



issn: 2176-5960

# Προμηθεύς

## journal of philosophy

n. 40 September - December 22



### **JAUÁRA ICHÊ: SOBRE A DEVORAÇÃO DO SER**

**Hailton Felipe Guiomarino<sup>1</sup>**

**RESUMO:** O artigo desdobra a antropofagia em uma anti-ontologia, entendida enquanto recusa da substancialização do ser. Nessa via, experimenta a ideia de “equivocação controlada”, proposta por Viveiros de Castro a fim de interpretar o dito de Cunhambebe, “*Jauára ichê*”. Na impossibilidade de traduzi-lo por “sou um jaguar”, dada a ausência do verbo “ser” no tupi antigo, o dito não expressa uma relação lógica de identidade substancial entre os termos, mas, sim, uma “analógica da similitude”. Aqui, algo deixa de ser igual a si para incorporar o diferente mediante relações de semelhança. No ato da devoração, Cunhambebe não seria efetivamente um jaguar, mas se relacionaria com o inimigo devorado tal como um jaguar se relacionaria com seu inimigo. O chefe indígena é levado a assumir uma posição no seio de uma relação, onde não é, mas está ao modo do jaguar. Assim, a antropofagia exprimiria uma filosofia do verbo “estar”, onde as coisas não são, mas estão-ao-modo-de, assumindo posições relacionais que estabelecem o ser. Ao fazê-lo, a antropofagia se converte em anti-ontologia: não a negação do ser, mas a devoração do modo essencialista com que a metafísica ocidental pensou o ser, fixando identidades independente de relações. Conclui-se extraíndo as consequências dessa leitura para uma filosofia desde o Brasil. Trata-se de propor a deglutição da noção de nacionalidade para transformá-la em posicionalidade, no intuito de repensar nossos modos de estar que foram determinados historicamente pela colonização.

**PALAVRAS-CHAVE:** Antropofagia. *Jauára ichê*. Anti-ontologia.

**ABSTRACT:** The article develop the anthropophagy into an anti-ontology, understood as a refusal of the substancialization of being. In this way, it experiments with the idea of “controlled equivocation”, proposed by Viveiros de Castro in order to interpret Cunhambebe's saying, “*Jauára ichê*”. In the impossibility of translating it as “I am a jaguar”, given the absence of the verb “to be” in ancient Tupi, the saying does not express a logical relationship of substantial identity between the terms, but rather an “analogy of similitude”. Here, something is no longer the same as itself to incorporate the different through similarity relations. In the act of devouring, Cunhambebe would not effectively be a jaguar, but would relate to the devoured enemy just as a jaguar would relate to its enemy. The indigenous chief is led to assume a position within a relationship, where he is (*é*) not, but is (*está*) in a jaguar way. Thus, anthropophagy would express a philosophy of the verb “to be” (*estar*), where things are not, but are(*estão*)-in-the-way-of, assuming relational positions that establish being. In doing so, anthropophagy becomes anti-ontology: not the negation of being, but the devouring of the essentialist way in which Western metaphysics thought of being by fixing identities independent of relations. It concludes by extracting the consequences of this reading for a philosophy from Brazil. It is about proposing the swallowing of the notion of nationality to transform it into positionality, in order to rethink our ways of being that were historically determined by colonization.

**KEYWORDS:** Anthropophagy. *Jauára ichê*. Anti-ontology.

---

<sup>1</sup> Doutorando em filosofia pela Universidade Federal do Paraná.

## 1 Oswald de Andrade, filósofo

É conhecido o fraseado grego, legado por Platão, secundado por Aristóteles<sup>2</sup>, de que a filosofia se origina da admiração ante as coisas serem tais como são. Nessa concepção, o filósofo é aquele que, inicialmente surpreso com a revelação de sua ignorância, busca continuamente o saber do ser. Assim se passa na Europa porque, em terras brasileiras, Oswald de Andrade nos mostra algo diverso.

Aqui, o *páthos* filosófico não é a admiração, mas o horror. Ao menos é o que se conclui das marcantes palavras de Décio Pignatari (1964, p. 49): “toda vez que vem à tona, o cadáver de Oswald de Andrade assusta”. Um susto não ante o ordenamento do ser, mas ante o horror do não-ser. Pois é precisamente isso que Oswald de Andrade revela quando nos dissipa a ignorância: não somos europeus, não somos brancos, não somos plenamente ocidentais, não somos herdeiros dos gregos, não somos os “civilizadores”, dotados de uma pretensa razão universalista e pura, não somos fiéis cristãos, não somos nação, não somos a humanidade em vista da qual se declarou direitos universais. Talvez por isso, a “única filosofia original brasileira”<sup>3</sup> tenha sido, ironicamente, relegada ao ostracismo da vida acadêmica filosófica do país.

Ora, evitar Oswald de Andrade significa evitar esse confronto com o que não somos. Se é isto que iniciaria a filosofia entre nós, somos forçados a concluir algo um tanto controverso e provocativo: além de tudo aquilo que não somos, a figura de Oswald nos lembra também que, fugindo dele, não somos filósofos. No entanto, para ser justo, é perceptível, que a ideia de “Oswald de Andrade, filósofo” começou a receber, recentemente, maior atenção da comunidade filosófica acadêmica brasileira. Parece que a ideia e o horror que a acompanha se tornaram um pouco mais suportáveis devido às searas abertas pelos estudos decoloniais na América Latina<sup>4</sup> e à projeção da antropofagia como corrente de pensamento pela notoriedade de Eduardo Viveiros de

<sup>2</sup> Cf. PLATÃO, 1988, p. 20; cf. *Teet.*, 155c-d. ARISTÓTELES, 1969, p. 40; cf. *Met.*, 982b10-20.

<sup>3</sup> Cf. CAMPOS, 1976, n.p.

<sup>4</sup> Cf. GARCIA, L. F. *Only Anthropophagy unites us – Oswald de Andrade’s decolonial project*. In: **Cultural Studies**, v. 34, n. 1, p. 122-142, 2020; e DUTRA, D. C.; OLIVEIRA JR., E. D. *O multiculturalismo antropofágico como proposição decolonial*. In: **Direitos Fundamentais & Justiça**, n. 42, p. 319-343, jan./jun. 2020.

Castro<sup>5</sup>. Nada há que censurar nisso. Bons guias nos tornam mais confiantes para filosofar no perigoso terreno daquilo que não somos.

Em que pese o gradual fim do banimento de Oswald de Andrade, é necessário tomar cautela. A validação do antropófago modernista no circuito filosófico pode produzir um efeito colonial indesejável e esvaziar o sentido fulcral da antropofagia. É preciso estar atento para não legitimar Oswald de Andrade nas sombras de autoridades europeias. É o risco que se corre, por exemplo, quando se mostra seu debate com Montaigne<sup>6</sup>, sua apropriação de Nietzsche<sup>7</sup> e sua integração retroativa à linhagem das assim chamadas “filosofias da diferença”<sup>8</sup>. Com essa advertência, não pretendemos descredenciar os estudos de filiação e fontes. Sem tais trabalhos, não se pode conhecer criticamente o trânsito de temas e formas que afluíram para o pensamento de Oswald de Andrade, o que auxilia, inclusive, a entender como o filósofo modernista devorava o pensamento europeu. O risco a que advertimos não é do tipo de trabalho em questão, mas de sua recepção por parte da comunidade acadêmica filosófica brasileira. É esta, devido aos ditames de seu currículo historiográfico eurocêntrico, quem ameaça reconhecer Oswald de Andrade como filósofo apenas a partir da premissa de que faria filosofia tal como um europeu faria. Se isto vingar, além de sabotar o programa crítico da antropofagia, lançará os textos oswaldianos no mesmo *modus operandi* da exegese textual, hoje motivada pelo taylorismo acadêmico do *homo lattes*.

Novamente, não desqualificamos os estudos exegéticos. Estes são uma importante frente que dá ao pensamento de Oswald de Andrade o verniz acadêmico, unicamente pelo qual ele adentra hoje na filosofia universitária praticada no país. Os estudos exegéticos fornecem também a qualificação da discussão conceitual necessária para afastar antigos preconceitos cristalizados em torno do pensamento oswaldiano, tais como não passar de um amontoado de piadas, algo panfletário ou “somente” arte. De

---

<sup>5</sup> Além de seus próprios escritos antropológicos sobre o tema, é significativa a entrevista em que coloca sua interpretação do perspectivismo ameríndio em contiguidade com a antropofagia oswaldiana. Cf. CASTRO, E. V. “*O perspectivismo é a retomada da Antropofagia oswaldiana em novos termos*”. In: SZTUTMAN, R. (org.). **Eduardo Viveiros de Castro - Encontros**. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2008, p. 114-129.

<sup>6</sup> Cf. CEPPAS, F. *Heranças canibais. Oswald herdeiro de Montaigne e vice-versa*. In: **Modernos & Contemporâneos: International Journal of Philosophy**, v. 4, p. 197-212, 2020; e MELO, I, M. *Montaigne, Oswald de Andrade e a descolonização antropofágica*. In: **Das Questões: Filosofia, Tradução, Arte**, v. 11, n. 1, p.154-170, 2021.

<sup>7</sup> Cf. PONTES, I. R. *Oswald de Andrade: devorador do sátiro nietzschiano*. In: **Estudos Nietzsche**, v. 11, n. 1, p. 110-131, jan./jun., 2020; e ORNELAS, R. *Oswald de Andrade, leitor de Nietzsche, Genealogia, catequese e antropofagia*. In: **Cadernos Nietzsche**, v. 41, n. 3, set./dez. 2020.

<sup>8</sup> Cf. VASCONCELLOS, J. *Oswald de Andrade, filósofo da diferença*. In: **Revista Periferia**, v. 3, n. 1, n.p., 2011.

fato, os estudos exegéticos têm mostrado que Oswald possui uma fecunda filosofia da história<sup>9</sup> e um conceito forte de antropofagia enquanto metáfora, diagnóstico e terapêutica<sup>10</sup>. O que não pode haver, no entanto, é a ingenuidade de achar que, trabalhando o pensamento oswaldiano a partir de um método jesuítico, reforçado pela corrente estrutural francesa, faz-se filosofia brasileira ou, pior, devora-se antropofagicamente o pensamento europeu.

Tanto não desrespeitamos os tipos de estudo aludidos que este trabalho segue o mesmo intento, o de mostrar a potência filosófica do pensamento antropofágico oswaldiano. Contudo, nos propomos fazê-lo não pela via do estudo de fontes nem pela do comentário exegético dos textos. Tomamos uma terceira margem, ensaística, ao valermos-nos do arcabouço teórico da antropofagia para devorar a ontologia tradicional, que caracteriza grande parte da filosofia europeia.

Movidos pelo espírito do aforismo oswaldiano, “nunca admitimos o nascimento da lógica entre nós” (ANDRADE, 1975, p. 3)<sup>11</sup>, procuramos desdobrar a antropofagia em uma anti-ontologia, entendida enquanto uma recusa teórica da substancialização identitária que fundamenta o ser dos entes<sup>12</sup>. Nossa argumentação inicia pela interpretação do dito de Cunhambebe, “*Jauára ichê*”, em seu célebre diálogo com Hans Staden. Com o auxílio da noção de “equivocação controlada”, tal como proposta por Viveiros de Castro, e as observações já feitas por Oswald de Andrade, de que a língua tupi antiga não possuía o verbo “ser”, sustentamos que Cunhambebe jamais poderia ter dito “sou um jaguar”, tal como traduz seu interlocutor alemão. O pensamento antropofágico, ao qual o chefe tupinambá dá voz, não pode, assim, ser pensado metafisicamente, segundo a fórmula “A é A”. Como resultado, devemos nos mover para um outro âmbito de consideração que não o da lógica.

<sup>9</sup> Cf. VALLE, Ulisses. *A filosofia da história de Oswald de Andrade*. In: **Remate de Males**, v. 37, n. 1, p. 323-344, jan./jun. 2017; e COSTA, T. L. *Aspectos do conceito de Utopia na filosofia antropofágica*. In: **Revista Periferia**, v. 3, n. 1, n.p., 2011.

<sup>10</sup> Trata-se da clássica e pioneira interpretação de Benedito Nunes. Ela é retomada e desenvolvida num texto recente por Luis Felipe Garcia. Cf. GARCIA, L. F. *Notas para uma leitura filosófica do Manifesto Antropófago*. In: ARAÚJO, M.; BRESOLIN, K.; RIBEIRO, H. J. (Org.). **Filosofia e Literatura. Para uma sobrevivência da crítica**. Pelotas: NEPFIL Online, 2020, p. 63-79. Para o texto de Benedito Nunes. Cf. NUNES, B. *Antropofagia ao alcance de todos*. In: ANDRADE, O. **Obras Completas - 6: Do Pau-Brasil à antropofagia e às utopias**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1972, p. XIII-LIII.

<sup>11</sup> ANDRADE, 1975, p. 3. Todas as citações do *Manifesto Antropófago* são retiradas do texto publicado na edição fac-símile da *Revista de Antropofagia*, 1ª edição, número 1.

<sup>12</sup> Inspiramo-nos na leitura de Jorge Vasconcellos, segundo a qual a antropofagia seria uma “ontologia não-metafísica”, uma vez que escaparia da “perspectiva ontológica pautada pela representação que se caracterizaria pela subordinação da diferença à identidade, a subsunção das singularidades às potências do Uno” (VASCONCELLOS, 2011, n.p).

Numa tentativa de tradução equivocadamente controlada, recorreremos àquilo que Haroldo de Campos chamou de “analógica da similitude”. Aqui, algo pode deixar de ser igual a si mesmo para incorporar a diferença desde que postuladas relações de semelhança entre os termos. Desse ponto de vista, Cunhambebe, não é efetivamente um jaguar, mas, no ato da devoração, relaciona-se com o inimigo devorado tal como (*quo modo*) um jaguar se relacionaria com seu inimigo. A devoração assemelha Cunhambebe ao jaguar e permite pensar a antropofagia como uma modulação, onde um outro (jaguar) constitui um modo pelo qual o eu-devorador (Cunhambebe) se experiencia.

A partir dessa interpretação, argumentaremos que a antropofagia não põe em cena um tornar-se realmente outro porque não é uma transubstanciação. A devoração antropofágica instaura, antes, uma relação posicional, em que o eu está ao modo do outro. A antropofagia traz, assim, um apelo situacional que, traduzido para a língua portuguesa brasileira, segundo uma equivocação controlada, expressar-se-ia num filosofar do verbo “estar” e não do verbo “ser”. Isso quer dizer que, para um pensamento da devoração antropofágica, as coisas não são, mas estão-ao-modo-de. Por meio da interpretação do aforismo oswaldiano, “Tupy, or not tupy that is the question” procuraremos mostrar como Oswald anteviu a devoração da ontologia numa via que reforça nossa proposta experimental de uma analógica antropofágica do verbo estar. Por fim, procuraremos extrair as consequências de nossa leitura para a questão da nacionalidade do pensamento.

## 2 “*Jauára ichê*”: eu como o outro

Hans Staden nos conta que, durante uma campanha de guerra contra os Tupiniquins, os Tupinambá haviam capturado os irmãos cristãos, Diogo e Domingos de Braga. Preocupado com o destino de ambos, o artilheiro alemão pede ao chefe Cunhambebe que os devolva em troca de resgate. Com decisão já tomada, porém, o líder indígena apenas reitera que os irmãos serão comidos. Então, segue-se um breve, porém significativo diálogo a respeito da devoração de inimigos capturados em guerra:

Nesse entretempo, Cunhambebe tinha diante de si um grande cesto cheio de carne humana. Comia de uma perna, segurou-a frente à minha boca e perguntou se eu também queria comer. Respondi: “um animal irracional não come um outro igual a si, e um homem deveria comer um outro homem?”. Então ele mordeu e disse “*Jauára ichê*. Sou um jaguar. É gostoso”. E afastei-me. (STADEN, 2019, p. 110)<sup>13</sup>.

<sup>13</sup> No original alemão, a tradução de Staden consta “*Jauára ichê*. Ich bin ein Tiger. Es schmeckt gut”. Cf. STADEN, H. **Zwei Reisen nach Brasilien**. São Paulo: Hans Staden-Gesellschaft, 1941, p. 127.

A nosso ver, as palavras proferidas por Cunhambebe exprimem a diferença entre o pensamento ocidental e o pensamento antropofágico. Mas corremos o risco de mal entendê-las se acreditamos na tradução de Hans Staden, pois falta ao tupi antigo o verbo “ser”, de tal sorte que o chefe tupinambá jamais poderia ter dito ser um jaguar. Quando, então, traduz a fala de Cunhambebe, Staden se confunde devido a um equívoco, em sentido estrito: duas vozes homônimas, *aequi-vox*, que se referem a coisas diferentes<sup>14</sup>. Para livrar-se do equívoco, Staden recorre ao unívoco. Ele silencia a voz de Cunhambebe e a faz soar logocêntrica: “sou um jaguar”. Se quisermos acessar aquela diferença entre a antropofagia e o pensamento metafísico ocidental, teremos que *dis-pensar* a tradução de Hans Staden e repensar a partir do equívoco.

Precisamente no que toca à tarefa de tradução cultural, Viveiros de Castro eleva o equívoco ao nível de categoria transcendental constitutiva<sup>15</sup>. Enquanto tal, o equívoco estabelece que, entre duas culturas em consideração, haverá, de partida, uma alteridade referencial, uma incomensurabilidade irresoluta oriunda de pontos de vista heterogêneos. O equívoco chega mesmo a predispor o próprio conceito antropológico de cultura, na medida em que impele a pressupor a existência de algo como “cultura” para pessoas que não concebem suas crenças e práticas conceitualmente enquanto tal<sup>16</sup>. Diante disso, Viveiros de Castro propõe o procedimento de equivocação controlada<sup>17</sup>, entendido enquanto uma “consciência teórica” sempre atenta ao equívoco transcendental para, assim, ser capaz de identificar os “falsos homônimos”. O objetivo do controle da equivocação não é dissolvê-la da melhor maneira possível, mas o inverso, potencializar o equívoco originário, evidenciando a alteridade referencial e expandindo a linguagem e os conceitos do tradutor ao “comunicar pela diferença” (CASTRO, 2018, p. 90-91).

Para Viveiros de Castro, uma tradução equivocadamente controlada teria por consequência a ultrapassagem dos limites da língua de destino. “A boa tradução”, diz o antropólogo, “é aquela que consegue fazer com que os conceitos alheios deformem e

<sup>14</sup> Eduardo Viveiros de Castro, ao explicar o equívoco, fala de “falsos homônimos” ou “homônimos enganosos”, isto é, mesmas expressões em duas línguas, mas que não possuem o mesmo significado. O antropólogo ilustra a confusão por homonímia com o seguinte exemplo: “A palavra ‘tuti’, em tupi antigo, se traduz facilmente por ‘tio materno’ em português. Mas o conceito de ‘tio materno’, para os Tupi, é muito diferente do conceito ocidental, cristão, biológico, etc., de tio materno” (CASTRO, 2014, p. 159-160). Cf. CASTRO, E, V. *Contra-antropologia, contra o Estado: uma entrevista com Eduardo Viveiros de Castro*. In: **Revista Habitus**, v. 12, n. 2, p. 146-163, 2014.

<sup>15</sup> Cf. CASTRO, 2018 p. 90.

<sup>16</sup> Cf. *Idem*, p. 93.

<sup>17</sup> Cf. CASTRO, 2014, p. 159-160; e CASTRO, 2018, p. 87.

subvertam o dispositivo conceitual do tradutor, para que a *intentio* do dispositivo original possa ali se exprimir, e assim transformar a língua de destino” (CASTRO, 2018, p. 87). No que concerne à análise aqui empreendida da fala de Cunhambebe, teremos que transformar nosso modo de dizer se quisermos nos aproximar do pensamento antropofágico sem o verbo “ser” e as implicações ontológicas deste derivadas.

Foi Oswald de Andrade quem retirou as consequências filosóficas da ausência do verbo “ser” no tupi antigo: “[o] índio não tinha o verbo sêr. Dahi ter escapado ao perigo metafísico que todos os dias faz do homem paleolítico um cristão de chupeta, um maometano, um budista, enfim um animalzinho moralizado. Um sabiozinho carregado de doenças”<sup>18</sup>. Noutra ocasião, Oswald complementa essa consideração, observando criticamente que “[a] gramática é que ensina a conjugar o verbo ser e a metafísica nasce daí, de uma profunda conjugação desse verbinho. Não se sabendo gramática...” (ANDRADE, 2008, p. 287), – não há metafísica, poderíamos acrescentar.

As citações acima ilustram uma concepção de metafísica como catequese. Ou seja, a metafísica simbolizaria doutrinação, rigidez de pensamento e subordinação a normas, donde sua associação com religiões na primeira citação e com a gramática, na segunda. Em consequência, ela produz obediência e restrições, nas quais Oswald enxerga os complexos psicanalíticos que conheceu em Freud. Daí a associação pejorativa (“animalzinho”, “sabiozinho”) com a moral e com o adoecimento. Nessa medida, a metafísica significaria o oposto do pensamento da mobilidade, pretendido pela antropofagia oswaldiana.

Lembre-se, a propósito, que o *Manifesto Antropófago* se coloca “contra o mundo reversível e as ideias objetivadas. Cadaverizadas. O Stop do pensamento que é dinâmico. O indivíduo vítima do sistema” (ANDRADE, 1975, p. 3). A reversão do mundo, sua condução regressiva a uma *causa prima e sui*, é um clássico expediente metafísico. É também uma operação de fundamentação, logo, fixação do ser dos entes a partir do qual as ideias ganham validade objetiva no sentido de um parâmetro universal. A reversão do mundo permite, por conseguinte, sistematizá-lo em sequências silogísticas, as quais, na visão de Oswald, vitimizam o indivíduo ao enquadrá-lo em esquemas, taxonomias e funções imutáveis. Isto é, matam precisamente o individual em favor do sistema geral.

---

<sup>18</sup> Cf. **Revista de Antropofagia**, 2ª edição, n. 4, verbete “de antropofagia”, escrito sob o pseudônimo “Freuderico”. Na citação, optamos por seguir a ortografia empregada no texto fac-similar.

Apoiados pela crítica de Oswald de Andrade, podemos afirmar que é devido a uma inclinação lógico-gramatical, própria das línguas e do pensamento ocidentais, que se projetaria na fala de Cunhambebe – “*Jauára ichê*” – uma compreensão metafísica, ancorada no verbo “ser”, a partir da qual uma identidade é estabelecida entre os termos “eu” e “jaguar”. Eis a origem da confusão equivocada na tradução de Staden. Enfatizemos que, em si mesma, a fala diz, literalmente e tão somente, “jaguar eu”. Se quisermos apreender o pensamento que ambas as palavras exprimem, devemos ser coerentes com a crítica de Oswald de Andrade e encetar uma tradução equivocadamente controlada, no sentido de Viveiros de Castro. Isso implica rejeitar a ontologia tradicional e evitar introduzir na fala de Cunhambebe a fórmula do princípio de identidade, “A é A”.

Não esqueçamos que Cunhambebe responde a uma pergunta reprobatória: “um animal irracional não come um outro igual a si, e um homem deveria comer um outro homem?”. Eis que o chefe tupinambá replica, primeiramente, mordendo a perna que comia, uma espécie de gesto adversativo que parece apontar o erro já na pergunta de Hans Staden. Em seguida, profere “*Jauára ichê*”, como se dissesse “mas eu não sou um igual. Jaguar eu”. Se a perna comida era a de um inimigo humano, a boca que a mordida era outra que humana, era de jaguar.

Segundo Adone Agnolin (2002, p. 138-144), na mitologia dos antigos Tupinambá, o jaguar é o inimigo por excelência, o predador arquetípico, virtualmente presente em todo caçador de gente. Trata-se de uma figura que ameaça a condição humana ao transformá-la em presa. Para se proteger, o ser humano é impelido a renovar ritualisticamente sua condição humana mediante a afirmação de si enquanto caçador e canibalizar seu inimigo. Durante esse ato, cada qual se posiciona como inimigo do inimigo. Não se enuncia, aí, nenhuma identidade estanque *a priori*, mas um modo assumido numa posição relacional. Eis porque Cunhambebe corrige Staden. Ele não come um igual. Transformado, enquanto outro, ele come um outro.

A expressão “enquanto outro” manifesta o sentido do advérbio “como” (*quo modo*). Isso nos permite dizer que, como outro, Cunhambebe come outro, isto é: ao modo de um outro, Cunhambebe devora um outro. Haroldo de Campos (2006, p. 149) nomeou de “analógica da similitude” o tipo de pensamento implicado pelo advérbio “como”. Nele vige o princípio não-lógico do terceiro incluído: “uma coisa pode deixar de ser igual a si mesma para incorporar o outro, a diferença, desde que postulada uma relação de similaridade”. Sua fórmula é a da modulação: A como B, isto é, ao modo de

B. Dessa perspectiva, “*Jauára ichê*” diz algo próximo de “eu como jaguar”, “eu ao modo do jaguar”. Assumir a figura do jaguar para um “eu” implica, então: 1) ver-se outro (jaguar); 2) inimizar-se, fazendo-se outro de um outro (o inimigo devorado). Ao virar jaguar, Cunhambebe torna-se outro de si e outro de um outro. Não por acaso, Cunhambebe enuncia seu dito após o gesto performático de morder a perna do inimigo morto. O ato da devoração é, por conseguinte, uma produção maximal de alteridade e que se pode exprimir na fórmula: “*eu como o outro*”<sup>19</sup>.

Numa leitura *verbal*, o “como” é tomado na condição de verbo conjugado na primeira pessoa. Nessa acepção, ele exprime o ato da devoração da alteridade inimiga, pelo que possui o sentido de “eu devoro o outro”. Não obstante, o devorador não apenas come um outro, mas come enquanto outro desse outro comida. Assim, há também uma leitura *adverbial*, na medida em que se toma o “como” enquanto advérbio de modo. Aqui, ele possui a acepção de “ao modo de”, a exemplo do caso de Cunhambebe que virou jaguar por similitude. Precisamente aqui devemos nos esforçar para expandir o uso conceitual da língua de destino da tradução, o português. Cometeríamos um equívoco se pensássemos a modulação nos termos de um “como se fosse jaguar”. Essa expressão é apenas uma versão deflacionada do verbo ser. Ela insinua categorias ontológicas clássicas e nos induz a compreender a antropofagia como mera absorção de qualidades por uma substância que, no fundo, mantém-se essencialmente idêntica a si mesma. Todo o poder da transformação em jaguar seria anulado porque passaríamos a conceber Cunhambebe como idêntico a si, apenas atuando, mimetizando, aparentando ser jaguar.

Para evitar a leitura ontológica, em favor de uma tradução equivocadamente controlada das palavras de Cunhambebe, propomos o emprego do verbo “estar”. Justificamos tal proposta com base na interpretação que Viveiros de Castro elabora a respeito da figura do inimigo para o complexo ritualístico-guerreiro dos Tupinambá.

Com as expressões “posição mesma de inimigo” (CASTRO, 2002, p. 290), “condição de inimigo” (CASTRO, 2018, p. 160) e “ponto de vista do inimigo” (CASTRO, 2018, p. 227), Viveiros de Castro pensa uma estância, a qual pode ser virtualmente ocupada por qualquer um a depender da relação com o eu-devorador. É nesse sentido que afirma ser preciso, primeiramente, qualificar o inimigo enquanto tal a

---

<sup>19</sup> A fórmula é cunhada por Alexandre Nodari num contexto de reflexão muito próximo do nosso. Indicamos a leitura do verbete “como”, escrito por Nodari, publicado na revista *Sopro*, e que embasa nossos argumentos no presente texto. Cf. NODARI, A. Verbetes “como”. In: *Sopro*. Disponível em: <[http://culturaebarbarie.org/sopro/verbetes/como.html#\\_Xp6mgVVKiUk](http://culturaebarbarie.org/sopro/verbetes/como.html#_Xp6mgVVKiUk)>.

fim de que haja inimigos, uma qualificação, adverte o antropólogo, “nem sempre evidente, na medida em que os aliados de ontem podem ser os inimigos de hoje” (CASTRO, 1986, p. 63). Sustenta, em seguida, sua afirmação ao recorrer a Claude d’Abeville:

[Os índios do Maranhão] de grandes amigos e aliados que eram, se tornaram grandes inimigos; e desde então se encontram em estado de guerra permanente, chamando-se uns aos outros de tabajaras, o que quer dizer, grandes inimigos, ou melhor, segundo a etimologia da palavra: tu és o meu inimigo e eu sou o teu. Embora sejam todos da mesma nação e todos tupinambás, atíça-os o diabo uns contra os outros (ABBEVILLE, 1975, p. 209 apud DE CASTRO, 1986, p. 63).

Abbeville nos diz, por outras palavras, que os indígenas do Maranhão alteraram a relação entre si. Da posição de aliados, passaram à posição de inimigos. Isso nos permite asseverar que o inimigo não é uma substância, mas uma *posição relacional*. Essa concepção, a nosso ver, condiz com o apelo situacional do verbo “estar”. Não se é inimigo, mas se *está* inimigo. Ocupa-se tal posição dentro de uma relação. Ainda segundo Viveiros de Castro, quem ocupa a posição de inimigo passa a ter também o seu ponto de vista. Ora, diz o antropólogo, “[s]e é verdade que ‘o ponto de vista cria o objeto’, não é menos verdade que o ponto de vista cria o sujeito, pois a função de sujeito define-se precisamente pela faculdade de ocupar um ponto de vista” (CASTRO, 2002, p. 291). Assim, o inimigo é também o sujeito de uma perspectiva. Para esta, quem antes se posicionava como eu-devorador, surge, agora, enquanto outro a ser devorado.

A antropofagia enquanto confronto relacional de perspectivas põe em curso um jogo de alternância entre sujeitos, os quais sempre se concebem como um eu a partir da própria perspectiva, mas que ocupam a posição de inimigo desde a perspectiva alheia. Ocupar tal posição significa que o eu é tornado outro de um outro, o qual, assim, vê o eu ao modo do inimigo. Note-se que o inimigo é uma figura de alteridade em duplo sentido: tanto porque é o outro do eu, como porque, do ponto de vista do inimigo, o eu lhe é outro. Ou seja, do ponto de vista do inimigo, quem se concebe como eu a partir de sua própria perspectiva, é tornado outro. Que o eu surja como um outro, portanto, isso somente é possível mediante alternância relacional de perspectivas com um sujeito posicionado ao modo do inimigo.

Essas considerações ajudam a melhor detalhar a leitura adverbial do pensamento antropofágico. Ao comer a perna do inimigo ritualisticamente morto, Cunhambebe está ao modo do jaguar. O jaguar é uma posição relacional, da qual uma perspectiva se

delineia, e não um mimetismo, aparência ou atuação. Ademais, se o jaguar é a figura do inimigo por excelência, então, Cunhambebe também está ao modo do inimigo, pois se posiciona como inimigo daquele que devora. Sendo o inimigo uma figura de alteridade, Cunhambebe está ao modo do outro: enquanto jaguar, ele está outro do seu inimigo, e, na medida em que devora a carne cozida deste, imanta sua perspectiva e pode ver a si como o inimigo o veria – o eu como o outro.

A essa possibilidade de ver a perspectiva do outro e ver-se desde a perspectiva do outro Oswald de Andrade chamou de alteridade. Tratar-se-ia, nas palavras do escritor paulista, não do sentimento de ser outro, mas “do sentimento do outro, isto é, de ver-se o outro em si, de constatar-se em si o desastre, a mortificação ou a alegria do outro” (ANDRADE, 1970, p. 141). Gostaríamos de chamar atenção para o uso da voz reflexiva. Ao descrever a alteridade mediante essa forma linguística, Oswald de Andrade parece pensar aquela operação subjetiva complexa, a que Alexandre Nodari chamou de “obliquação”<sup>20</sup>. Com esse conceito, Nodari busca pensar o (des)dobramento da posição enunciativa, “eu”, quando este passa a referir a si próprio como objeto (me/mim) e volta sobre si a ação. Cria-se, aí, uma paralaxe perspectiva-pronominal: ver ao modo do sujeito e ver-se ao modo do objeto. Mas este segundo ponto de vista pressupõe a existência de um outro que me vê enquanto objeto, vale dizer, um outro sujeito, para cuja perspectiva eu sou um objeto. Na obliquação, o eu é tornado outro tanto porque é preciso pressupor um outro capaz de dizer “eu” quanto porque o eu se objetifica, torna-se “mim”, isto é, aparece ao modo do outro-do-eu, ao modo do “mim”.

Nessa linha de raciocínio, o sentimento do outro é, então, poder, em mim mesmo, criar uma relação entre eu e outro, onde o eu pode ocupar posições e experienciar-se de distintos modos. Alteridade é, então, nesses termos, quando eu vejo, mas também quando me vejo o outro em mim, isto é, na posição do “mim”, não na posição do “eu”. Ora, nessa última posição, como dissemos, é preciso admitir a existência de outro-como-eu, isto é, do outro ao modo do eu, que assim me vê como objeto para que eu, afinal, possa estar ao modo do “mim”. A alteridade antropofagicamente pensada é, dessa maneira, uma questão de posição relacional. Ela é pensada sob o signo do “estar”, não do “ser”. Trata-se, portanto, de ocupar uma posição, a partir de cuja perspectiva o mundo é visto diferentemente.

---

<sup>20</sup> Cf. NODARI, A. *Eu, pronome oblíquo*. In: **Tradução em Revista**, n. 19, 2015, p. 18-31; NODARI, A. *Alterocupar-se: obliquação e transicionalidade na experiência literária*. In: **Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea**, n. 57, 2019, p. 1-17.

### 3 Do ser ao como-estar: uma problemática “odontológica”

Avancemos, agora, um pouco mais nos limites do dizer filosófico, segundo uma tradução equivocadamente controlada, a fim de mostrar em que sentido a antropofagia põe em curso uma anti-ontologia. Para tal, gostaríamos de propor uma interpretação do mais conhecido aforismo do *Manifesto Antropófago*: “Tupy, or not tupy that is the question”.

A respeito do aforismo, Maria Carolina de Almeida Amaral e Alexandre Nodari (2018, p. 2467-2468) chamam atenção para o fato de Oswald de Andrade operar duas modificações decisivas no original hamletiano parodiado. Primeira delas: o substantivo “tupi” é colocado no lugar do verbo “to be”, substituição que sugere compreender a palavra “tupi” não enquanto substância, uma identidade fixa, mas enquanto ação. “Tupi”, então, de substância passaria a verbo indicativo de movimento: um agir, um devir, um “tupir”.

Segunda modificação: o movimento verbal é grafado com a retirada da pausa presente no original de Shakespeare<sup>21</sup>. Ao fazê-lo, Oswald de Andrade abre outra possibilidade de leitura para o aforismo. Ao invés de, exclusivamente, lê-lo como “Tupy, or not tupy (-) that is the question”, a ausência de pausa permite que se o leia também enquanto “Tupy, or not tupy that (-) is the question”. Gostaríamos, a seguir, de indicar a maneira como essa segunda possibilidade de leitura implica uma anti-ontologia.

Se a primeira leitura acima apontada coloca o pensamento no âmbito da intransitividade de simplesmente ser ou não ser, a segunda leitura orienta o pensamento em termos de um “devir sempre transitivo” (AMARAL; NODARI, 2018, p. 2468), ser isto ou aquilo. Todavia, conforme argumentado, a língua tupi desconhecia o verbo “ser”. Logo, se quisermos que a paródia antropofágica de Hamlet ecoe, tanto quanto possível, a equivocação controlada que ensaiamos na seção anterior, teremos que refazê-la sem o verbo ser.

Conforme teria dito Oswald de Andrade num feliz trocadilho, os problemas que a antropofagia apresenta não são mais ontológicos, mas odontológicos<sup>22</sup>, uma vez que a

<sup>21</sup> Dependendo da edição, a pausa é marcada ou com vírgula, ou com travessão ou com dois pontos. No fac-símile do texto original, grafou-se com vírgulas: “to be, or not to be, that is the question”. Disponível em:

[https://internetshakespeare.uvic.ca/Library/facsimile/book/BL\\_O2\\_Ham/45/index.html%3Fzoom=500.html](https://internetshakespeare.uvic.ca/Library/facsimile/book/BL_O2_Ham/45/index.html%3Fzoom=500.html)

<sup>22</sup> Cf. CANDIDO, 2006, p.46.

proeminência metafísica antes outorgada ao ser é deslocada para a devoração. A própria formulação oswaldiana desta virada aponta para uma canibalização do ser: “[n]ada existe fora da Devoração. O ser é a Devoração pura e eterna” (ANDRADE, 1946, p. 64). Há, aqui, um apelo posicional sobressalente. Não existir fora é justamente *estar* dentro da Devoração. O próprio ser *está* na Devoração porque é comido por esta. Apenas, então, ele é. Fora da Devoração, o ser não é. Ele se nadifica. Que a questão assim posta seja odontológica, ou melhor, que ela *esteja* odontológica, é porque, antropofagicamente, trata-se de saber situar-se como um devorador, preparando os dentes para colocar aquilo que está fora dentro de si.

Com a proeminência dada ao verbo “estar”, julgamos ser plausível traduzir aquela segunda leitura do aforismo oswaldiano – “Tupy, or not tupy that (-) is the question” – por “estar ou não estar isso (-) é a questão”. Se a palavra “tupi” não aparece nessa leitura, isso não significa que ela perdeu importância. Ao contrário, não figurando como substantivo, mas, sim, verbo, este consistiria no verbo “estar”. Ao menos assim ajuizamos ser razoável pensar, com base na nossa argumentação a respeito da fala de Cunhambebe, feita sob o signo da equivocação controlada. Assim, na tradução acima proposta para o aforismo oswaldiano, o verbo estar ecoa a modulação analógica de “*Jauára ichê*”.

Essas considerações auxiliam o pensamento a se orientar no registro da devoração do ser. Uma vez dentro da Devoração, o ser é pensado sob a égide do estar. Então, aquela fórmula que, antes, empregamos para o pensamento antropofágico, quando se trata de canibalizar o outro, “eu como o outro”, esta fórmula pode, aqui, ser vertida para exprimir a canibalização do ser. Ela diria: *estar como o ser*. A fórmula soa estranha para uma leitura verbal porque nosso pensamento, orientado pela gramática, tende a interpretar o estar a partir da posição pronominal “ele” e exige que o verbo seja conjugado na terceira pessoa, “estar come o ser”. Poderíamos admitir essa concessão e desenvolver a reflexão apesar dela. Mas com isso perderíamos algo de decisivo a respeito da antropofagia.

Como os trabalhos de Viveiros de Castro mostram, seja com os Araweté ou com os Tupinambá<sup>23</sup>, o cerne dos distintos canibalismos ameríndios é o perspectivismo, isto é, que as relações canibais são estabelecidas com e por sujeitos dotados de pontos de

---

<sup>23</sup> Cf. CASTRO, **From the enemy’s point of view: humanity and divinity in an amazonian society**. Tradução de Catherine V. Howard. Chicago: University of Chicago Press, 1992; Cf. CASTRO, E. V. **Inconstância da alma selvagem**. São Paulo: Cosac Naify, 2002, p. 181-264.

vista, interessados em comer e assimilar o ponto de vista do outro. Não existe devoração sem um eu-devorador. É nesse sentido que também se pode interpretar o aforismo oswaldiano: “Da equação *eu* parte do *Cosmos* ao axioma *Cosmos* parte do *eu*” (ANDRADE, 1975, p. 3). O aforismo desenha o movimento inverso das operações lógicas. A antropofagia sai do lugar aonde as operações lógicas comumente chegam, a equação, e vai em direção ao início, o axioma. Com isso, o aforismo altera o significado do termo “parte”. De substantivo passa a ser verbo. Lá, na equação, o pensamento iguala o eu ao cosmos, vendo no primeiro a mesma substância do segundo. Eu é parte, pedaço, porção do cosmos, com o que se dissolve o primeiro na generalidade totalizante do segundo. Na antropofagia, porém, “parte” é o verbo “partir”, conjugado da perspectiva de um eu, pois o eu se torna posição axiomática a partir da qual o cosmos é visto. Lá, na equação, cada eu é fundamentalmente o mesmo, o cosmos. Aqui, no axioma, cada respectivo eu enseja um cosmos outro e diferentemente organizado. A antropofagia instaura uma pluralidade perspectivista, de acordo com a qual a devoração é sempre conjugada pelo ponto de vista do respectivo eu.

Nesse sentido, “estar como o ser” não diz outra coisa que “eu como o outro” porque a devoração somente pode ser dita da posição do eu-devorador. Assim, o estar ocupa a posição do eu, para a qual o ser é seu respectivo outro. Mantendo essas considerações como guia de nossa reflexão, agora, podemos retomar o raciocínio sobre a canibalização do ser.

“Estar como o ser” diz, verbalmente, o estar devora o ser. Se, com isso, exprimimos também o pensamento da Devoração, apresentado por Oswald, no qual o ser está dentro da Devoração, então, o ser é submetido à analógica da similitude. Por conseguinte, abre-se a leitura adverbial. “Estar como o ser” diz, também, que o estar está ao modo do ser. Apenas então, *onde estão*, os entes são. Lembremos: fora da Devoração, isto é, da relação canibal, não há ser porque se está fora de qualquer posição relacional que determine as qualidades dos termos: não se está eu, não se está outro, não se está inimigo. Se o estar constitui o ser, isto não significa a recaída da ontologia. O estar apenas está ao modo do ser. Ele não é, efetivamente, o ser. Eis porque a antropofagia pode ser considerada uma anti-ontologia: ela não nega o ser, mas recusa ativamente o modo essencialista e rígido com que a metafísica ocidental pensou o ser enquanto substância permanente e instauradora de identidades ensimesmadas, independente de relações. Para a antropofagia, o ser deixa de ser para estar. De substância passa a “momento estável de uma simples relação de movimento”

(ANDRADE, 1970, p. 122) – movimento devorador de dentro e fora, movimento relacional entre posições.

Conforme essa ordem de pensamento, antes de se preocupar com modos de ser, a antropofagia pressupõe modos de estar. Estar ou não estar isso, estar ou não estar ao modo daquilo. É possível, então, entender a antropofagia como um pensamento avesso à abstração das individualidades e multiplicidades. Ela procuraria, isto sim, enfatizar as particularidades daquilo que se devora. É preciso ter modos à mesa ante um banquete antropofágico porque à antropofagia interessa saber os modos dos polos envolvidos na devoração, se estão ao modo disso ou daquilo. Além da mobilidade e da diversidade, seu pressuposto é também a concretude. A carne deve poder sangrar para abrir o apetite.

#### **4 Apontamentos conclusivos: antropofagia, nacionalidade e filosofia**

Na história do continente americano, o acontecimento de sua “descoberta” é rico em implicações filosóficas. É digno de nota que o território surge aos povos europeus e à cultura ocidental de então como texto escrito. Por exemplo, a carta *Mundus Novus*, de Vespúcio e, no caso específico das terras de Pindorama, hoje Brasil, a carta de Pero Vaz Caminha. Gravou-se, textualmente, discursos sobre terras e gentes, de acordo com interesses econômicos, imaginários religiosos e projetos políticos, todos europeus. Em outras palavras, as Américas e seus habitantes entram no pensamento ocidental *desde a perspectiva da Europa* e unicamente desta, dado que os nativos, embora ágrafos, mas não áfonos, foram silenciados a respeito da invasão de suas terras.

No que toca à história brasileira, o aspecto acima mencionado revela uma configuração peculiar: o Brasil se formou fora de si próprio e assim foi pensado<sup>24</sup>, pois que, em seus aspectos fundacionais, consistiu em um prolongamento da Europa. É isso que está e, joga em nosso modernismo quando mostra que a importação de consciência enlatada e a famigerada dependência cultural são problemas urgentes e cruciais. Parece-nos que a antropofagia oswaldiana capta primorosamente esse aspecto do Brasil: fomos constantemente determinados a partir de um fora e por um outro. E se há um fora, há um dentro, assim como um outro só existe para um eu.

Com essa revelação, ironicamente, a antropofagia anuncia a descoberta da América. Por isso, ilustrativa é aquela “definição de emergência”, segundo a qual a antropofagia é “a própria terra da América, o próprio limo fecundo, filtrando e se expressando através dos temperamentos vassallos de seus artistas” (ANDRADE, 2008,

<sup>24</sup> Cf. ALENCASTRO, 2000, p. 9.

p. 65). Não devemos ver nessa definição uma mera inversão dos polos. A antropofagia oswaldiana não professa um nacionalismo ufanista e fascista. Como dissemos, é de modo irônico que a antropofagia descobre a América porque essa descoberta é, na verdade, uma re-descoberta, em tudo crítica e alegre. O prefixo “re-”, aqui, é o mesmo que consta naquela palavra que timbra o pensamento antropofágico oswaldiano: revolução. Eis o sentido da redescoberta operada pela antropofagia: “uma revolução de princípios, de roteiro, de identificação” (ANDRADE, 2008, p. 78). Não se trata, portanto, de rejeitar o lado de fora e negar o outro, mas de pensar e constituir diferentemente a relação com esses elementos.

A redescoberta da América, no registro de uma revolução de princípios, quer primeiro chamar atenção para a existência desse dentro e desse eu, violentamente silenciados ao longo da história. Em segundo lugar, estabelece a América como posição, a partir da qual se desenlaça uma perspectiva relacional de trocas com o fora e o outro. Como explicamos, quem está na posição relacional “outro”, unicamente o faz porque assim é visto por quem ocupa a posição relacional “eu”. É o eu-devorador que dá sentido ao ato da devoração enquanto transformação do que me é desfavorável para o que é favorável segundo minha perspectiva. Ora, ao propor a devoração antropofágica enquanto postura de pensamento, Oswald nos convoca a assumir a posição de eu-devorador e nos impele a refletir sobre a pergunta: *qual é a perspectiva desde o Brasil?*

Revolução de identificação: brasileiros, americanos, antropófagos. Revolução de roteiros: qual a história que surge a partir de nosso ponto de vista? Ou, no caso que nos interessa: qual a nossa filosofia? Aqui, esbarramos no lodoso pântano do conflito entre nacional e universal. Em um ensaio de nome bastante provocativo e contundente, *Europeu não significa universal, Brasileiro não significa nacional*, Julio Cabrera (2015, p. 3-5) lembra que, comumente, os defensores de uma filosofia brasileira são desqualificados com base no argumento de que sustentariam uma abordagem “marcadamente política”, identitária e segregacionista. Pressuposto dessa crítica é que 1) a política é uma deturpação do pensamento filosófico e 2) a verdadeira filosofia não seria contaminada por interesses políticos. Ambos sugerem que as questões consagradamente filosóficas não foram políticas no momento histórico em que surgiram. Temas como o transcendental kantiano e o hegeliano espírito absoluto seriam produtos exclusivos da abstração racional, universalmente compartilhada, e não de circunstâncias políticas específicas e restritas a grupos particulares. Assim, qualquer

pretensa filosofia que não fale universalmente, mas mescle questões locais é "nacional" e, portanto, não seria propriamente filosofia.

O posicionamento universalista, bem como os dois pressupostos que o sustentam, esconde que muita política esteve envolvida para que a filosofia de um pedaço de terra do tamanho da Europa se passasse por universal. Essa política se chama *colonização*. Isso incide diretamente no debate sobre nacionalidade. Não se pode ignorar que os estados nacionais europeus se construíram às custas da exploração colonial das américas e da escravidão dos povos africanos para cá trazidos forçadamente. Reflexo disso está no modo como a nacionalidade brasileira tentou ser construída. Na tentativa de cunhar uma identidade de povo, fez-se a mitificação europeizante-romantizante da figura do indígena, a heroicização benevolente do europeu e a exclusão da participação do africano na vida do país. Isto é, ao transplantarmos para cá uma ideia europeia fizemos uma política de exclusão e silenciamento similar a que a Europa praticou com povos não europeus.

Por isso, deglutir a nacionalidade não pode significar transplantar o conceito ao caso brasileiro. Não se trata de manter a substância, mudando-lhe apenas as qualidades. Antropofagicamente, aquilo que é comido não permanece o mesmo porque é transformado em valor favorável para quem o come. Assim, deglutir a nacionalidade, segundo o pensamento que expusemos neste artigo, poderia significar transformá-la em *posicionalidade*. Com a redescoberta da América, descobrimos também a Europa, não tanto o continente, mas um *modo de estar* que nos foi imposto como nosso *a priori* e que condicionou o entendimento de nós mesmos. A colonização europeia formou em nós uma razão colonial. A antropofagia é nossa crítica da razão.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGNOLIN, A. *Antropofagia Ritual e Identidade Cultural entre os Tupinambá*. In: **Revista de Antropologia da Universidade de São Paulo**, v. 45, n. 1, p. 131-185, 2002.
- AMARAL, M. C. A.; NODARI, A. *A questão (indígena) do Manifesto Antropófago*. In: **Direito & Praxis**, Rio de Janeiro, vol, 9, n. 4, 2018, p. 2461-2502.
- ANDRADE, O. *Mensagem ao antropófago desconhecido*. In: **Revista Acadêmica**, nº 67, Rio de Janeiro, nov. 1946.
- ANDRADE, O. **Obras Completas vol. 6: do Pau-Brasil à Antropofagia e às Utopias**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.

- ANDRADE, O. **Os dentes do dragão: entrevistas**. 2ª ed. São Paulo: Globo, 2008, p. 285-288.
- ARISTÓTELES. **Metafísica**. Tradução de Leonel Vallandro. Porto Alegre: Editora Globo, 1969.
- CABRERA, J. *Europeu não significa universal. Brasileiro não significa nacional*. In: **Nabuco – Revista Brasileira de Humanidade**, n. 2, p. 1-46, nov. 2014/jan./fev. 2015.
- CAMPOS, A. *Revistas re-vistas: os antropófagos*. In: **Revista de Antropofagia**. São Paulo: Abril Cultural e Metal Leve, 1975.
- CAMPOS, H. *Tópicos (fragmentários) para uma historiografia do c o m o*. In: **Metalinguagem e outras metas**. São Paulo: Perspectiva, 2006, p. 147-165.
- CANDIDO, A. **Vários escritos**. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2006.
- CASTRO, E. V.; CUNHA, M. L. C. *Vingança e temporalidade: os Tupinambás*. In: **Anuário Antropológico**, v. 10, n. 1, 1986, p. 57-78.
- CASTRO, E. V. **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo: Cosac Naify, 2002.
- CASTRO, E. V. *Contra-antropologia, contra o Estado: uma entrevista com Eduardo Viveiros de Castro*. In: **Revista Habitus**, v. 12, n. 2, p. 159-160, 2014.
- CASTRO, E. V. **Metafísicas Canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural**. São Paulo: Ubu Editora, 2018.
- CASTRO, E. V. *“O perspectivismo é a retomada da Antropofagia oswaldiana em novos termos”*. In: SZTUTMAN, R. (org.). **Eduardo Viveiros de Castro - Encontros**. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2008, p. 114-129.
- ENGLER, M. R. **Tò thaumázein: a experiência de maravilhamento e o princípio da filosofia em Platão**. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, p. 244, 2011, p. 47-57.
- FERNANDES, F. **A função social da guerra na sociedade tupinambá**. – 2ed. – São Paulo: EDUSP/Pioneira, 1970.
- NODARI, A. *Alterocupar-se: obliquação e transicionalidade na experiência literária*. In: **Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea**, n. 57, 2019, p. 1-17.
- NODARI, A. *Eu, pronome oblíquo*. In: **Tradução em Revista**, n. 19, 2015, p. 18-31;
- NODARI, A. *Verbetes “como”*. In: **Sopro**. Disponível em: < <http://culturaebarbarie.org/sopro/verbetes/como.html#XP6mgVVKiUk> >. Acesso em: 10 set. 2021.

- ALENCASTRO, L. F. **O trato dos viventes**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- PLATÃO. **Teeteto**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 1988.
- Revista de Antropofagia: 1ª e 2ª edições**. (fac-símile). São Paulo: Abril Cultural e Metal Leve, 1975.
- STADEN, H. **Dois viagens ao Brasil**. Tradução de Angel Bojadsen. Porto Alegre: L&PM, 2019.
- STADEN, H. **Zwei Reisen nach Brasilien**. São Paulo: Hans Staden-Gesellschaft, 1941, p. 127.
- VASCONCELLOS, J. *Oswald de Andrade, filósofo da diferença*. In: **Revista Periferia**, v. 3, n. 1, n.p., 2011.