

# Antropologia e literatura em tradução

## Apresentação

Maria Borba

Helena Martins

João Ricardo Milliet

A questão da escrita antropológica – isto é, como tratar o cruzamento cultural que constitui o encontro etnográfico em um texto e qual o caráter desse texto – é, podemos dizer, uma das questões centrais da disciplina (Strathern, 1991). Sabe-se que, ao longo da história da antropologia, a noção de *cultura* – tomada no sentido clássico de R. B. Tylor como a totalidade complexa de “conhecimentos, crenças, manifestações artísticas, valores morais, leis, costumes e outras capacidades que os indivíduos assimilam ao viver em sociedade” – foi progressivamente transformada na noção de *texto*, isto é, “em algo semelhante a um discurso inscrito” a ser lido e interpretado (Asad, 1986, p. 141).<sup>1</sup> Na esteira da crescente centralidade da linguagem no campo das humanidades em geral, a atividade antropológica foi, em particular, se estabelecendo em meados da década de 1950 como uma forma de *tradução cultural*. Não parece ser por acaso, observa Talal Asad, que um dos primeiros a falar explicitamente da antropologia como uma prática tradutória tenha sido Godfrey Lienhardt, antropólogo britânico que contava também com uma formação em literatura inglesa (Asad, 1986, p.142). A maneira como Asad, em perspectiva crítica, descreve a forma como essa tradução deveria ser realizada se baseia em uma percepção não tradicional da atividade tradutora, que estaria relacionada com a necessidade de se conseguir transmitir, na língua de destino, a coerência de um outro sistema de pensamento. Nesse movimento, inclui-se explicitamente um interesse por formas de pensar a tradução poética, com

---

<sup>1</sup> São nossas neste texto todas as traduções sem outra indicação.

destaque para aquilo que havia sido proposto por Walter Benjamin no seu famoso ensaio de 1923 sobre “A tarefa do tradutor”. Parece, de fato, ressoar de diferentes maneiras no campo da antropologia aquela ideia defendida por Benjamin de que uma boa tradução poética pressupõe a abertura da língua de chegada à força transformadora da língua de partida, conforme os termos, hoje tantas vezes citados, que o filósofo tomou de empréstimo a Rudolph Pannwitz:

As nossas versões, mesmo as melhores, partem de um falso princípio: pretendem germanizar o indiano, o grego, o inglês, em vez de indianizar, helenizar, anglicizar o alemão. Revelam uma veneração muito maior pelos usos linguísticos domésticos do que pelo espírito da obra estrangeira. O erro fundamental de quem traduz é o de fixar o estado da língua própria, que é obra do acaso, em vez de a fazer entrar num movimento intenso por intervenção da língua estrangeira. Ele deve, mais ainda se traduzir de uma língua muito distante, recuar até os elementos primordiais da própria língua, lá onde palavra, imagem e sonoridade se confundem. Tem de alargar e aprofundar a sua língua através da língua estrangeira. (Pannwitz apud Benjamin, 2011, p. 96-97).<sup>2</sup>

Para além do interesse pela linguagem na antropologia e do paradigma tradutório então em jogo, o ponto crucial destacado por Asad para pensar a tradução antropológica estaria então na necessidade de reconhecer, nesse próprio ato, o problema já evidenciado pela crítica colonial à disciplina na década de 1970 (Asad, 1973): o lugar de poder e controle exercido pelo antropólogo, que está posto de saída na relação que se estabelece com os povos com que trabalha. De fato, o trabalho de tradução realizado pela antropologia se materializa em um texto de autoria do antropólogo, que resulta do seu contato com grupos locais, em um trabalho de campo que, no entanto, inclui uma miríade de situações e falas enunciadas por sujeitos singulares e enraizadas em contextos que, por definição, são diferentes daquele do antropólogo. Esses sujeitos, em geral, não têm acesso à língua de destino; e há um desequilíbrio de forças políticas

---

<sup>2</sup> A passagem de Pannwitz aproveitada por Benjamin é citada pelo próprio Talal Asad (1986, p. 157) e comparece em escritos de outros expoentes do campo da antropologia, entre eles, como se verá a seguir, “Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation”, de Eduardo Viveiros de Castro (2004). (Para uma melhor apreciação dos modos como o controverso legado de Benjamin foi reclamado na antropologia e em outras disciplinas, ver Haberpeuntner, 2024).

entre as próprias línguas em contato.<sup>3</sup> Nesse sentido, o que Asad aponta é a necessidade haver um controle informado por dados oriundos de ambos os lados da relação.

As considerações de Asad vêm no bojo da crítica pós-moderna, que, na década de 1980, ao reconhecer no texto antropológico uma ficcionalidade inerentemente enviesada, anunciaría o “começo do fim” do paradigma de tradução cultural então vigente.<sup>4</sup> Diante dos impasses colocados por essa crítica, ganham relevo os caminhos teóricos apontados por antropólogos como Roy Wagner (1975) e Marilyn Strathern (1988), autores que, entre outros, contribuíram para o movimento que mais tarde seria reconhecido como a *virada ontológica* (v. Holbraad; Pedersen, 2017). As elaborações teóricas aí desdobradas distinguem-se por buscar raiz em uma efetiva interação entre as imaginações conceituais e formas de vida em contato no encontro antropológico. Em outras palavras, tratava-se de uma atitude política deliberada, voltada para criar uma simetria epistemológica entre antropólogo e nativo, de tal modo que, ao invés de se organizar a partir da “crítica da *autoridade etnográfica*”, a antropologia caminhasse na direção de uma “determinação ontológica da *alteridade etnográfica*, de uma elucidação dos termos da ‘autodeterminação ontológica do outro’” (Viveiros de Castro, 2015, p. 4).

É no âmbito desse movimento que Eduardo Viveiros de Castro (2004), imbuído da ideia de que os conceitos nativos devem movimentar os do antropólogo, no espírito da célebre passagem de Pannwitz referida logo acima, formula, em particular, a seguinte questão: de que maneira a própria tarefa de *tradução* da antropologia poderia ser entendida desde um ponto de vista indígena? Partindo das reflexões sobre a noção de cultura propostas por Wagner e Strathern – de que uma cultura deve ser entendida como um processo *inventivo* controlado simetricamente na situação etnográfica (Wagner, 1975), e que também é caracterizada pela “maneira com que

<sup>3</sup> “Dito de forma grosseira: como as línguas das sociedades do Terceiro Mundo — incluindo, é claro, aquelas que os antropólogos sociais tradicionalmente estudaram — são ‘mais fracas’ em relação às línguas ocidentais (e hoje, especialmente em relação ao inglês) é mais provável que se submetam a transformações forçadas no processo de tradução do que o contrário” (Asad, 1986, p. 157).

<sup>4</sup> A crítica de Asad ao conceito de tradução cultural tal qual operado pela disciplina até então foi publicada na coletânea seminal *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography* (Clifford; Marcus, 1986), um marco da abordagem dita pós-moderna.

pessoas traçam analogias entre diferentes domínios de seus próprios mundos" (Strathern, 1992, p. 47), o antropólogo retoma sua própria formulação do *perspectivismo ameríndio*<sup>5</sup>, para então apresentar uma concepção da prática da antropologia como um procedimento de tradução realizado por meio de um método de "equivocação controlada" (Viveiros de Castro, 2004, p. 3).

Se diferentes tipos de seres (humanos e não humanos) localizam diferentes referentes para os mesmos conceitos (2004, p.6), o processo tradutório implicado naquilo que Viveiros de Castro nomeia como uma "teoria da tradução presente no perspectivismo ameríndio" (2004, p. 3), ao invés de se orientar para a busca de semelhanças entre aspectos, objetos ou termos empregados entre os universos conceituais em questão, constitui-se como "uma operação de diferenciação". Neste caso, a descontinuidade ontológica entre mundos fica explícita: "o que muda ao passar de uma espécie de sujeito para outra é o 'correlativo objetivo', o referente desses conceitos: o que as onças veem como 'cauim' [...] os humanos veem como 'sangue'" (2004, p. 19). Ao invés de termos aqui uma tradução que opera na busca por sinônimos linguísticos e simbólicos entre as tradições de pensamento em contato, o que estaria em jogo nesse modo de pensar o exercício antropológico seria a necessidade de explicitar as diferenças existentes e intransponíveis entre elas – e isso remete ao exercício de *invenção* (Wagner, 1975) que deve ser realizado e controlado por ambas as partes. Nas palavras de Viveiros de Castro:

Neste caso, a tradução cultural não é um processo de *indução* (encontrar os pontos comuns em detrimento das diferenças), muito menos um processo de *dedução* (aplicar a priori um princípio de unificação natural à diversidade cultural para determinar ou decretar seu significado). Em vez disso, é um processo do tipo que o filósofo Gilbert Simondon (1995:32) chamou de *transdução*. (Viveiros de Castro, 2004, p. 20)

---

<sup>5</sup> Proposta em colaboração com Tania Stolze Lima. Ver, por exemplo, Viveiros de Castro, 1996; Stolze Lima, 1996

De fato, na transdução, tal como formulada por Simondon, a diferença entre os termos, em vez de ser negada, constitui a própria condição de significação.<sup>6</sup>

Se nos devolvemos agora ao âmbito da tradução literária em perspectiva histórica, insinuam-se paralelos interessantes com o movimento que leva à concepção de uma tradução “equivocante” como signo possível para o fazer antropológico. Registre-se que o papel disciplinar da tradução para a literatura (e para a própria língua) já estava posto em discussão antes das já mencionadas reflexões de Benjamin, desde, pelo menos, Schleiermacher.<sup>7</sup> Na mesma década de 1950 em que se estabelecia, de acordo com Asad, a noção de tradução cultural para a antropologia, Roman Jakobson, no seu célebre ensaio sobre tradução (“On Linguistic Aspects of Translation”), reputava toda a linguagem como um processo de tradução metalinguística, ao mesmo tempo em que definia uma limitação tradutória particular para a função poética da linguagem, que só poderia ser vertida em outra língua e outra literatura por meio de uma “transposição criativa” (Jakobson, 1992, p. 72).

Sobretudo a partir destes meados do século XX, a reflexão sobre a tradução poética desloca-se então, radicalmente, da busca pela equivalência formal e semântica para uma problematização do próprio ato tradutório. Apenas alguns exemplos. Jacques Derrida, na leitura crítica que faz de Benjamin em *Des tours de Babel* (1987), pensará a tradução sob o signo de sua *differance*, sustentando que traduzir é reinscrever o texto em um novo jogo de significações, em que o *intraduzível* se torna motor e não obstáculo da tradução. Antoine Berman, em *L'épreuve de l'étranger* (1984), propõe, por sua vez, uma ética da tradução baseada na hospitalidade ao outro, defendendo uma “tradução de acolhimento” que preserve a *étrangeté* do original contra a tendência etnocêntrica de domesticação. E Lawrence Venuti (1995, 2019) amplia essa crítica ao pensar politicamente a figura do próprio tradutor, ligando a opção pela *estrangeirização* a uma necessária forma de resistência à

<sup>6</sup> Ao integrarem-se as disparidades, converte-se a negatividade em positividade e produz-se “um tecido concreto que incorpora todos os elementos iniciais” (Simondon apud Viveiros de Castro, 2004, p. 20)

<sup>7</sup> Ver a famosa conferência de 1813, “Sobre os diferentes métodos de traduzir” (Trad. Celso R. Braida, 2010).

invisibilidade imposta aos tradutores pelos regimes editoriais e pelas normas linguísticas dominantes – e insistindo em uma abordagem *contrainstrumental*, que enfatiza o papel ativo do tradutor na visibilização das diferenças culturais. Por fim, Barbara Cassin, no amplo projeto colaborativo de seu *Dicionário dos Intraduzíveis* (2018)<sup>8</sup>, reformula também o estatuto do intraduzível, entendendo-o, à maneira de Derrida, não como falha, mas como espaço de pensamento e de criação, interessando-se por um jogo entre filosofia e poesia. Esses e outros autores inscrevem, portanto, a tradução em geral, e a tradução poética em particular, numa perspectiva em que ética, estética e política se entrelaçam, concebendo-as como práticas reflexivas e inventivas de produção de diferença. Aos exemplos acima, devem-se acrescentar ainda os experimentos tradutórios, ensaísticos e poéticos de escritores contemporâneos cujas obras se deixam atravessar de modo enfático pela circunstância da tradução – destacam-se aqui, para citar apenas alguns nomes as traduções “escandalosas” de Anne Carson, os “poemas mudados para o português” de Heriberto Helder – e, no Brasil, naturalmente, as “transcriações” (transparadizações, transluciferações, transimaginações e toda a deriva neológica aqui implicada) de Haroldo de Campos e companhia, além das “intraduções”, “outraduções” e “extraduções” de Augusto de Campos.

Quanto à cena brasileira, sabe-se, em particular, que é combinando o pensamento de Jakobson com o já mencionado ensaio de Benjamin, que Haroldo de Campos chega inicialmente à sua proposta de tradução como transcrição – em linhas gerais, a transposição crítica dos efeitos estéticos de um texto em uma língua para um texto em outra língua, com uma margem (bastante variável) para encenar de forma explícita neste segundo texto os jogos de linguagem próprios da língua do primeiro. Sabe-se também que Haroldo buscava, a um só tempo, preservar os insights da concepção benjaminiana da tradução como fonte de *pervivência* transformadora das obras e distanciar-se do messianismo que ali reconhecia. Assim orientado, procurou conceber a tradução também sob impacto da *différance* derridiana: para escapar à “clausura metafísica” em que Benjamin estaria ainda encerrado, tomou a atividade tradutória como “uma coreografia de

<sup>8</sup> Versão brasileira de um dos volumes da obra original dirigida por Barbara Cassin, *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*. A tradução e adaptação foi coordenada no Brasil por Fernando Santoro e Luísa Buarque.

correspondências e divergências, regida não tanto pela complementaridade harmônico-paradísica, mas pela ‘lógica do suplemento’ (no sentido de Derrida)” (Campos, 2015, p. 101). Importa destacar aqui que, nessa proposta, desde sempre, não estava excluída a apreciação crítica e criativa do conhecimento antropológico na formulação do projeto de uma tradução. Para só um exemplo, Haroldo escreve no ensaio “Da transcrição”, citando Jakobson, que a identificação crítica dos efeitos poéticos que devem ser transpostos na tradução também pode e deve considerar um conhecimento antropológico:

[...] a ênfase na formulação concisa e contrastiva do modelo operacional da “transposição poética” não impede que o trabalho contenha reflexões de cunho antropológico (folclore e ritual), histórico-literário e mesmo psicológico sobre as “atitudes mitológicas de uma comunidade linguística” (que supõe diferenças interlinguais, intersubjetivas e socioculturais). (Campos, 2015, p. 95)

Então não é por coincidência que, ao passo que o padrão da tradução literária no Brasil se constituiu como uma espécie de secularização da transcrição haroldiana,<sup>9</sup> observemos nos dias atuais uma aproximação cada vez mais comum, em um plano prático, entre tradutores literários e etnógrafos-tradutores em projetos de tradução afins, e também uma proliferação de reflexões teóricas acerca do fazer tradutório desenvolvidas na interface entre os estudos literários e antropológicos.

Da constituição desse âmbito participa por exemplo um trabalho importante como *Traduções canibais: por uma poética xamânica do traduzir* (2019), de Álvaro Faleiros, que, além de produzir a descrição de um modo de tradução ameríndio como poética da tradução, discute diretamente até que ponto a inclusão de “reflexões de cunho antropológico” na operação tradutória haroldiana significam de fato uma abertura à transformação do método de tradução postulado (e portanto também da forma de literatura) em contraste com a proposta de Viveiros de Castro (2004). Mas na verdade são vários e variados os gestos de aproximação: destaca-se, é claro, a parceria entre Davi Kopenawa e Bruce Albert na escrita de *A queda do céu* (Kopenawa; Albert, 2015), ao lado de um leque de outras pesquisas e experimentos

---

<sup>9</sup> Para o desenvolvimento completo desse argumento, ver Cardozo (2021).

tradutórios tão diversos quanto as traduções de cantos marubo e a etnografia desse povo empreendidas por Pedro Cesarino (2011, 2013); os trabalhos de Helena Martins (2012, 2023) em torno da escrita e da tradução literária em diálogo com o perspectivismo ameríndio; a tese de Tiganá Santana sobre a ontologia do traduzir do ponto de vista da cosmologia bantu (2019), bem como a sua discografia multilíngue; a coletânea de cantos e narrativas indígenas em tradução organizada por Ian Packer (2023); as formulações conceituais da tradução-Exu (Capilé; Flores, 2022) e do teatro monan (Flores; Nodari, 2024). Poderíamos também destacar no âmbito do esforço de aproximação entre diferentes concepções de tradução, não apenas entre os campos da antropologia e da literatura, mas também das artes, da psicanálise e da ciência moderna, os seminários organizados por Adalberto Müller e Alexandre Nodari no final de 2023, “Literatura, Tradução e Cosmologias Indígenas”, e por Bruno Siniscalchi e Maria Borba em 2021, “Atos de tradução”, depois transformados em livros homônimos (respectivamente, Müller; Nodari, 2024 e Borba; Siniscalchi, 2023).<sup>10</sup>

De diferentes maneiras, esses estudos recentes parecem sensíveis à ideia de que, se a tradução pode, como queria Derrida (2001, p. 21), ser pensada como a “uma transformação regulada de uma língua por outra, de um texto por outro”, muito resta ainda por refletir acerca das condições dessa regulação. E isso, em especial, no que tange às promessas de alteridade implicadas no ato tradutório: para que a tradução mobilize aquilo que numa língua ou numa forma de vida “insinua ou convoca um estado que seja *outro*, por vezes perigosamente *outro*” – para que possa efetivamente ser uma ocasião para conjurar “as possibilidades que qualquer língua do mundo tem de ser diferente de si própria, estrangeira para si mesma” (Blanchot, 1971, p. 71) –, é preciso, ao que parece, vencer o cansaço e a debilidade de noções como *exterioridade* e *alteridade*. O pensamento da antropologia como equivocação parece caminhar em sintonia com a ideia de que seria auspicioso se o ocidente pudesse pensar “um outro que não seria o *seu* outro”, evitando “a oposição em todas as formas do anti-” (Derrida, 1991, p.

---

<sup>10</sup> Como antecedentes à investigação e reflexão da tradução em relação a diferentes âmbitos disciplinares, e também à elaboração deste número, podemos citar ainda os trabalhos “Partes e todos, um exercício de tradução: os Araweté e a cosmologia contemporânea” (Borba, 2023), e “O breve Teatro na Carne, tradução de Angélica Liddell” (Milliet, 2022).

15-16).<sup>11</sup> E o mesmo se pode dizer dos pensamentos que reconhecem a tradução poética como atividade que “de modo algum se destina a fazer desaparecer a diferença da qual, ao contrário, ela é o próprio jogo” – pensamentos que tomam, enfim, a tradução literária como “a própria vida da diferença” (Blanchot 1971: 70-71).

Eis o pano de fundo sobre o qual se inscreve a proposta deste dossier: reunir reflexões contemporâneas sobre a tradução que se articulam nos campos da literatura e da antropologia, e também que explorem relações e possíveis contágios entre as práticas tradutórias e reflexivas. Na medida em que a tradução é assunto comum, todo pensamento que se teça sobre a questão em um campo pode, como consequência, contribuir para as reflexões no outro. E mais ainda, através da discussão que se desdobra seja nos limites disciplinares da antropologia e da literatura, seja em sua interface, o que acreditamos que se produz é, em última análise, um bem-vindo movimento de experimentação diante da necessidade ou do desejo de aproximação com outras formas de vida. Pensadas nas duas disciplinas como *poiesis* (como fazeres inventivos), as práticas tradutórias oriundas deste diálogo têm o potencial para abrir e ampliar espaços que se imaginavam inexistentes entre as línguas/cosmologias em contato.

Seja por meio de reflexões ou de exercícios de tradução propriamente ditos inscritos em seus campos de pensamento específicos; seja porque estão propondo reflexões acerca de suas tarefas disciplinares que, como vimos, podem se confundir com a da tradução; seja porque propõem reflexões acerca de concepções ocidentais de pensamento através de formulações oriundas de outros universos conceituais; seja porque estão interessados no caráter narrativo e formal da etnografia ou nas formas de tradução do mito e nas relações entre mito e literatura; seja porque identificam na antropologia ou na tradução uma imagem conceitual com a qual ler a tradução ou a antropologia; enfim, tentando distinguir aquilo que não necessariamente se distingue, é sobre estes desejos de pensamento ou transformação, sobre estes

---

<sup>11</sup> Ainda que Viveiros de Castro se contraponha a Derrida, ao afirmar, em sua formulação da atividade tradutória da antropologia, a existência do *hors-texte* de cada texto (cf. Derrida 1967, p. 227 e Viveiros de Castro, 2004, p. 20). Sua própria busca de “um outro outro” inclui, nesse espírito, um gesto que incide sobre a *différance* derridiana, à qual, no âmbito de sua transcrição do perspectivismo ameríndio, Viveiros de Castro contrapõe (justapõe?) uma outra noção, a de *diferOnça* (v. p. ex. Viveiros de Castro, 2019).

desafios inerentes a cada uma das disciplinas e também à relação entre elas, e sobre as formas diversas de abordá-los, que este dossiê se detém.

O volume se abre e se encerra com textos de dois dos protagonistas da breve história recontada acima: respectivamente, Eduardo Viveiros de Castro, que aqui publica um texto inédito derivado de palestra que apresentou em 2024 no Seminário Permanente de História e Filosofia do Estruturalismo (SPHePS), na Universidade de Paris Nanterre; e Marilyn Strathern, de quem traduzimos um texto publicado em 2024, também oriundo de uma fala, desta vez uma conferência de abertura que a antropóloga proferiu na Pontifícia Universidade Católica do Chile. Nos dois casos, encontramos reflexões que, sensíveis à demanda de um fazer antropológico aberto às forças transformadoras das formas de vida locais, mobilizam questões gerais da disciplina que estarão presentes de diferentes maneiras nos demais artigos do volume. Strathern desenvolve uma reflexão sobre a prática antropológica a partir de um exame da noção de *relação*, por atenção a problemas, inclusive idiomáticos, que afigem tal noção de modo persistente, e eloquente, na história da antropologia social britânica. Viveiros de Castro, por sua vez, sugere uma relação: aproximando o “mito único” das *Mitológicas* de Lévi-Strauss à profecia enunciada por Davi Kopenawa em *A queda do céu*, abre caminhos para compreendermos, em outros termos, tanto o mundo atual em crise como a “nossa antropologia”.

Conectado ao colapso climático e ambiental em curso, em “Da conquista do fogo à queda do céu”, Viveiros de Castro se vale do sentido estrutural da noção de *transformação* empregada por Lévi-Strauss em suas *Mitológicas*, para pensar a relação entre os dois mitos com que intitula seu texto. A profecia de Kopenawa sobre a queda do céu (Kopenawa; Albert, 2015) seria, nesse sentido, uma *inversão* do mito Bororo da conquista do fogo culinário – tomado pelo antropólogo francês como o “mito único” e emblemático da passagem que leva de um estado originário indiferenciado, para a constituição do mundo atual onde as ordens da cultura e da natureza estariam separadas –, estabelecendo assim a “boa distância” entre o céu e a terra. Segundo Kopenawa, com a chegada dos Brancos (o indefensável povo da mercadoria) e a exploração do metal das profundezas da terra, a fumaça tóxica desse metal sobe em direção ao céu, fazendo com que ele desabe, eliminando justamente a boa distância entre céu e terra e produzindo, assim, um retorno ao tempo pré-cosmológico, das metamorfoses, do caos. Um

ponto especialmente relevante para as discussões propostas neste dossiê reside também no modo como Viveiros de Castro retoma, em seu argumento, o vínculo estreito que Lévi-Strauss reconheceria entre mito e tradução, isto é, sua compreensão do mito como protótipo de toda tradução – e, como consequência, do mitólogo como um tradutor –, para então formular, mais uma vez e em outros termos, a tarefa da antropologia. Combinando então outras reflexões de Lévi-Strauss e de Pierre Clastres a respeito da função dos mitos, o autor sustenta que a tarefa da antropologia pode ser descrita nos seguintes termos: “*as sociedades se pensam entre si por meio de seus mitos*” – algo que ele mesmo realiza neste texto num gesto que poderíamos chamar de tradutório.

Strathern, por sua vez, dedica seu texto à investigação da questão: “o que conta como uma *relação*?", conceito que é, segundo ela, o que mais interessa à antropologia. Diga-se de saída que sua exposição se estrutura em parte à maneira de uma história de detetive, escolha que, no contexto deste volume, já dá o que pensar no que diz respeito ao jogo entre antropologia e literatura. Assim construído, seu argumento envolve centralmente questões ligadas à esfera da tradução. Segundo ela, há um problema nos processos de elaboração dos discursos antropológicos que se distingue daquele envolvido na relação entre a cultura do antropólogo e a cultura que ele está estudando – direção na qual a maior parte dos esforços metodológicos são colocados. O problema a que ela se refere diz respeito a uma dimensão anterior: a do peso que a linguagem do antropólogo (tanto a língua na qual escreve quanto seus modos característicos de expressão) exerce sobre as formulações narrativas que constrói. Sob a pressão desse peso, produzem-se “pontos cegos” que, para Strathern, têm grande interesse antropológico: o que o idioma vernáculo do antropólogo e seu idioma local (a antropologia britânica, por exemplo) permitem ou não que seja formulado? Strathern realiza a sua reflexão através de um exemplo: considera a forma como a antropologia britânica utiliza a noção de *relação* identificando-a com a noção de sociedade, a saber, como um terceiro termo invisível de uma diáde. Perceber isso é, segundo a autora, também atentar para o fato de que diferentes tradições antropológicas falam coisas distintas mesmo quando acham que estão falando a mesma coisa. E que isso aconteça, segundo ela, é certamente interessante. Pois não seria esse justamente o interesse da antropologia? Em suma, Strathern parece estar chamando atenção para o fato de que há

também, no interior da própria disciplina, camadas equivocais interessantes que devem ser levadas em conta, que acrescentam complexidade, e abrem ainda mais espaço ao exercício antropológico.

Os escritos de Viveiros de Castro e Strathern enfeixam dez outros textos instigantes que, originados nos campos da antropologia e dos estudos da literatura e da tradução, pensam os temas que animam este volume sob diferentes pontos de vista.

No âmbito dos estudos literários, Larissa Oliveira e Paulo Henriques Britto dedicam-se a repensar *Roça barroca*, o conhecido livro de Josely Vianna Baptista (2011), que inclui, além de uma tradução dos cantos míticos do povo Mbyá Guarani do Guairá, uma seção, intitulada “Moradas nômades”, constituída por poemas da própria autora que se relacionam com a linguagem e a mitopoética guarani. Mais do que uma nova análise da tradução dos três primeiros cantos do *Ayvu Rapyta* que constitui a primeira parte do livro – e que já foi amplamente submetida à discussão crítica, reconhecida, por exemplo, ora por engendrar uma singular “poética xamânica da tradução” (Pedrosa, 2018), ora por privilegiar parâmetros estéticos em detrimento de uma revisão antropológica mais ampla (Müller; Nodari, 2024, p. 71) –, o artigo avança a hipótese de que a relação entre a tradução e os poemas ditos autorais propõe um outro caminho ético para traduzir um texto que significa uma forma de vida que lhe é evidentemente estranha, “uma ética da escuta e da alteridade que pode ser pensada em interlocução com a filosofia da linguagem de Ludwig Wittgenstein”. Assim, para os autores, a obra projeta um estado em que a própria ideia de tradução é reconfigurada como um processo ético de abertura à diferença que realiza, numa “prática de cuidado com a língua, [e] com o outro”, a possibilidade de coexistir.

Encarnando o trânsito entre os campos da antropologia e o da literatura em sua própria trajetória de formação e atuação, a poeta e pesquisadora Luiza Leite, mestre em antropologia e doutora em literatura, explora, por sua vez, a construção da narrativa onírica em contextos indígenas. Parte de formulações do biólogo e antropólogo Gregory Bateson a respeito da arte e das práticas do sonho, para então propor um outro modo de análise, ali onde o repertório freudiano se mostra insuficiente. Segundo a autora, o exame de narrativas oníricas nesses contextos supõe uma habilidade tradutória dupla, que mobiliza a percepção de suas

especificidades performativas e uma atenção aos modos como, além disso, nela se traduzem ontologias singulares. Se para Freud, a transposição de um código a outro é parte fundamental da interpretação dos sonhos, e a relação entre o pensamento latente dos sonhos e a sua narrativa é tal qual a que se estabelece entre um original e sua tradução, para Bateson, há uma especificidade no processo primário na comunicação dos “assuntos” (*subject matters*), que exalta as relações em detrimento dos referentes, de tal maneira que o processo tradutório envolvido estaria mais interessado em observar a interface entre consciente e inconsciente do que em transmitir mensagens “vindas” do inconsciente. Nesse sentido, atento à heterogênea camada superficial do relato onírico em contextos estranhos ao do antropólogo, o antropólogo-tradutor aumentaria assim suas chances de dar a ver algo sobre a “interdependência entre o sonhador e a cultura em que está inserido.” O ponto fundamental parece ser o de afirmar, junto com Bateson, e também com Lévi-Strauss, a importância de *não reduzir*, sejam os mitos, sejam os sonhos, a conteúdos unívocos subjacentes.

Contrapõe-se também, e de outra maneira, às traduções redutoras em contextos indígenas o texto da antropóloga Camila de Caux. A partir de uma pesquisa que tem como objetivo fazer uma “revisão integral das noções de gênero tupinambá” para pensar de que maneira diferentes formações corporais se organizavam no interior de uma cosmopolítica da vingança no contexto quinhentista (Caux, 2024, 2021), a autora propõe que categorias como “homem” e “mulher”, quando empregadas em traduções de línguas indígenas para o português pelos missionários franceses, são tomadas como pressupostas, isto é, como parte de um “alfabeto simbólico universal”. Funcionando mais ou menos como um “ponto cego” nos termos de Strathern, os pressupostos específicos da teologia cristã são compreendidos por Caux como uma rede conceitual que atravessa clandestinamente a operação tradutória. Em um exame detalhado do relato redigido pelo padre capuchinho Yves D’Évreux (1613-4), Caux sustenta que a tradução dos termos tupi *avá* e *cunhã* para “homem” e “mulher” pelos missionários não apenas impede o surgimento de concepções alternativas de gênero, como também se concretiza como parte de um projeto de lapidação, conversão e eliminação de toda alteridade apresentada por esses povos aos cristãos – pedra bruta a ser lapidada. Como um *outro* modo de descrever os gêneros tupis, e conectada à ideia de que o exercício de tradução antropológico que

interessa é aquele que busca explicitar os equívocos entre os termos em tradução (Viveiros de Castro, 2004), a autora, mobilizando também referências do campo da literatura (p. ex. Müller; Nodari, 2024; Flores; Nodari, 2024), propõe que, no caso tratado, os gêneros tupis não se constituem como *causas* das relações que se formam entre os indivíduos, mas sim como *efeitos*, isto é, como um “resultado genderizado de relações” que se estabelecem e se criam entre os corpos através de seus fluxos.

O texto do pesquisador, tradutor e escritor Adalberto Müller, referência no campo dos estudos literários e tradutórios, abre uma sequência de contribuições que têm em comum o fato de incluírem experimentos específicos de tradução. Müller propõe uma nova tradução anotada do primeiro dos cantos sagrados *Ayvu Rapyta*, texto-fonte de que trata também, sob outro prisma, como vimos, o artigo de Oliveira e Britto neste volume. A nova e importante tradução que Müller publica aqui em primeira mão busca considerar, ao mesmo tempo, os efeitos poéticos do canto e o conhecimento antropológico a respeito do modo de vida guarani e de sua língua, tendo como base a ideia de filologia do antropólogo James Lockhart. A tradução filológica mostra-se como um caminho surpreendente em seus efeitos e se constitui em mais uma iniciativa relevante para superar a tradução formal, que tende a esvaziar ou afastar a cosmologia do texto-fonte. Merece destaque especial a maneira pela qual Müller mantém, na tradução, várias palavras em guarani, estabelecendo um jogo ativo com a sua intraduzibilidade. Esta é a estratégia, fundamentalmente, que faz com que a sua tradução, introduzindo uma instabilidade linguística e semântica, logre superar a ideia de uma tradução que apenas representa em português o texto em guarani mbyá e a *teko* guarani. O artigo também nos oferece conceitos alternativos para pensar essa operação tradutória, como o de “texto primevo” no lugar de original, de “artes técnicas da memória e da tradição” no lugar de cultura e literatura oral, e a ideia de “tradução-imagem de um texto virtual”, aplicada a um texto – como este e tantos outros antigos do planeta – cujo original presumido é apenas mais uma versão.

Também com a intenção de se livrar dos pressupostos ontológicos europeus, presentes em particular em traduções feitas pelos missionários religiosos e naquelas usualmente encontradas em livros didáticos, Ian Paker e Elton Hiku Krahô, antropólogo e professor indígena respectivamente, apresentam mais um exercício de tradução de criações indígenas para o

português, agora de um conjunto de cantos rituais krahô – povo indígena que vive no norte do estado do Tocantins (Brasil). Em sintonia com o experimento de Müller e com os pressupostos gerais que lastreiam os demais trabalhos deste volume, os autores têm como objetivo mais amplo permitir, pela tradução, a manifestação de outros mundos possíveis. Marcados pelo que os autores chamam de uma “poética da alteridade”, os cantos que tomam para traduzir, *Cupēti jarkwa* e *Cupē krā jakrōre jarkwa* [“Cantos do Estrangeiro” e “Cantos do Estrangeiro de Cocar”] são caracterizados por incorporar, em sua estrutura enunciativa, uma diversidade grande de vozes, línguas e perspectivas de sujeitos humanos e não-humanos. Com a intenção de dar a ver essa multiplicidade de sujeitos, os autores – em colaboração com o pesquisador, poeta e tradutor Guilherme Gontijo Flores e mobilizando também outras referências dos estudos literários –, apostam em um caminho de tradução que dá um lugar central às chamadas “palavras vazias” presentes nesses cantos, identificadas pelos krahô como “enfeites de música” que contêm um valor onomatopáico. Responsáveis por realizar a operação ontológica crucial de transformar “os corpos e as vozes dos cantores e das cantoras que os vestem em corpos e vozes-outras”, serão justamente esses “enfeites” que darão a ver a poética da alteridade presente nos cantos. Inserido em um contexto de revitalização linguística e de fortalecimento territorial dos povos indígenas, e após mais de dez anos de pesquisas conjuntas dos autores sobre a língua krahô, o artigo participa de um movimento atual de intensificação de interações entre os povos indígenas e o campo literário brasileiro, com o intuito de realizar uma demarcação de território ameríndio, também na esfera da literatura.

O experimento que nos apresentam Alexandre Nodari e Guilherme Gontijo Flores, afinal, demonstra algumas das possibilidades contidas no jogo da tradução de um texto indígena – nesse caso, do poema “Ka’ a-eté” de Márcia Kambeba, escrito em tupi antigo e traduzido pela poeta para o português. Partindo de um original que é também duplo e pode ser tomado, por falantes do português, ao mesmo tempo como próprio e outro, os autores propõem três distintas traduções do poema em tupi, cada uma informada por um princípio diferente: uma “etimológica”; outra imaginando o “ka’ a-eté” do poema como o povo Caeté e, dessa forma, assumindo uma abordagem antropológica, mas também, de certa forma, ficcional, em termos que se aproximam da “antropologia especulativa” formulada por Nodari

(2015); e a terceira uma tradução literária e literalizante, digamos, a partir de um diálogo direto com um poema de Nísia Floresta.

Encerrando este conjunto de reflexões disparadas e nutridas por experimentos tradutórios específicos, temos a contribuição do linguista, tradutor e escritor Caetano Galindo, que nos brinda aqui com a publicação de uma parte de sua tradução inédita do *Finnegans Wake* de James Joyce para o português. Trata-se do segundo capítulo do romance, então caracterizado por Joyce como “um *optofone que ontfana*”, isto é, “uma máquina de transformar letras em sons, dotada da capacidade de revelar o ‘ser’”. Sugerindo um diálogo interessante com os “enfeites de palavras” de que tratam Packer e Krahô em contexto indígena neste volume, o capítulo narra o momento de defesa de uma ofensa “mítica” do personagem principal, que coloca o romance em movimento. Precedida por um breve comentário onde evoca a noção de literatura como “antropologia especulativa” proposta por Nodari (2015), para então dar a ver relações que podem ser exploradas entre o romance de Joyce e o pensamento antropológico, Galindo reafirma a caracterização do romance como um livro sobre “a Humanidade, o *anthropos*”, que se pretende ele mesmo como um *mito*. Caracterizando seu texto como parte de um exercício de tradução inerentemente *em processo* há mais de vinte anos, o autor traz uma reflexão, especialmente relevante para este dossiê, sobre a variação que a própria concepção de tradução sofre ao longo desse percurso. Diante dos desafios linguísticos que tal jogo entre sons e palavras mobiliza, a dificuldade colocada é mesmo da ordem do entendimento da tarefa, já que em tal jogo a própria identificação de uma língua de origem e outra de destino se problematiza.

Os três artigos finais que compõem este dossiê, de Lucas Timóteo de Oliveira, Mariana Perelló Lopes de Azevedo e Ashley Polonea, representam contribuições de pesquisadores/as em formação, ele na área de antropologia, elas no campo da literatura. Partindo do trabalho de campo que realizou em sua pesquisa de mestrado junto aos Suruwaha – povo da família linguística Arawá que vive na bacia do Rio Purus, na Amazônia (Brasil) –, Timóteo de Oliveira propõe uma reflexão sobre a escrita etnográfica e seu caráter literário. Em diálogo com as proposições de Viveiros de Castro (2004) e Nodari (2015), entre outras, o autor procura dar a ver na escrita antropológica que produz as diferentes temporalidades e itinerários que observa entre os Suruwaha. Os outros dois artigos são investigações da obra

da escritora e tradutora Anne Carson, com foco em suas formas singulares e experimentais de estabelecer relações de tradução. Mariana Perelló propõe-se examinar a tradução como tropo na poética de Carson, tomando para análise o ensaio “The Anthropology of Water” (publicado em *Plainwater*; CARSON, 2000): discute, como um modo de tradução o tipo muito particular – na verdade, pessoal – de antropologia apresentado no ensaio, e a forma como Carson a exerce, não muito distante de uma “antropologia especulativa”, para citar mais uma vez a noção saeriana desenvolvida por Nodari (2015). O método de análise, por assim dizer, adotado por Mariana é, então, uma tentativa de reprodução das “marcas livres” que a própria Carson sugere, em “Variations on the right to remain silent” (2016). Já Ashley Polonea experimenta em seu artigo considerar “Mimnermos: The Brainsex Paintings”, outro texto da escritora também presente em *Plainwater*, como uma tradução, ainda que aparentemente se trate de um tríptico composto de versos traduzidos do poeta grego antigo Mimnermo, de um ensaio e de um conjunto de entrevistas. Em sua operação de análise, a pesquisadora se apoia sobretudo aparato conceitual desenvolvido por Álvaro Faleiros ao redor da construção de sua já citada “poética xamânica do traduzir” (2019).

Confirma-se assim, em certo sentido, a construção de um repertório ao mesmo tempo compartilhado e aberto que define o campo de interesse comum entre tradutores literários, etnógrafos, teóricos da literatura, antropólogos e pesquisadores em formação: a tradução entre a antropologia e a literatura.

### Referências bibliográficas

- ASAD, Talal. **Anthropology and the Colonial Encounter**. Ithaca: Ithaca Press, 1973.
- ASAD, Talal. "The concept of cultural translation in British social anthropology". In: CLIFFORD, James; MARCUS, George E. (org.). **Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography**. Berkeley: University of California Press, 1986. p. 141–164.
- BAPTISTA, Josely Vianna. **Roça Barroca**. São Paulo: Cosac Naify, 2011.
- BENJAMIN, Walter. [1923/2011]. A tarefa do tradutor. In: \_\_\_\_\_. **Escritos sobre mito e linguagem (1915–1921)**. Tradução Susana Kampff Lages; organização, apresentação e notas de Jeanne-Marie Gagnebin. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2011. p. 27–43.

- BERMAN, Antoine. *L'Épreuve de l'étranger: Culture et traduction dans l'Allemagne romantique*. Paris: Gallimard, 1984.
- BLANCHOT, Maurice. *Traduire*. In: \_\_\_\_\_. *L'amitié*. Paris: Gallimard, 1971. p. 69–73.
- BORBA, Maria; MARTINS, Helena Franco; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Batalha. *Partes e todos, um exercício de tradução*: os Araweté e a cosmologia contemporânea. Rio de Janeiro, 2023. 372 p. Tese de Doutorado – Departamento de Letras, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.
- BORBA, Maria; SINISCALCHI, Bruno (orgs.). *Atos de tradução*. São Paulo: Centro de Pesquisa e Formação do SESC São Paulo, 2023.
- CAMPOS, Haroldo de. Da transcrição: poética e semiótica da operação tradutora. In: TÁPIA, Marcelo; NÓBREGA, Thelma M. (orgs.). *Haroldo de Campos - Transcrição*. São Paulo: Perspectiva, 2015.
- CAPILÉ, André; FLORES, Guilherme Gontijo. *Tradução-Exu*. Belo Horizonte: Relicário Edições, 2022.
- CARDOZO, Mauricio Mendonça. Haroldo de Campos: transcrição, recriação e a tradução como forma de vida. In: SISCAR, Marcos; MORAES, Marcelo Jacques de; CARDOZO, Mauricio Mendonça. *Vida poesia tradução*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2021. p. 89–140, 2021.
- CARSON, Anne. *Plainwater*. Vintage Books, New York, 2000.
- CARSON, Anne. *Float*. New York: Alfred A. Knopf, Publisher, 2016.
- CASSIN, Barbara (ed.). *Vocabulaire européen des philosophies: Dictionnaire des intraduisibles*. Ed. Barbara Cassin. Paris: Seuil/ Dictionnaires le Robert, 2004.
- CASSIN, Barbara (coord.); SANTORO, Fernando; BUARQUE, Luisa (org.). *Dicionário dos intraduzíveis, um vocabulário das filosofias, v. 1: línguas*. São Paulo: Autêntica, 2018.
- CAUX, Camila. O ruído outra vez: a dinâmica dos fluidos entre os povos Tupi costeiros. *Das Questões*, [S. l.], v. 11, n. 1, 2021.
- CAUX, Camila. Vestígios da Natureza. *Revista Serrote/IMS*, São Paulo, 2024.
- CESARINO, Pedro. *Oniska: poética do xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- CESARINO, Pedro. *Quando a terra deixou de falar: cantos da mitologia marubo*. São Paulo: Editora 34, 2013.
- CLIFFORD, James; MARCUS, George E. (orgs.). *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press, 1986.
- DERRIDA, Jacques. *De la grammatologie*. Paris: Les éditions de Minuit, 1967.

- DERRIDA, Jacques. Des tours de Babel. In: **Psyché: inventions de l'autre**. Paris: Galilée, 1987, p. 203-235.
- DERRIDA, Jacques. **Margens da filosofia**. Tradução Joaquim Torres Costa, António M. Magalhães. Campinas, SP: Papirus, 1991.
- DERRIDA, Jacques. **Posições**. Tradução Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.
- FALEIROS, Álvaro. **Traduções canibais: uma poética xamânica do traduzir**. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2019.
- FLORES, Guilherme Gontijo; NODARI, Alexandre. Teatro monan. In: MÜLLER, Adalberto; NODARI, Alexandre (orgs.). **Literatura, tradução e cosmologias indígenas**. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2024, p. 24-54.
- HABERPEUNTNER, Birgit. **Walter Benjamin and Cultural Translation: Examining a Controversial Legacy**. London: Bloomsbury Academic, 2024.
- HOLBRAAD, Martin; PEDERSEN, Morten Axel. **The Ontological Turn: An Anthropological Exposition**. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- JAKOBSON, Roman. Aspectos linguísticos da tradução. Tradução Izidoro Blikstein. In: \_\_\_\_\_. **Linguística e comunicação**. 22. ed. São Paulo: Cultrix, 1992. p. 63-72.
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. Companhia das Letras, 2015.
- MARTINS, Helena. Tradução e perspectivismo. **Revista Letras** (Curitiba), v. 85, p. 135-149, 2012.
- MARTINS, Helena. Variations on the task of the translator: on translation as catastrophe and as equivocation. **Perspectives: Studies in Translatology**, v. 1, p. 1-15, nov. 2023. DOI: 10.1080/0907676x.2022.2145910.
- MILLIET, João Ricardo B.; MARTINS, Helena Franco. **O breve Teatro na Carne**, tradução de Angélica Liddell. Rio de Janeiro, 2022. 164p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Letras, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.
- MÜLLER, Adalberto; NODARI, Alexandre (orgs.). **Literatura, tradução e cosmologias indígenas**. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2024.
- NODARI, Alexandre. A literatura como antropologia especulativa. **Revista da Anpoll**, v. 1, n. 38, p. 75-85, 2015. DOI: <https://doi.org/10.18309/anp.v1i38.836>.
- PACKER, Ian (org.). **A palavra poética ameríndia. Gratuita**, v. 4 (Animais), p. 11-110, 2023.
- PEDROSA, Celia. Josely Vianna Baptista: uma poética xamânica da tradução e da tradição. **Alea**, vol. 20, n.2, p. 92-104, 2018.
- SANTOS, Tiganá Santana Neves. **A cosmologia africana dos bantu-kongo por Bunseki Fu-Kiau: tradução negra, reflexões e diálogos a partir do**

- Brasil.** 2019. 233 f. Tese (Doutorado em Estudos da Tradução) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich. E. D. Sobre os diferentes métodos de traduzir. Tradução Celso R. Braida. **Princípios: Revista de Filosofia (UFRN)**, v. 14, n. 21, p. 233–265, 2010. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/principios/article/view/500>. Acesso em: 26 out. 2025.
- STOLZE LIMA, Tânia. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. **Maná**, v. 2, n. 2, p. 21-47, 1996.
- STRATHERN, Marilyn. **The Gender of the Gift**. Berkeley: University of California Press, 1988.
- STRATHERN, Marilyn. [1991]. **Partial Connections**. Lanham: Altamira Press, 2004.
- STRATHERN, Marilyn. [1992]. **O efeito etnográfico e outros ensaios**. Tradução Iracema Dullei, Jamille Pinheiro e Luísa Valentini. São Paulo: Cosac Naify, 2014.
- STRATHERN, Marilyn. [2024]. Always relating: Reflections on some of social anthropology's pasts and futures. **Estudios Atacameños**. v. 70 (p. 1-24). DOI: <https://doi.org/10.22199/issn.0718-1043-2024-0008>.
- VENUTI, Lawrence. **The translator's invisibility**: a history of translation. London: Routledge, 1995.
- VENUTI, Lawrence. **Contra Instrumentalism**: a translation polemic. Lincoln: University of Nebraska Press, 2019.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Batalha. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Maná**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 115-143, 1996.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Batalha. Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation. **Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America**, v. 2, n. 1, p. 1–20, 2004.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Batalha. **Ongoing Anthropological Debate**. The Cambridge Journal of Anthropology, Vol. 33, No. 1, Special Section, 2015. p. 2-17.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Batalha. Rosa e Clarice, a fera e o fora. **Revista Letras**, v. 98, p. 11–29, 2019. DOI: 10.5380/rel.v98i0.65767. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/letras/article/view/65767>. Acesso em: 26 out. 2025.
- WAGNER, Roy. [1975]. *A invenção da cultura*. Tradução Marcela Coelho de Souza e Alexandre Morales. São Paulo: Cosac Naify, 2010.