan (1985, p. 25) nos diz que o inconsciente é estruturado como linguagem. Ora, o pensamento humano é feito de linguagem, mas e o pensamento do animal? Derrida (2002) reflete sobre isso, mas aparentemente para tentar privar o animal desse atributo: “Pois o pensamento do animal, se pensamento houver...” (p. 22); “O animal nos olha, e estamos nus diante dele. E pensar [, do que chamamos pensar,] começa talvez aí” (p. 57). Talvez o grande filósofo não pudesse dar a palavra ao animal (ao menos não naquele momento), mas mesmo que ele acreditasse que o animal pensa, e lembrasse que o pensamento é feito de linguagem, haveria uma língua, uma palavra de resposta no animal?

Existe, logo pensa. O pensamento é feito de linguagem e o pensamento está no outro: “Penso onde não existo, portanto existo onde não penso” (LACAN, 1996, p. 248). Se há linguagem, existe língua? O animal não seria capaz de falar como o ser humano por não ser capaz de articular, de colocar continuidades e cortes ao som que sai de sua garganta? Mas isso quer dizer que não pode existir uma língua sem articulações e cortes? As línguas de sinais e as línguas assobiadas demonstram que sim. E se existe a língua no animal, pode haver mais

de uma? No limite, considerando então que a língua seja inerente a todo ser vivente, como fica a tradução? É possível pensar que o gato de Derrida precisaria apenas de um tradutor para poder finalmente ser entendido? Indo mais longe nesse pensar xamânico: um gato russo fala a mesma língua que um gato brasileiro? É necessária uma tradução para eles? Provavelmente existe diferença na língua de ambos – e obviamente existe enorme diferença entre a língua de um gato e a língua de um cão –, mas por ser uma língua bem mais simples que a dos humanos (ao menos aparentemente), por conter muito menos símbolos a serem decifrados, bastaria alguns instantes juntos para que os gatos se entendessem perfeitamente, mesmo com algum “sotaque”. Lúcia Santaella e Winfried Nöth (2005, p. 69) dizem que a linguagem escrita influencia tanto ou mais o inconsciente humano do que a linguagem oral. A problemática da tradução humana então, em comparação com a dos animais, está na imensa quantidade de símbolos, de signos, que o humano precisa converter, precisa enxergar na posição do outro. A pergunta sem resposta de George Steiner (2005), “Por que existem tantas línguas?”, ganha um novo sentido também, pois agora não são apenas as línguas humanas a se considerar. Mas vamos terminar por ora o nosso devaneio xamânico.

Pelo perspectivismo ameríndio, a tradução do antropólogo, e a do tradutor, muda radicalmente: “Tradutor, traidor, diz-se; mas o que acontece se o tradutor decidir trair sua própria língua?” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002b, p. 115). Ao invés de nos acomodarmos com a igualdade passiva entre as partes, igualdade de direito, mas nem por isso justa, onde o discurso de uma delas prepondera mais do que o da outra, que tal buscarmos uma igualdade ativa, de fato, onde os discursos, e não as partes, ocupam o mesmo espaço? A igualdade buscada entre os pensamentos e culturas do traduzido e do tradutor, do antropólogo e do ameríndio, do humano/bicho e do humano/gente, efetivamente aconteceu em algum momento da história dos povos ocidentais? A história ocidental, cheia de “conquistas” e colonizações,

parece indicar que não... Entre os ameríndios, a tradução de igual para igual está sempre acontecendo e o grande responsável por isso é o xamã: por ser capaz de ver os não-humanos como estes se veem, o xamã se torna o interlocutor ativo no diálogo cósmico, como se fosse um diplomata das relações interespecies e operando “em uma arena sociopolítica onde se defrontam diferentes categorias socionaturais” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a, p. 468).

Os xamãs são os tradutores da floresta, conseguindo “interpretar o inusitado, conferir ao inédito um lugar inteligível, uma inserção na ordem das coisas” (CARNEIRO DA CUNHA, 1998, p. 12). Deixando seu corpo de gente e transitando sua humanidade entre as várias formas de bichos e seres da cosmologia ameríndia, o xamã consegue ver e sentir como se fosse o outro. E é somente através dessa transição, dessa passagem de um ponto de vista ao outro, que ele consegue, ao se transformar de humano em animal, transformar o animal em humano. E vice-versa (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a, p. 469). E nessas idas e vindas é que ele adquire a experiência da tradução. Manuela Carneiro da Cunha (1998, p. 13), comentando sobre a tarefa do tradutor proposta por Walter Benjamin, aponta que em seu trabalho o tradutor buscaria “a verdadeira linguagem, da qual as línguas particulares seriam apenas fragmentos.”. O xamã, por outro lado, tomaria essa tarefa para si, não na busca dessa língua adâmica, mas para transpor as contradições reais dos diferentes códigos (bichos e humanos), desenvolvendo assim uma “dolorosa sensibilidade”, capaz de pular as armadilhas e dificuldades advindas da passagem entre códigos que jamais são inteiramente equivalentes (p. 13).

É do xamã a experiência mais real e vívida de tradução. Mas ele só pode fazer isso se em sua transitoriedade não se deixar tocar pelas palavras das línguas dos outros que perpassa, como que apenas sentindo, apalpando as coisas, distorcendo as palavras para fugir dos nomes, o que Viveiros de Castro (2004, p. 10) chama de “equivoco controlado”:

To translate is to situate oneself in the space of the equivocation and to dwell there. It is not to unmake the equivocation (since this would be to suppose it never existed in the first place) but precisely the opposite is true. [...] The equivocation is not that which impedes the relation, but that which founds and impels it: a difference in perspective. To translate is to presume that an equivocation always exists; it is to communicate by differences, instead of silencing the Other by presuming a univocality – the essential similarity – between what the Other and We are saying (VIVEIROS DE CASTRO, 2004, p. 10).

Por fim, o xamã deve ser capaz de retornar à sua condição de gente. Se ele vê as coisas como um bicho e não mais consegue ver como humano, se ele fica preso a essa visão, então ele se torna o bicho. Mas sem poder voltar para contar a história, para contar a visão do bicho, o xamã perde sua eficiência. Torna-se “um xamã inútil e perigoso, um xamã ‘de mão única’” (SZTUTMAN, 2008, p. 100).

Não dá para negar que o tradutor vem tentando essa aproximação com o outro há muito mais tempo que o antropólogo. Os românticos alemães são um ótimo exemplo disso. Mas também o tradutor falha nessa tarefa. Talvez por ater-se ao pensamento naturalista (o que implica aceitação tácita do binarismo, da eterna dualidade da filosófica greco-judaica) como forma de realizar isso, ele também nunca conseguirá plenamente aproximar-se e entender que não precisa ser o outro para compreender a língua do outro. Viveiros de Castro enfatiza que “uma verdadeira tradução da antropologia das sociedades de tradição não-ocidental para a antropologia das sociedades ocidentais deveria preservar certas relações funcionais internas, e não apenas, ou mesmo principalmente, certas continuidades temáticas e históricas” (1986, p. 45). Ou seja, deve-se buscar uma tradução símbolo por símbolo, mas aceitando as peculiaridades da língua. Assim, o tradutor não precisa ser o outro, nem se transferir para o lugar do outro, como faz o xamã, mas sim entender as coisas da perspectiva do outro e saber

expressar-se assim. Mas isso é mesmo difícil. Helena Martins (2012) fala da dificuldade de se entender o perspectivismo ameríndio, que diz que “sangue é o cauim do jaguar”: por mais que estejamos dispostos a deixar de lado o logocentrismo, e por mais que sejamos capazes de lidar com (e desconstruir) a dicotomia literal-metafórico, ainda assim é muito difícil evitar o senso comum: “Pensamos talvez, mesmo sem pensar, mesmo que à nossa revelia: sangue não pode ser literalmente cerveja” (p. 142).

Mas existem caminhos possíveis para se “burlar” o senso comum: do mesmo modo que uma mulher pode ser mãe e tia, e ao mesmo tempo, também o sangue pode ser cauim. Trata-se então de mudar o estatuto relacional das palavras e das coisas (MARTINS, 2012, p. 143). Viver isso passa pela tradução, da mesma forma que passa pelo perspectivismo ameríndio. Está na nossa relação com a palavra o caminho para a tradução de igual para igual do outro. Então, nosso pensamento ocidental precisa mudar, num processo que o transforme de estático, cristalizado e monogâmico, como muitos o têm e assim o refletem em suas línguas, para dinâmico, fluido e pangâmico, um devir-pensamento, que poderá comportar uma nova língua capaz de ser e estar em/por si e no/pelo outro.

Viveiros de Castro (1986, p. 626) fala da função do verbo “ser” entre os índios Tupinambá, que não tem a função de cópula proposicional, como no português ou outras línguas ocidentais. Então, se o índio diz “*jauára ichê*” não está dizendo “sou jaguar”, mas apenas “eu jaguar”, onde “jaguar” é uma qualidade do ato e não do sujeito. Martins (2012, p. 144) compreende isso como: “ao que tudo indica, entre os índios ser é sempre *ser-para*, *ser-com*”. Novamente parece ser a mudança da relação com a língua e as palavras o caminho para a tradução, e mais uma vez Borges (1974) pode nos ajudar, nós ocidentais, a começar a entender o que pode ser isso: em Tlön, as línguas faladas no hemisfério sul não usam substantivos: “Por ejemplo:

no hay palabra que corresponda a la palabra *luna*, pero hay un verbo que sería em español *lunecer o lunar*” (p. 435).

Ao comentar a filosofia presente nos livros *Anti-Édipo: Capitalismo e Esquizofrenia* e *Mil Platôs* (1981), escritos pelo filósofo Gilles Deleuze e pelo psicanalista Félix Guattari, Viveiros de Castro fala sobre o devir-pensamento anteriormente citado:

Nem metáfora, nem metamorfose, um devir é um movimento que desterritorializa ambos os termos da relação que ele estabelece, extraíndo-os das relações que os definiam anteriormente para associá-los através de uma nova “conexão parcial”. O verbo devir, neste sentido, não designa uma operação predicativa ou uma ação transitiva: estar implicado em um devir-onça não é a mesma coisa que virar uma onça. É o devir ele próprio que é felino, não seu “objeto”. Pois tão logo o homem se torna um jaguar, o jaguar não está mais lá (2007, p. 116).

O devir do perspectivismo ameríndio é o momento efêmero, rarefeito, em que os sentidos de homem e de onça existem e convivem pacificamente. Essa união, ou aliança, pode ser caracterizada de outro modo na Natureza: a simbiose. Esta se comporta como um autêntico devir ao envolver seres de escalas e reinos totalmente díspares, que nunca poderão gerar descendentes, mas que se auxiliam mutuamente (DELEUZE e GUATTARI, 1981). O exemplo trazido por Viveiros de Castro (2007) é o da “cópula” entre a vespa australiana *Lissopimpla excelsa* e uma orquídea australiana do gênero *Cryptostylis*: nenhuma vespa-orquídea jamais nascerá dessa relação, mas essa aliança contra-natureza é essencial para a reprodução de ambas as espécies. Talvez ser “menos do mesmo” valha a pena, e é Borges (1974, p. 431) quem mais uma vez confirma isso: “los espejos y la cópula son abominables, porque multiplican el número de los hombres”.

O tradutor *antropogiliza*. Conseguirá o tradutor/antropólogo alcançar a alteridade dos ameríndios, dos bichos/gentes, dos estrangeiros, do seu vizinho? Conseguirá equilibrar em suas língua e

linguagem o seu próprio e o estrangeiro do outro? Alguns caminhos foram apontados: a compreensão pela perspectiva do outro; a transformação do pensamento num devir-ser e a mudança da relação com a língua. Esses caminhos certamente não conduzirão a uma teoria de tradução única e totalizadora. Isto provavelmente não existe. Nem facilitarão a vida dos antropólogos. Mas com certeza poderão ajudar tradutor e antropólogo a alcançarem e entenderem melhor o mundo e a cultura do outro, além de lhes permitir encontrar a forma de melhor expressar esse outro. O tradutor vem tentando encontrar esse devir-outro há muito mais tempo que o antropólogo. Mas o antropólogo pode estar mais perto agora do que o tradutor. O xamã já chegou lá faz tempo, mas à custa de ficar saindo e voltando das outras humanidades e correndo o risco de não conseguir voltar mais em algum momento. Esse não-retorno na verdade já aconteceu com alguns tradutores ocidentais também, como é o caso de Friedrich Hölderlin, considerado um dos maiores tradutores, senão o maior, do grego antigo para o alemão moderno. Antoine Berman (2002) explica, porém, que foi tão profundo o seu mergulho na língua e cultura gregas que ele tornou-se esquizofrênico, ou talvez fosse a esquizofrenia que o tenha transformado num tradutor tão fantástico...

O devir-antropólogo/xamã/tradutor é a condição ideal: o tempo todo nem um nem outro totalmente, mas sempre falando com e por todos. Para esperança do ocidental, a semente do devir já está nele. Existe um outro lugar, fora do xamanismo e da esquizofrenia, onde o devir inseto/planta e a solução desse enigma já são possíveis e coexistem harmonicamente: a poesia.

Referências bibliográficas

BERMAN, Antoine. **A prova do estrangeiro**: cultura e tradução na Alemanha romântica. Bauru: EDUSC, 2002.

BORGES, Jorge Luis. **Obras Completas**. Buenos Aires: Emecé Editores, 1974.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Pontos de Vista sobre a Floresta Amazônica: Xamanismo e Tradução. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 7-22, 1998.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Milles plateaux**: capitalisme et schizophrénie. Paris: Minuit, 1981.

DERRIDA, Jacques. O que é uma tradução “relevante”. **Alfa**, São Paulo, n. 44, p. 13-44, 2000.

_____. **O animal que logo sou (A seguir)**. São Paulo: Editora Unesp, 2002.

LACAN, Jacques. **O seminário, livro 11**: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

_____. **Escritos**. São Paulo: Perspectiva, 1996. (Coleção Debates, 132).

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem**. Campinas: Papirus, 2010.

MARTINS, Helena F. Tradução e perspectivismo. **Letras**, Curitiba, n. 85, p. 135-149, 2012.

SAID, Edward. **Orientalismo**: o Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Cia das Letras, 1990.

SANTAELLA, Lúcia. **O que é semiótica**. São Paulo: Brasiliense, 1983.

SANTAELLA, Lúcia; NÖTH, Winfried. **Imagem**: cognição, semiótica, mídia. São Paulo: Iluminuras, 2005.

STEINER, George. **Depois de Babel**: questões de linguagem e tradução. Curitiba: UFPR, 2005.

SZTUTMAN, Renato (Org.). **Encontros: Eduardo Viveiros de Castro**. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2008.

VENUTI, Lawrence. **The Translator's Invisibility**: a history of translation. London/New York: Routledge, 1995.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Araweté**: os deuses canibais. Rio de Janeiro: Jorge Zahar/Anpocs, 1986.

_____. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002a.

_____. O nativo relativo. **Mana**. Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 113-148, 2002b.

_____. Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation. **Tipiti – Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America**. v. 2, n. 1, 2004. Disponível em: <http://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol2/iss1/1>. Acesso em: 22 mar. 2018.

_____. Filiação intensiva e aliança demoníaca. **Novos Estudos**, São Paulo, v. 77, p. 91-126, mar. 2007. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-33002007000100006&lng=es&nrm=iso&tlng=pt . Acesso em: 22 mar. 2018.

Recebido em: 22/03/2018 * Aprovado em: 02/05/2018 * Publicado em: 30/06/2018