

<https://doi.org/10.11606/issn.2317-9511.v33i0p98-122>

Antropofagia Literária e Literal na sua relação com os Estudos da Tradução

Literary and Literal Anthropophagy in its relationship with Translation Studies

Edgar Rosa Vieira Filho*

Resumo: O presente ensaio tem como objetivo realizar uma apreciação crítica das reflexões que deslocam a metáfora/conceito antropofágico oswaldiano e, mais recentemente, o ritual antropófago via estudos sobre perspectivismo ameríndio em Viveiros de Castro, para o campo dos Estudos da Tradução. A fim de se compreender a relação e os desdobramentos suscitados pela associação entre Antropofagia e prática tradutória, buscou-se distinguir, pautando-se na proposição terminológica do antropólogo brasileiro Carlos Fausto, as diferentes bases/fontes que orientam tais reflexões aproximativas.

Palavras-chave: Antropofagia modernista; Perspectivismo ameríndio; Estudos da Tradução; Xamanismo; Alteridade.

Abstract: The present essay proposes a critical appreciation of the reflections that dislocate Oswald de Andrade's metaphor/concept of anthropophagy and, more recently, the anthropophagic ritual via Viveiros de Castro's studies on Amerindian

* Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Letras Estrangeiras e Tradução da Universidade de São Paulo - USP. E-mail: vieirafilho.er@gmail.com

perspectivism, to the field of Translation Studies. In order to understand the unfolding and the relationships brought forth by the approximation between Anthropophagy and the translation practice, we decided to distinguish, based on the terminological proposition put forward by the Brazilian anthropologist Carlos Fausto, the different basis/sources that guide such associative reflections.

Keywords: Modernist anthropophagy; Amerindian Perspectivism; Translation Studies; Shamanism; Alterity.

Introdução

Desenvolvida por Oswald de Andrade no seu *Manifesto Antropófago* (1928) ainda na primeira fase do Modernismo brasileiro, a Antropofagia emerge no campo da Literatura e, mais recentemente, no campo dos Estudos da Tradução como um conceito potencial para a reflexão e apreensão de fenômenos caros a essas áreas de estudo. Em especial, na busca por alternativas a categorias clássicas do comparativismo, como aquelas de fonte e influência, ou, no caso dos Estudos da Tradução, pela desconstrução de discursos dicotômicos, como traduzir e adaptar, ou ainda pela proposição de novos parâmetros para se pensar o papel das obras traduzidas nos sistemas literários que integram.

Ao rastrear a metáfora/conceito oswaldiano no seu deslocamento para o campo dos Estudos da Tradução, verifica-se, além da razoabilidade demonstrada pelas reflexões daqueles que se propuseram a aproximar a antropofagia ao fenômeno tradutório, distintas conexões e os múltiplos desdobramentos que tais aproximações têm possibilitado. Como pretende-se demonstrar ao longo do presente ensaio, há, no deslocamento do signo Antropofagia para a área dos Estudos da Tradução, pelo menos duas propostas reflexivas que, embora aparentemente distintas, pelo fato de se ancorarem em campos do saber e momentos históricos diferentes, se complementam.

A fim de se compreender melhor as especificidades que a justaposição desses dois fenômenos adquiriu nas reflexões empreendidas, propõe-se, como ponto de partida, a apreciação da proposição terminológica desenvolvida pelo

professor e antropólogo brasileiro Carlos Fausto (2011), para quem pareceu interessante diferenciar os sentidos que o termo antropofagia suscita no imaginário da cultura brasileira. Fausto distingue o que chamou de Antropofagia Literal da Antropofagia Literária. Sendo esta a criação artística oswaldiana desenvolvida na primeira fase do modernismo brasileiro, e aquela, o ritual canibal factual, que servira de inspiração para a metáfora/conceito modernista.

Será precisamente essa distinção terminológica pensada por Fausto que nos possibilitará compreender melhor a apropriação do signo antropofagia nas reflexões até então empreendidas no campo dos Estudos da Tradução. Como veremos, essas tentativas de aproximação que ora buscam sustentação no campo da Literatura ora na Antropologia, parecem se fundir e assumir novos contornos, operando, assim, uma ressignificação do termo/conceito na área dos Estudos Tradutológicos. Nesse sentido, propõe-se um termo complementar a fim de apreender essas novas especificidades que o conceito de antropofagia vem assumindo no nosso campo de estudos: a Antropofagia Tradutória.

1. Antropofagia Tradutória de base Literária

Deu-se, até onde temos registro, na introdução ao livro de poesia traduzida *Verso, reverso, controverso* (1978) do poeta e tradutor Augusto de Campos (SOUZA 1985), o encontro entre as metáforas da antropofagia e da tradução (fazer passar). Ao justificar a escolha dos poetas ali traduzidos, Augusto de Campos faz referência direta ao pensamento oswaldiano e cita parte do quinto fragmento inscrito no *Manifesto Antropófago*. Logo em seguida, emenda uma referência a Fernando Pessoa e a seu poema *Autopsicografia*, com o intuito de revelar a sua concepção de como se deve traduzir poesia:

A minha maneira de amá-los é traduzi-los. *Ou degluti-los, segundo a Lei Antropofágica de Oswald de Andrade: só me interessa o que não é meu.* Tradução para mim é *persona*. Quase heterônimo. *Entrar dentro da pele do fingidor para refingir tudo de novo, dor por dor, som por som, cor por cor.* Por isso nunca me propus traduzir tudo. Só aquilo que sinto. Só aquilo que minto. Ou que minto que sinto, como diria, ainda uma vez, Pessoa em sua própria *persona*. (CAMPOS 2009: 7) (Nossa ênfase)

Note-se que a menção do tradutor a Oswald e a sua Lei Antropofágica tem o intuito de explicar o interesse do tradutor pela produção alheia, e não faz referência ao modo como traduz, senão a sua motivação para traduzir. Por sua vez, a referência a Fernando Pessoa e à revelação proposta pelo poema “Autopsicografia” além de definir o método utilizado por Campos, expande a compreensão do sentimento de alteridade, que pode ser depreendido da metáfora antropofágica oswaldiana.

Como se pode observar, mais do que propor uma nova metáfora para o fenômeno da tradução, Augusto de Campos se apropria de outra já existente, operação que pode ser entendida como uma espécie de re-metaforização ou reaproveitamento metafórico, pois o poeta não a desloca diretamente do ritual indígena, mas do contexto modernista, haja vista sua referência direta a Oswald e à sua “lei antropofágica”. Ao reaproveitar/deslocar a metáfora modernista para o campo da tradução, o poeta promove um choque entre as poéticas cingidas nesses dois fenômenos, a poética do criar e a do traduzir, revelando, assim, sua similitude.

Eneida Maria de Souza foi a primeira estudiosa a vislumbrar na associação entre prática tradutória e o conceito modernista da antropofagia uma possibilidade de reflexão. Na sua comunicação *A crítica literária e a tradução* proferida ao primeiro simpósio de Literatura Comparada no ano de 1985, Souza reflete sobre o interesse que o fenômeno da tradução vinha despertando no campo da teoria literária e sobre as transformações que o conceito de tradução sofrera ao longo dos anos:

A utilização do termo se refere não apenas à prática usual da tradução, ou seja, à transformação “interlingual” de um texto em outro, mas do processo de leitura e reescrita de outro texto, processo este que se aproxima do sentido amplo do termo intertextualidade. Um grande número de estudiosos confirma a estreita aliança entre a operação tradutora e a apropriação textual, operação que recai ora na paráfrase, no plágio ou na paródia. (SOUZA 1986: 18)

Como podemos salientar, tal observação faz referência à mudança de paradigma ocorrida no final da década de 1970, em que o estudo da tradução migra do campo linguístico para o campo da literatura. Essa mudança fez com

que o entendimento da prática tradutória se expandisse, o que exigiu dos pesquisadores um rigor maior ao refletir sobre todas as implicações envolvidas nessa prática. Como observa Souza, conceitos propriamente literários como o da intertextualidade, paráfrase, plágio e paródia (canto paralelo), passaram a ser relacionados à operação tradutória, uma vez que essa prática também fora compreendida como apropriação textual.

Será em decorrência desse mesmo processo que reflexões literárias depreendidas da metáfora antropofágica servirão de constructo na abordagem da tradução literária. Na leitura de Souza:

Costuma-se estabelecer ainda a aproximação entre tradução e antropofagia, decorrente da associação com a intertextualidade, ao se retomar o projeto artístico oswaldiano e recolocar a problemática de nossa literatura (da América Latina e do terceiro mundo em geral) enquanto “tradutora” da cultura do Outro. A necessidade de incorporar a produção artística dentro de um movimento universal implica a conscientização de nossa dívida para com as culturas dominantes e a “devoração” de todo legado cultural. A prática antropofágica, largamente defendida pelos escritores do Modernismo, continua a render frutos e a fornecer lições, principalmente para os estudos específicos de Literatura Comparada e de tradução crítica. (SOUZA 1986: 18-19)

Como pode ser observado, a pesquisadora estabelece três pontos de contato entre a antropofagia e a tradução. O primeiro deles estaria na associação entre antropofagia e intertextualidade, ou seja, a apropriação do texto alheio, transformando-o em texto próprio. O segundo, por sua vez, resgataria o embate entre colonizador/colonizado, mimetizado pelo embate original/cópia, ainda não transposto na época da sua reflexão. E por último, quando a autora se refere a “estudos de tradução crítica”, parece evocar o processo de devoração sugerido pelo Manifesto, que deve ser crítico e não deliberado. Para esse último ponto, Souza fará referência aos estudos de Octavio Paz sobre tradução e literatura.

No ensaio a que nos remete Sousa, Octavio Paz reflete sobre o que chamou de “uma contínua e mútua fecundação” entre obras traduzidas e a produção literária, pensando não apenas a complementariedade entre as duas operações, mas sua similaridade ou parentesco, como pode ser observado na sua escolha da metáfora “operações gêmeas”:

Tradução e criação são operações gêmeas. Por um lado, conforme mostram os casos de Charles Baudelaire e de Ezra Pound, a tradução é indistinguível muitas vezes da criação; por outro, há um incessante refluxo entre as duas, uma contínua e mútua fecundação. Os grandes períodos criadores da poesia do Ocidente, desde sua origem em Provença até nossos dias, foram precedidos ou acompanhados por entrecruzamentos de diferentes tradições poéticas. Esses cruzamentos às vezes adotam a forma de imitação e outras, a de tradução. (PAZ 2009: 27)

Reflexões acerca dos chamados entrecruzamentos de diferentes tradições poéticas, como este apresentado por Paz, são bastante recorrentes em pesquisas no campo da Literatura Comparada, e parecem apontar para a pertinência da reflexão goethiana sobre o conceito de *Weltliteratur* (Literatura universal).

Dando continuidade à sua reflexão e tendo como intuito validar a aproximação entre tradução e antropofagia, Souza propõe um exemplo de ordem prática que permite observar a incorporação do texto traduzido na produção não-tradutória. A ensaística paratextual de Haroldo de Campos é para a autora um exemplo categórico de apropriação desse autor de textos alheios por ele traduzidos, essa apropriação se dá por meio da criação de metáforas inspiradas nesses textos:

O enlace da tradução com a antropofagia se dá especialmente no nível da linguagem, quando o texto traduzido irá contaminar não apenas a escrita do outro, mas servirá de substrato para a metalinguagem do tradutor. Haroldo de Campos, ao traduzir Fausto de Goethe, não só absorve, aglutina e devora o original como retira daí as metáforas de seu trabalho tradutor. (SOUZA 1986: 20)

Fica claro na escrita da pesquisadora que o que ela atribui a Haroldo como sendo uma prática antropofágica está diretamente relacionado a sua produção de paratextos, e não à sua produção tradutória *per se*. Não há, portanto, uma tentativa de relacionar o conceito de antropofagia à prática tradutória haroldiana, ou transcrição como queria o crítico.

Como pôde-se observar, pela leitura crítica desse primeiro ensaio que vislumbrou a associação entre a operação tradutória e o conceito de antropofagia, a tradução encontra na abrangência do conceito oswaldiano

inúmeras e profícuas aproximações: tradução como fenômeno anticolonial, tradução como potência germinadora, tradução como crítica e apropriação do texto alheio, e tradução como celebração da alteridade. Tais leituras parecem servir de constructo a expandir a compreensão da operação tradutória como um processo tão complexo quanto a própria literatura.

1.1 Tradução como fenômeno decolonial¹: a teoria da tradução Antropofágica brasileira

Else Ribeiro Pires Vieira retoma, no primeiro capítulo da sua tese de doutoramento intitulada *Por uma Teoria Pós-moderna da Tradução*, apresentada à Universidade Federal de Minas Gerais e defendida no ano de 1992, a aproximação entre tradução e antropofagia elaborada por Eneida Maria de Sousa a fim de evidenciar a necessidade de se pensar novos paradigmas da tradução naquele contexto, de modo a pavimentar o caminho de sua proposição teórica.

Vieira (1992: 4) propõe uma leitura analógica entre a operação tradutória e o processo de colonização. Para a estudiosa, se considerarmos a palavra tradução na sua origem etimológica – transportar, poderíamos então estabelecer uma relação de sinonímia com a palavra colonizar, uma vez que esta pode ser compreendida como o transporte de determinada cultura (ocidental) para o novo mundo. Nessa perspectiva, traduzir uma obra literária também seria transportá-la para uma cultura receptora, e se a colônia era vista como tributária da cultura original, essa mesma visão coube à tradução. Quanto ao tradutor, do mesmo modo que o nativo da colônia conquistada teve sua voz apagada, esse deveria apagar a sua própria voz ao transportar o texto original (VIEIRA 1992: 19). Nas palavras da autora:

¹ Optou-se pelo uso do termo decolonial em vez de anticolonial a fim de se estabelecer um diálogo com leituras contemporâneas no campo da filosofia que leem as proposições oswaldianas acerca da antropofagia como um “projeto decolonial *avant la lettre*”. (GARCIA 2018)

[...] a vergonha, o constrangimento e uma sensação de inferioridade constituem sintomas de uma mentalidade colonial; [...] [A] visão tradicional da tradução é que há, sempre, uma certa incompletude, uma distorção e uma infidelidade associadas à tarefa do tradutor. Em outras palavras, tanto os textos traduzidos quanto as culturas colonizadas, ambos espaços marginais e, convencionalmente, considerados derivativos, são avaliados pelo que eles *deixam* de *ser* com relação ao texto ou à cultura originários, e não pelo que eles são. (VIEIRA 1992: 16) (Ênfase da autora)

Para romper com esse pensamento de subordinação à cultura dita original, Vieira propõe dois caminhos. O primeiro deles é por meio do emprego da lógica desconstrucionista do filósofo Jacques Derrida, que expande a leitura do paratexto clássico benjaminiano *A Tarefa do tradutor* nos ensaios *L'Oreille de L'autre* (1982) e *Des tours de Babel* (1985). Derrida amplia a ideia de débito desenvolvida por Benjamin (GRAHAM apud VIEIRA 1992: 29) introduzindo o conceito de débito inicial, que seria do autor para com o seu futuro tradutor. Nessa nova perspectiva, Derrida esclarece que o dito débito inicial se dá pelo fato de que a continuidade vital do texto original dependerá da sua tradução. Segundo Vieira (1992: 29), ao propor uma mudança óptica em relação ao débito, Derrida desconstrói a noção de hierarquização presente no embate original/cópia, o que nos permite pensar essa relação de forma bidirecional.

Vieira vê na vanguarda modernista brasileira, em especial no legado antropofágico de Oswald e seu grupo, um segundo caminho para a resolução do impasse da hierarquização original/cópia. Segundo a autora, ao denunciar o pensamento colonial recorrente no Brasil do final da década de 1920 e ao propor uma solução para a questão da influência de modelos europeus na produção literária nacional, Oswald também propõe uma reversão óptica do débito, em movimento similar àquele proposto por Derrida:

O *Manifesto Antropófago*, na sua leitura reversa da historiografia eurocêntrica, coloca o Novo Mundo como o iniciador de todas as revoluções e mudanças, levadas a efeito pela permanente Revolução Caraíba. Com relação ao débito, é o Velho Mundo que fica a dever ao Novo Mundo porque, sem este, a '*Europa não teria sequer a sua pobre declaração dos direitos do homem*'. [...] A reversão da história tradicional culmina na data da composição do Manifesto – contrariando o calendário cristão do colonizador e a historiografia eurocêntrica, ele é datado – a partir do ano da deglutição do Bispo Sardinha²

² Dom Pero Fernandes Sardinha foi o primeiro bispo brasileiro. De origem portuguesa, veio para São Salvador da Bahia, para converter indígenas ao catolicismo. Renunciou ao cargo em 1556 e

que, metaforicamente, assinala a síntese dos elementos europeus e autóctones, a própria origem da cultura brasileira. (VIEIRA 1992: 33) (Grifo da autora)

É interessante notar que a metáfora da antropofagia pensada por Oswald construiu-se precisamente pela aproximação por analogia entre o fenômeno da apropriação cultural alheia e o fato histórico da devoração do Bispo Sardinha, que, por sua vez, também resgata o período da colonização. Else Vieira, ao refletir analogamente a tradução como um fenômeno que mimetiza a colonização, constrói um raciocínio similar ao de Oswald. Nesse sentido, se a metáfora canibal de Oswald pretendeu resolver o problema da influência estrangeira refutando o julgamento da produção nacional como cópia, a analogia pensada por Vieira parece almejar conquista semelhante para a tradução.

Essa parece ser, na leitura de Vieira, a ideia mais latente resultante da sobreposição entre o conceito de antropofagia modernista e a prática da tradução. Referimo-nos à proposta de dessacralização do texto original, que no caso da antropofagia autoriza sua apropriação, e no caso da tradução confere visibilidade e status de autor/criador ao tradutor. A fim de validar sua reflexão, a pesquisadora tentará demonstrar a pertinência dessa aproximação por meio de exemplos de tradutores que, na sua visão, utilizaram a “antropofagia como metáfora e práxis tradutória”, criando, portanto, uma “estética tradutória pós-moderna”.

Ao referendar o artigo de Sousa, Vieira declara pretender expandir a percepção dessa estudiosa a respeito da conexão entre tradução, antropofagia e intertextualidade. No caso de Augusto e Haroldo de Campos, Vieira retoma os apontamentos e reflexões de Souza e propõe novas leituras que aproximam o conceito da antropofagia da sua atuação como tradutores, pautada principalmente na análise da produção paratextual desses escritores, mas também observando na sua práxis tradutória indícios de antropofagia.

embarcou para Lisboa, porém o navio em que viajava naufragou na foz do rio Coruripe, na costa alagoana. Sobreviveu ao naufrágio, mas foi aprisionado pelos índios caetés que o devoraram em um ritual antropofágico.

No caso de Haroldo de Campos, além da ideia da contaminação pelo texto traduzido, como apontada por Souza na sua análise do paratexto de *Deus e o Diabo no Fausto de Goethe*, Vieira verifica no projeto de tradução do texto goethiano um movimento de rompimento com a hierarquia autor/tradutor a começar pela observação da iconografia do livro. A capa da obra traduzida, por exemplo, leva a assinatura do tradutor e apresenta apenas o retrato do autor original, que pode não ser reconhecido pelo leitor desatento. Ademais, na indicação de obras do autor já no final do volume, essa lista faz referência à produção de Haroldo e não de Goethe (VIEIRA 1992: 41).

Vieira salienta ainda a existência de outro movimento que pode ser relacionado à antropofagia. Trata-se da “apropriação simultânea de textos da cultura originária e de textos da cultura receptora” (VIEIRA 1992: 5). Como exemplo, a estudiosa recorrerá novamente à tradução do *Fausto*, em que Haroldo opta por traduzir a passagem extraída de *Hamlet* não pela inserção da tradução já existente dessa passagem, mas pela inclusão de um trecho do poema *Morte e vida severina* de João Cabral de Melo Neto (VIEIRA 1992: 43). Na leitura da pesquisadora, esse movimento de apropriação de textos de ambas, a cultura originária e a receptora, culminaria na configuração de “um espaço plurivocal e pluricultural” no texto traduzido. A própria escolha do título, como também observou Vieira (VIEIRA 1992: 41), faz uso desse movimento. *Deus e o Diabo no Fausto de Goethe*, resgata o título bastante conhecido na cultura brasileira do filme de Glauber Rocha, *Deus e o Diabo na terra do sol* (1964).

Como pode-se observar, a reflexão aproximativa entre tradução e antropofagia percorrida por Vieira pretende principalmente repensar a dicotomia original/cópia a fim de romper com a subordinação, ou repensar o débito do texto traduzido para com o texto original. Embora tenha elencado exemplos que evidenciem essa aproximação conceitual entre antropofagia e práxis tradutória, a autora afirma não ser possível fazer dessa aproximação um instrumento metodológico preciso para analisar traduções e, por esse motivo, decide partir para o campo da semiótica.

Em setembro de 1992, Vieira apresenta ao Congresso de Estudos de Tradução em Viena a comunicação intitulada *A postmodern translational*

aesthetics in Brazil, tradução de parte do primeiro capítulo de sua tese. Sua comunicação, posteriormente publicada nos anais desse congresso (1994), permitiu a divulgação internacional da sua leitura aproximativa do conceito de antropofagia oswaldiano aplicado à tradução. Já no ano de 1997, Vieira publica o ensaio “New register for translation in Latin America” na coletânea de ensaios sobre tradução reunidos no livro *Rimbaud’s Rainbow – Literary translation in higher education*. Nesse ensaio a estudiosa retoma a analogia tradução/colonialismo e relata as reivindicações da vanguarda modernista e seus manifestos, focando o movimento antropófago, que na leitura da autora “tem influência direta na tradução vanguardista brasileira das décadas de 70 e 80³” (VIEIRA 1997: 179).

Por ser uma leitura nova e, seguramente, por conta do seu exotismo temático, a aproximação entre tradução e antropofagia emergiu como uma proposta bastante original e deveras pertinente nos círculos internacionais de debates sobre tradução. Devido a sua amplitude conceitual, o constructo modernista parece resgatar e condensar algumas das problematizações presentes nesse campo de estudos, tais como discussões sobre a fidelidade do tradutor, a visão de tradução como crítica e a questão da recriação/coautoria.

É inegável a contribuição da professora Else Vieira no que concerne o desenvolvimento e divulgação de uma vertente propriamente brasileira de aproximação ao fenômeno tradutório. Entretanto, ao propor exemplos que sustentassem de maneira mais prática a pertinência dessa aproximação, seus textos parecem transmitir a ideia de que a sobreposição desses dois fenômenos fora pensada e desenvolvida teoricamente por Haroldo de Campos. Essa interpretação pode ser explicada pelo fato de que, além de ter atuado como tradutor, Haroldo de Campos também refletira sobre o processo tradutório de modo a pensá-lo enquanto uma criação (transcrição), insistindo em uma infidelidade criadora como necessária e mesmo desejável. Consequentemente, ao ser apresentado como um exemplo de tradutor que assumira uma postura

³ (Nossa tradução). Our brief references here are restricted to the *Antropófago* Movement in that it has a direct bearing on the Brazilian vanguardism in translation in the 70s and 80s.

antropofágica na sua práxis tradutória, associou-se também sua elaboração teórica no campo da tradução ao conceito de antropofagia.

Como observou Célia Luiza Andrade Prado na sua dissertação intitulada *Pós-colonialismo e o contexto brasileiro: Haroldo de Campos um tradutor pós-colonial?* (2009), existem algumas ressalvas a serem feitas a respeito da rotulação conferida a Haroldo de Campos em decorrência das publicações de Else Vieira no exterior. A primeira delas seria o fato de associar a sua teorização acerca da prática tradutória aos estudos pós-coloniais aplicados ao campo da tradução. O segundo problema estaria no fato de se atribuir a Haroldo de Campos o desenvolvimento conceitual da metáfora canibal. Segundo Prado (2009: 126), “sua associação à antropofagia não é sem fundamento; contudo, trata-se de uma visão bastante reducionista que não dá conta da amplitude de seu pensamento”, uma vez que sua escrita ensaística no campo da tradução constituiu-se de diferentes bases teóricas, dentre as quais pode-se encontrar o pensamento de Ezra Pound, Walter Benjamin, Octavio Paz, Mikhail Bakhtin, Roman Jakobson, Henri Meschonnic, entre outros.

A própria Else Vieira reconhecera as proporções desmedidas que a apropriação de sua reflexão assumiu no exterior. E esse é um risco do fenômeno da apropriação – ou antropofagia – mesmo daquela de textos teóricos. Ao escrever um texto, o autor não será capaz de controlar as múltiplas leituras que sua obra terá, tampouco as conexões feitas e os desdobramentos dessas leituras e conexões. Esse parece ter sido o caso da apropriação feita da reflexão de Vieira por estudiosos de tradução em diferentes espaços geográficos. Por desconhecer a vanguarda modernista e a complexidade do conceito cunhado por Oswald, o exotismo do termo “antropofagia” parece ter prevalecido em detrimento da sua multiplicidade conceitual, exemplo disso estaria na “preferência pelo uso do termo canibalismo⁴ em vez de antropofagia, em publicações estrangeiras”, como observou Prado (2009: 81).

⁴ Há na língua inglesa, língua com o maior número de publicações sobre antropofagia e tradução fora do Brasil, o termo *anthropophagy*; entretanto, o uso do termo *cannibalism* mostra-se mais recorrente nas reflexões sobre esse conceito.

Ao publicar em 1999 o artigo *Liberating Calibans: Readings of Antropofagia and Haroldo de Campos' poetics of transcreation*, Vieira chama a atenção para o fato da rápida digestão da metáfora antropofágica. Na leitura de Prado (2009: 94), “Vieira finalmente se opõe ao excesso e à visão reducionista que foi se disseminando nos estudos da tradução com relação ao Brasil”. Else Vieira inicia seu ensaio fazendo a seguinte advertência:

Como em todo caso de oferta abundante, a saciedade pode ser acompanhada de repleção ou excesso. Esse pode ser o caso da digestão mundial da metáfora da antropofagia oriunda do Brasil [...] A *antropofagia* tornou-se um corpo de pensamento engolido [sic] depressa demais, uma palavra literalmente devorada e não digerida como sendo uma metáfora complexa e sujeita a metamorfoses em contextos e perspectivas críticas diferentes. (VIEIRA apud PRADO 2009: 95)⁵

Ainda no ensaio em referência, Vieira revisita o legado oswaldiano, desde o contexto de elaboração da antropofagia até a sua revitalização nos movimentos Tropicalista e Cinema Novo, tendo como intuito salientar para o leitor estrangeiro toda a complexidade e a força conceitual inscrita na metáfora modernista. Vieira, já na primeira nota ao artigo, parece tentar se redimir a Haroldo de Campos e ressalta ainda ter tido a colaboração do próprio escritor para elaborá-lo. Reconhece que, por uma questão de espaço, não conseguiu abordar o trabalho do crítico de forma justa e, ao mencionar as diferentes bases teóricas de que se valera o poeta e as inúmeras metáforas por ele criadas, parece propor uma revisão da sua associação direta à antropofagia.

2. Antropofagia Tradutória “Literal”

Durante isto Cunhambebe tinha à sua frente um grande cesto cheio de carne humana. Comia de uma perna, segurou-a diante da boca e perguntou-me se também queria comer. Respondi: “Um animal irracional não come um outro parceiro, e um homem deve devorar um

⁵ (Trad. de PRADO e ESTEVES)

outro homem?” Mordeu-a então e disse: “Jauára ichē -
Sou um jaguar. Está gostoso”.

H. Staden

Viveiros de Castro, ao analisar o diálogo entre Cunhambebe e Hans Staden, reconhece que parece haver na réplica do indígena uma “tirada de humor” reconhecidamente Tupinambá. Entretanto, segundo o antropólogo, sua resposta pode ser tomada como uma “declaração de um *non-sense* revelador”. Trata-se da mudança de perspectiva por parte de Cunhambebe, como explica Viveiros de Castro: “falando do que fazia, o guerreiro canibal Tupinambá determinou a sua perspectiva, o lado em que estava, a direção para a qual se deslocava: ele era um jaguar, porque seu alimento era um homem” (1986: 625).

Essa observação da mudança de perspectiva, que no caso ameríndio não se restringe ao ritual antropofágico, uma vez que pode ser identificada em diferentes concepções/relações⁶ presentes nas cosmologias amazônicas, viria a se tornar, mais tarde, o principal foco das pesquisas de Viveiros de Castro. Foi visando uma revisão do chamado procedimento antropológico que o pesquisador propôs, juntamente com a antropóloga Tânia Stolze Lima, em meados da década de 1990, o conceito de “Perspectivismo Ameríndio”.

Na proposição de Viveiros de Castro, a noção de perspectivismo se desdobra, constituindo não apenas o objeto da pesquisa, mas um poderoso método antropológico de observação/apreensão das cosmologias dos povos ameríndios, que ao mesmo tempo busca alternativa à distinção antropológica clássica entre Natureza e Cultura (VIVEIROS DE CASTRO 2015: 42). A essa nova

⁶ Segundo Viveiros de Castro, a etnografia da América indígena possui “um tesouro de referências a uma teoria cosmopolítica que imagina um universo povoado por diferentes tipos de agências e agentes subjetivos, humanos como não-humanos – os deuses, os animais, os mortos, as plantas, os fenômenos meteorológicos, muitas vezes também os objetos e artefatos – todos providos de um mesmo conjunto básico de disposições perceptivas, apetitivas e cognitivas [...]” (VIVEIROS DE CASTRO 2015: 43). Nesse sentido, a perspectiva de humanidade pode ser encarnada por diferentes seres, humanos ou não, dependendo da sua relação com os demais: os animais veem o seu sistema social como organizado da mesma maneira que as instituições humanas (com chefes, xamãs, festas, ritos) e veem o seu alimento como alimento humano (os jaguares veem o sangue como cauim, os urubus veem os vermes na carne podre como peixe assado, etc.) (VIVEIROS DE CASTRO 2015: 45)

abordagem, explica o antropólogo, somou-se mais tarde o conceito de “multiculturalismo”, que já apontava para uma “saída no exterior das dicotomias infernais da modernidade” (VIVEIROS DE CASTRO 2015: 33). Dicotomias essas que, no campo da antropologia, partiam já de imediato da distinção entre “Natureza” e “Cultura”, e se proliferavam em: universal/particular, objetivo/subjetivo, corpo/espírito, animalidade/humanidade, entre outros (VIVEIROS DE CASTRO 2015: 42-43).

Será com o mesmo intuito, o de romper com pensamentos dicotômicos no campo dos Estudos da Tradução, que Helena Franco Martins, no seu ensaio “Tradução e perspectivismo” (2012), proporá uma reflexão sobre o fenômeno da tradução à luz da etnografia filosófica de Viveiros de Castro. De antemão, vale ressaltar que, nesse ensaio, a pesquisadora não abordará o ritual antropofágico, tampouco mencionará tentativas anteriores de aproximação entre a prática tradutória e reflexões antropológicas. Talvez por não conceber a aproximação entre a antropofagia modernista e tradução como uma reflexão ancorada na antropologia, haja vista que o conceito de antropofagia, nas elaborações de Eneida de Souza e Else Vieira, ainda que alusivo a esse campo de estudos, estabelecem um diálogo maior com o campo da literatura, ou seja, a Antropofagia Literária.

Uma frase perturbadora evocada por Martins na sua reflexão, apesar de não tratar especificamente do canibalismo, faz referência ao mesmo fenômeno que Viveiros de Castro depreendeu da narrativa de Hans Staden, a constatação do perspectivismo como base constitutiva do pensamento ameríndio. Trata-se da afirmação “ [o] que chamamos de ‘sangue’ é a ‘cerveja’ do jaguar” (VIVEIROS DE CASTRO apud MARTINS 2012: 139), que inquietara a pesquisadora pelo fato de conter múltiplos “deslocamentos no *entre* característico da tradução” (VIVEIROS DE CASTRO apud MARTINS 2012: 139), uma vez que entrecruza ao mesmo tempo: espécies, coisas, natureza e cultura:

É uma frase estranha. É estranha porque, como se disse, parece deslocar o entre relacional característico da tradução - língua de gente se traduz em língua de onça; sangue se traduz em cerveja; natureza se traduz em cultura. [...] Por maior que seja nossa eventual disposição antilogocêntrica, por mais radical que tenha sido para nós, por exemplo, a desconstrução da dicotomia literal-metafórico, é ainda assim difícil evitar o aqui nosso (grego) senso comum -

romper a “clausura metafísica” de que falava Derrida. (VIVEIROS DE CASTRO apud MARTINS 2012: 142)

A fim de compreender a possibilidade e as implicações da transposição da palavra sangue – para “cerveja do jaguar” na língua/pensamento indígena, Martins adentra as reflexões de Viveiros de Castro sobre o perspectivismo ameríndio e traça intrigantes paralelos entre a cosmovisão indígena e as implicações do ato tradutório. Destacaremos aqui algumas das valiosas aproximações apontadas pela pesquisadora. A primeira delas diz respeito ao modo como o alheio é apreendido na cosmologia ameríndia. O fato de que os indígenas percebem outros seres e lhes legitima uma perspectiva de humanidade revelaria o valor primordial imputado à alteridade no seu modo de vida (VIVEIROS DE CASTRO apud MARTINS 2012: 145). Devido à sua multiplicidade de perspectivas, instiga-nos a estudiosa, a cosmovisão ameríndia poderia ser pensada como “um modo de viver permanentemente atravessado pelo gesto da tradução (estrangeirizante⁷)” (VIVEIROS DE CASTRO apud MARTINS 2012: 145).

Ainda segundo a leitura de Helena Franco Martins, em referência à reflexão da antropóloga Manuela Cunha (2008), poderíamos compreender a figura do xamã nos rituais indígenas como aquela do tradutor, pois é este quem pode cruzar as barreiras entre as diferentes perspectivas (espíritos, animais, plantas) explorando as diversas humanidades/alteridades. Como podemos perceber, com o auxílio do pensamento de Viveiros de Castro, a pesquisadora reafirma a importância da pessoa do tradutor/xamã nesse entre-lugar de alteridades:

Talvez não seja de todo inadequado afirmar, contagiados de perspectivismo, que o que chamamos de tradutor é o xamã dos índios. [...] Vendo os seres não humanos como estes se veem (como humanos), os xamãs podem ser interlocutores ativos no diálogo entre as diferentes naturezas, sobretudo se voltam de suas “viagens”. [...] Quando volta de sua [sic] estranhas viagens a outros corpos, outras naturezas, o xamã-tradutor pode, de alguma forma, renovar na tribo a lembrança e a convicção de que ‘a vida é diferença, relação com a alteridade, abertura para o exterior em vista da interiorização perpétua, sempre inacabada, desse exterior’ - que ‘o fora nos mantém, somos o fora,

⁷ Martins faz uso do adjetivo “estrangeirizante” naquele sentido proposto pelo poeta alemão Rudolph Pannwitz, cuja reflexão fora citada e retomada por Blanchot e Benjamin.

diferimos de nós mesmos a cada instante’” (VIVEIROS DE CASTRO apud MARTINS 2012:146-147)

2.1 Tradução como ação xamânica

Igualmente valiosa será a leitura realizada pelo pesquisador e tradutor Álvaro Faleiros, que, na sua reflexão, também aponta para a possibilidade e pertinência de se pensar o ato tradutório sob a luz do perspectivismo ameríndio. Diferentemente de Martins, Faleiros (2013) debaterá as tentativas anteriores de aproximação entre prática tradutória e antropofagia, especialmente aquela que lê a poética do traduzir de Haroldo de Campos como antropofágica. Com o intuito de assimilar o pensamento ameríndio e verificar o seu rigor nas apropriações até então realizadas em reflexões na área dos Estudos da Tradução, o pesquisador propõe a retomada do ritual canibal, dessa vez, no campo da antropologia.

Essa nova apreensão da antropofagia partirá dos estudos de Viveiros de Castro sobre a prática canibal ameríndia, ou seja, não será mais uma leitura indireta, ancorada apenas na metáfora literária oswaldiana. Nesse sentido, podemos compreender o movimento realizado por Faleiros como um rearranjo/atualização da metáfora antropófaga no campo dos Estudos da Tradução, uma espécie de atalho direto para o ritual canibal, sem a intermediação da leitura radical até então depreendida da metáfora modernista. Essa atualização parece renovar e multiplicar as possibilidades aproximativas entre o fenômeno da tradução e o ritual antropófago.

O pesquisador reflete ainda sobre o modo, também indireto, pelo qual a antropofagia fora apreendida por Oswald, pois, como observou o antropólogo Antônio Risério, “Oswald leu o Brasil Exótico pelas lentes da antropologia europeia” (RISÉRIO apud FALEIROS 2012: 315). É nesse sentido que Faleiros revela o seu interesse em relação à possibilidade de se “desenvolver um outro olhar antropofágico que nos permita ler não mais o mundo do índio pelos olhos ocidentais, mas o mundo ocidental por fractais ameríndios” (FALEIROS 2012: 315).

Devemos compreender esse argumento não como um abandono do pensamento oswaldiano, pois há antropólogos que enxergam na antropofagia modernista certa congruência com o pensamento ameríndio. Dentre os quais pode-se destacar Carlos Fausto (2011: 169), que compreende a antropofagia literária como um movimento dialético, assim como a antropofagia literal, e o próprio Viveiros de Castro, que afirma ser o perspectivismo ameríndio um conceito “da mesma família política e poética que a antropofagia de Oswald” (VIVEIROS DE CASTRO apud ROCHA 2011: 668).

O próprio Oswald de Andrade, na sua retomada da antropofagia nos anos 1950, apontara, logo no início da sua tese “A crise da Filosofia Messiânica”, para a necessidade de se tomar o ritual antropófago em toda a sua complexidade; nas palavras do poeta:

A antropofagia ritual é assinalada por Homero entre os gregos e segundo a documentação do escritor argentino Blanco Villalta, foi encontrada na América entre os povos que haviam atingido uma elevada cultura – Asteca, Maias, Incas. Na expressão de Colombo, *comian los hombres*. Não o faziam porém, por gula ou por fome. Tratava-se de um rito que, encontrado também nas outras partes do globo, dá a ideia de exprimir um modo de pensar, uma visão do mundo, que caracterizou certa fase primitiva de toda a humanidade. Considerada assim, como *Weltanschauung*, mal se presta à interpretação materialista e imoral que dela fizeram os jesuítas e colonizadores. Antes pertence como ato religioso ao rico mundo espiritual do homem primitivo. (ANDRADE 1970: 77)

A crítica de Faleiros parece estar mais direcionada às leituras, até então realizadas por, e via, Haroldo de Campos, que enfatizaram o lado irônico e desabusado da proposta oswaldiana, e que parecem ter reduzido a sua compreensão ao canibalismo, ou seja, à simples devoração por gula. Tal interpretação também se estendeu à associação da antropofagia à tradução, principalmente na leitura de Else Vieira, que vira na apropriação radical do texto original e na sua obliteração, por meio da reescrita tradutória, um exemplo de ato antropofágico.

É, portanto, nessa noção de radicalidade que Faleiros identifica dissonância com o ritual antropofágico ameríndio. Sua ressalva está justamente na imprecisão de se conceber a antropofagia na sua associação à tradução como uma poética excessivamente radical e desabusada, na qual o tradutor assumiria inevitavelmente o papel do matador que sacrifica e devora o autor/texto

original, leitura esta que possibilitaria sua associação à transcrição poética de Haroldo de Campos (FALEIROS 2013: 114). Guiada pelo perspectivismo ameríndio, a leitura proposta por Faleiros parece libertar a antropofagia dessa noção de radicalidade extrema.

Como sugere o pesquisador, as implicações do ato tradutório parecem encontrar mais congruência quando tomadas na contraluz do ritual canibal via perspectivismo ameríndio, uma vez que o posicionamento perspectivo que se dá no ato tradutório, assim como naquele ritual, não é pré-determinado, podendo ser o tradutor tanto o matador como o devorado, num jogo contínuo de alteridades:

A passagem, para se operar de forma mais ou menos segura, exige um contexto ritual. No encontro, vão se redefinindo os lugares. Às vezes vítima, às vezes matador, mais ou menos apto a operar o trânsito e a metamorfose, o tradutor é, de todo modo, peça fundamental. Sair de si – e voltar – é condição, não sem riscos, de acesso a esse outro imprescindível, inevitável. Assim, como se pode observar, o ritual garante um lugar relacional onde “eu” e “outro”, matador e vítima e predador são indispensáveis e permutáveis, infinitamente capazes “de vir alargar a condição humana, ou mesmo ultrapassá-la”. (FALEIROS 2013: 114)

Como podemos observar, seus apontamentos atuam de forma a alargar as possibilidades de leitura aproximativa entre a prática tradutória e o ritual antropofágico. Será ancorado no perspectivismo que o pesquisador afirmará que, mesmo a poética da transcrição de Haroldo de Campos, que é assumidamente radical e considerada, por parte da crítica, um exemplo inegável de antropofagia, pode ser reavaliada dentro da óptica ritualística ameríndia. Segundo Faleiros, “Haroldo em sua prática mostra-se, de certo modo, mais ameríndio do que sua teoria pressupunha”, uma vez que, em algumas traduções, o poeta-tradutor abre mão da sua própria poética, entregando-se à poética dos autores que traduz, produzindo, assim, reescritas menos radicais, focadas, por exemplo, na reorganização semântica do texto original (GUERINI apud FALEIROS 2013: 114-115).

A fim de elaborar suas reflexões, o pesquisador adentra outra preciosa contribuição dos estudos antropológicos sobre o perspectivismo, a saber, o

ritual xamânico, no qual, afirma Faleiros (no prelo)⁸, o fenômeno da antropofagia se imbrica⁹. O estudioso já havia observado, no seu ensaio “Apontamentos para uma poética xamânica do traduzir” (2012), a complexidade enunciativa presente nos cantos xamânicos ameríndios. Será orientado por essa percepção que posteriormente formulará a noção de “tradução como ação xamânica” (2015: 200). Essa noção pode ser compreendida como um mecanismo de apreensão de modos particulares de traduzir, especialmente aqueles que propõem reescritas complexas, produzindo textos de difícil classificação (tradução, adaptação, emulação), ou seja, reescritas que habitam a “extensa zona cinzenta” (BRITTO apud FALEIROS: no prelo), entre a tradução literária e a criação literária.

Faleiros atenta para o fato de que a multiposicionalidade enunciativa, presente no canto xamanístico, também pode ser observada na prática tradutória. De forma análoga à visão que nossa cultura tem do tradutor, no perspectivismo, é o xamã quem acessa o discurso do outro e empresta sua voz a esse outro (mortos e espíritos), num processo complexo de polifonia e imbricação de vozes:

o morto é o principal enunciador, transmitindo citacionalmente ao xamã o que disseram os *Maî* [espíritos]. Mas o que os *Maî* disseram é quase sempre algo dirigido ao morto, ou ao xamã, ou a si mesmo sobre o morto ou o xamã. Assim, a forma típica de uma frase é uma construção dialógica complexa: o xamã canta algo dito pelos *Maî*, citado pelo morto, referente a ele (xamã), por exemplo... *Quem fala*, assim são os três: *Maî*, morto, xamã, um dentro do outro. Há construções mais simples, onde o xamã canta o que dizem os *Maî* a respeito dos humanos. (VIVEIROS DE CASTRO apud FALEIROS 2015: 202).

Essa multiposicionalidade enunciativa é ainda mais complexa, como salienta Viveiros de Castro, a respeito dos cantos xamanísticos Araweté, porque “quase nunca um xamã muda de timbre ou de tom para indicar que mudou o sujeito da enunciação das frases cantadas” (VIVEIROS DE CASTRO apud FALEIROS

⁸ Faleiros, A. *Traduções canibais - uma poética xamânica do traduzir* (no prelo). Cedido gentilmente pelo autor para o presente ensaio.

⁹ Como nos mostra Viveiros de Castro no caso dos Araweté, ainda que a antropofagia ameríndia não seja mais praticada de modo factual, esta perdura nos seus rituais xamânicos, uma vez que sua crença está fundamentada na ideia de canibalismo divino, em que os espíritos (*Maî*) devoram os mortos (VIVEIROS DE CASTRO 1986: 606).

2015: 200). Ou seja, as múltiplas vozes que constituem o canto entrelaçam-se, produzindo, portanto, uma mescla enunciativa na qual não se pode distinguir claramente as vozes dos sujeitos inseridos no canto.

Faleiros traça ainda um paralelo entre o que Viveiros de Castro chama de construções enunciativas mais simples e a tradução *stricto sensu*, na qual “a interferência do tradutor não chega a inserir outras instâncias enunciativas” (FALEIROS 2015: 203), havendo mais comumente a superposição de duas vozes, aquela do tradutor e a do autor. Nesse caso, conclui o pesquisador, “o que o tradutor conta-canta, ainda que seja marcado por sua subjetividade, não multiplica as posições enunciativas”. Entretanto, é pela apropriação da ideia de multiposicionalidade, observada nos cantos mais complexos, que o estudioso tentará apreender o que chama de “projetos de tradução incomuns e complexos” (FALEIROS 2015: 203), como no caso da tradução/adaptação/emulação feita por Ana Cristina Cesar do poema “Le Cygne”, de Baudelaire.

Sua leitura da reescrita proposta por Ana Cristina Cesar na contraluz do canto xamânico revela-se preciosamente pertinente. Como nos mostra Faleiros (2015: 204), o empreendimento tradutório de Ana C. propõe um complexo diálogo de alteridades, no qual pode-se reconhecer a voz do autor original e vozes de outrem (Pessoa, Lowell, Bandeira, Gonçalves Dias, Victor Hugo), todas elas se misturando à voz da própria tradutora-xamã:

A reescrita de “Le Cygne”, de Baudelaire, por Ana C realiza experiência bastante análoga à do canto xamanístico. Ela, com efeito, “rearruma temas e figuras de linguagem semifixos em um novo arranjo enunciativo”, mas, como foi visto, não se produz mera emulação ou mero jogo intertextual. O que se produz, para retomar Viveiros de Castro, é “uma construção dialógica complexa”, onde quem fala são “os três”, “um dentro do outro” (FALEIROS 2015: 203).

Há de se reconhecer a valiosa contribuição dos apontamentos do estudioso, que propõe uma releitura/atualização do conceito de antropofagia transformando-o em possibilidade/dispositivo de apreensão de textos¹⁰, até

¹⁰ Vale ressaltar que há na contemporaneidade propostas de tradução que tomam o canto xamanístico como poética norteadora, especialmente traduções da arte poética Ameríndia.

então obscuros no campo dos Estudos da Tradução. Ao incorporar esse dispositivo de apreensão, a associação entre antropofagia e tradução parece responder, de modo simultâneo, aos questionamentos do “por que?” e “como?” traduzir. Nesse sentido, revela-se mais do que um pensamento sobre tradução, senão, com efeito, uma possibilidade de apreender a materialização desse pensamento.

É evidente que esse atalho direto ao ritual antropófago/xamânico parece se desviar do conceito modernista. Entretanto, ao propor uma nova metaforização partindo da cosmologia ameríndia, repete-se o movimento metaforizador oswaldiano. A maior diferença, vale ressaltar, parece residir no fato de que essa nova metaforização se delineia de forma mais precisa, haja vista que o seu deslocamento traz consigo o rigor dos estudos antropológicos. Ao contrário da antropofagia literária, que apenas sugere e comumente é interpretada como irônica, a reflexão sobre o ritual antropófago deslocada diretamente do perspectivismo ameríndio, mostra-se mais nítida e explícita. E tem, com efeito, possibilitado novas associações/reflexões no campo dos Estudos da tradução.

Conclusão

Como tentou-se demonstrar ao longo deste ensaio, a antropofagia tradutória de base literária pode ser pertinente para se pensar a atuação crítica do tradutor e a ação germinadora da tradução no seu sistema literário receptor, ao passo que a antropofagia tradutória de base literal, além de reafirmar o papel da alteridade no processo de tradução, fornece-nos, ao adentrar as complexidades enunciativas do ritual xamânico, um caro dispositivo de apreensão de reescritas tradutórias.

Ainda que as reflexões via perspectivismo ameríndio deem um grande salto quanto à assimilação de conceitos até então pouco explorados nas

Dentre esses trabalhos podemos destacar as traduções dos cantos da mitologia Marubo, empreendidas pelo antropólogo Pedro de Niemeyer Cesarino no livro intitulado *Quando a terra deixou de falar : cantos da mitologia marubo* (2013).

reflexões via antropofagia literária, como é o caso do jogo de perspectivas ou dança de alteridades, ou mesmo quanto à incorporação do canto xamanístico, reflexão estranha à proposição modernista, não seria de todo inoportuno compreendê-las como uma espécie de atualização dessa Antropofagia tradutória de base literária. Parece-nos, com efeito, pertinente a possibilidade de inteirá-las, haja vista que ambas podem coabitar o espectro de um pensamento sobre tradução.

Referências

- ANDRADE, O. *Do Pau-Brasil à antropofagia e às utopias*. Manifestos, teses de concursos e ensaios. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970. (Obras Completas VI)
- CAMPOS, A. *Verso, reverso, controverso*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2009.
- FALEIROS, A. “Apontamentos para uma poética xamânica do traduzir”. *Eutomia*, Recife, v. 10, n. 1, p. 309-315, dez. 2012.
- _____. “Antropofagia modernista e perspectivismo ameríndio: considerações sobre a transcrição poética desde Haroldo de Campos”. *Ipotesi*, Juiz de Fora, v.17, n.1, p. 107-119, jan/jun. 2013.
- _____. “A poética multiposicional do traduzir em Ana C”. In: FALEIROS, A.; ZULAR, R.; BOSI, V. (Org.) *Sereia de papel: visões de Ana Cristina Cesar*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2015: 173-208.
- FAUSTO, C. “Cinco séculos de carne de vaca: antropofagia literal e antropofagia literária”. In: ROCHA, J. C. C.; RUFFINELLI, J. (Ed.) *Antropofagia hoje? Oswald de Andrade em cena*. São Paulo: Realizações Editora, 2011: 161-169.
- GARCIA, L. F. “Only anthropophagy unites us - Oswald de Andrade’s decolonial project”. *Cultural Studies*. Dez. 2018. Disponível em:

<https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/09502386.2018.15514>

12 Acesso em: 28/01/2019

- MARTINS, H. F. “Tradução e perspectivismo”. *Revista Letras*, Curitiba, n. 85, p. 135-149, jan/jun. 2012.
- PAZ, O. *Tradução: literatura e literalidade*. Tradução de Doralice Alves de Queiroz. Belo Horizonte: FALE/UFMG, 2009.
- PRADO, C. L. A. *Pós-colonialismo e o contexto brasileiro: Haroldo de Campos um tradutor pós-colonial?* 2009. Dissertação (Mestrado em Letras) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (USP).
- ROCHA, J. C. “Uma teoria de exportação? Ou: ‘Antropofagia como visão de mundo’”. In: ROCHA, J. C. C.; RUFFINELLI, J. (Ed.) *Antropofagia hoje? Oswald de Andrade em cena*. São Paulo: Realizações Editora, 2011: 647-668.
- SOUZA, E. M. “A crítica literária e a tradução”. *Ensaio de Semiótica - Cadernos de Linguística e Teoria da Literatura*, Belo Horizonte, n.16, p. 17-22, dez. 1986.
- VIEIRA, E. R. P. *Por uma teoria pós-moderna da tradução*. Belo Horizonte, 1992. Tese (Doutorado em Letras) - Faculdade de Artes e Letras. Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).
- _____. “A postmodern translational aesthetics in Brazil”. In: SNELL-HORNBY, M.; POCHHACKER, F.; KAINDL, K. (Org.) *Translation Studies: An Interdiscipline. Selected papers from the translations studies congress*. Amsterdam: John Benjamins, 1994: 65-72.
- _____. “New registers for translation in Latin America”. In: BUSH, P.; MALMKJAER, K. (Org.) *Rimbaud’s Rainbow: Literary translation in higher education*. Amsterdam: John Benjamins, 1998: 171-194.
- _____. “Liberating calibans: readings of antropofagia and Haroldo de Campos’ poetics of transcreation”. In: BASSNETT, S.; TRIVEDI, H. (Org.)

Post-colonial translation: theory and practice. London and New York: Routledge, 1999: 95-113.

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

_____. *Metafísicas canibais: Elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

Recebido em: 18/02/2019

Aceito em: 07/05/2019

Publicado em junho de 2019