

DOCUMENTA

1ª CONFERÊNCIA LÉVI-STRAUSS
O DIABO E A VIDA
SECRETA DOS NÚMEROS.
TRADUÇÕES E TRANSFORMAÇÕES
NA AMAZÔNIA

Aparecida Vilaça¹

¹ Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Rio de Janeiro/RJ, Brasil

Apresentação

É um imenso prazer e uma grande honra brindar os leitores de *Mana*. *Estudos de Antropologia Social*, com a primeira conferência Claude Lévi-Strauss, organizada pela revista *L'Homme* e realizada em 13 de outubro de 2017 no Collège de France, Paris. Honra e prazer especiais, pois a convidada para essa homenagem ímpar ao grande mestre foi a nossa colega Aparecida Vilaça, hoje editora da nossa revista. Aparecida apresenta nesse texto uma interpretação sutil e surpreendente das relações e das dinâmicas ao longo do tempo entre os conceitos que descrevem números e a noção de pessoa nas terras baixas sul-americanas, particularmente entre os Wari'. Através dos números, das pessoas e do advento do cristianismo, Aparecida conversa com a etnografia do mestre homenageado, mostrando a vitalidade da antropologia e, em particular, da antropologia feita no Brasil, nesse diálogo comparativo e internacionalizado que também é característico de *Mana*. A conferência que apresentamos nesta seção *Documenta* foi publicada este ano em francês e inglês, nas revistas *L'Homme* (225:149-170) e *HAU. Journal of Ethnographic Theory* (8 [1/2]:6-19). Invocando o próprio título, temos aqui um passeio entre traduções, transformações, a vitalidade dos números e da própria antropologia. Boa leitura.

Federico Neiburg, pela Editoria da *Mana*

1ª Conferência Lévi-Strauss¹

É uma enorme honra para mim inaugurar o ciclo de conferências Lévi-Strauss, tanto pela minha grande admiração por aquele que foi certamente o maior antropólogo do século XX quanto pela sua influência decisiva na constituição da antropologia no Brasil, particularmente aquela em que me formei, no Museu Nacional. Com sua obra, ele levou os povos nativos sul-americanos à linha de frente das discussões antropológicas, não no modo corrente do fazer antropológico de seu tempo, em que as práticas e o pensamento nativos eram levados a ajustar-se às categorias antropológicas, mas, ao contrário, dando lugar a esse pensamento na criação de novos conceitos e categorias, que vieram revolucionar a antropologia americanista. Sua empresa intelectual teve também importantes efeitos políticos, pois, ao assegurar a esses povos o estatuto de humanos sofisticados e sábios, a ampla divulgação de sua obra suscitou admiração e respeito por parte de leitores que, no Brasil, vieram a atuar na constituição de marcos legais para a proteção de suas terras e tradições, hoje mais uma vez ameaçadas em nosso país. Falar sobre o pensamento desses povos nesta instituição que viu nascer, pela voz de Lévi-Strauss, ecoada hoje por Philippe Descola, a mais importante e revolucionária reflexão sobre eles é certamente uma grande responsabilidade, suportável somente pela segurança que tenho no poder de encantamento e sedução desse pensamento original, do qual sou aqui mais uma porta-voz.

Lévi-Strauss ensinou-nos, particularmente por meio das *Mitológicas*, que o ponto que se escolhe para iniciar uma análise é menos relevante do que parece, pois qualquer outro início nos levaria, por caminhos paralelos, às propriedades estruturais do pensamento em questão. Para falar do encontro entre índios e brancos, tema com que venho trabalhando há pelo menos duas décadas, fortemente inspirada pela leitura de *História de Lince* (Lévi-Strauss 1993), e particularmente sobre os processos de cristianização dos povos nativos, decidi escolher um ponto de partida inusitado, a matemática. Ciente de que se trata de um tema caro a Lévi-Strauss, que fez uso original de fórmulas e expressões algébricas como ferramentas explicativas, interessa-me aqui uma outra matemática, aquela dos nativos, especialmente no que diz respeito a algumas de suas estranhas peculiaridades.

Trata-se, sabemos, da disciplina que na história ocidental veio a representar o conhecimento científico em sua forma mais pura. Em sua

professada capacidade de expressar a realidade tal como é, sem os ruídos provocados pelos atritos, humores e substâncias inerentes à física, à biologia ou à química, a matemática constituiu-se como a linguagem paradigmática do Ocidente (Urton 1997:16-18)² e vi-me instigada a compreender como os índios com os quais venho trabalhando há muitos anos, os Wari' do Sudoeste amazônico brasileiro, fazem interagir a sua forma de quantificar o mundo com aquela dos brancos, em trocas comerciais, nas escolas das aldeias ou, mais recentemente, nas licenciaturas universitárias interculturais.

Certamente eu poderia escolher como ponto de partida outras arenas dessa interação entre índios e brancos, mas interessa-me mostrar, como nos ensinou o mestre que homenageamos aqui, como os diferentes caminhos nos levam ao mesmo lugar, no caso, às peculiaridades do pensamento wari' no confronto com a alteridade e os seus modos próprios de tradução e de transformação. Além disso, como nos aponta a história da ciência, o cristianismo e a matemática estão mais próximos do que nos parecem, considerando que o advento do cristianismo, em continuidade com a filosofia grega, foi decisivo para constituir a noção de natureza que, mais tarde, à matemática coube descrever.³

"Derivações aberrantes"⁴

Como aconteceu com vários outros temas, o meu interesse pela matemática nativa foi despertado por Lévi-Strauss, particularmente por uma breve observação, pouco explorada por ele, no capítulo de *A Origem dos Modos à Mesa* (2006), intitulado "As dezenas". Neste capítulo, ao analisar os sistemas quinários, decimais e vigesimal dos povos norte e centro-americanos, Lévi-Strauss chama a atenção para estranhos mecanismos de derivação encontrados entre os povos do noroeste da América do Norte, falantes de língua esquimó, atabascana e penutien. Esses povos têm termos distintos para os algarismos de 1 a 6, mas, e cito Lévi-Strauss, "por estranho que pareça, formam 7 por derivação de $6 + 2$, 8 por derivação de $6 + 3$, e 9 por derivação de $6 + 4$ " (Hymes 1955 citado em Lévi-Strauss 2006:304).

Após nos lembrar de que devemos compreender o espírito de cada sistema aritmético sem impor as nossas categorias, relacionando-o às práticas e às crenças dos povos em questão, Lévi-Strauss vai buscar a razão do que denomina "derivações aberrantes" nos cálculos presentes em mitos de outros povos do mesmo continente, que revelam ser o número faltante nas somas mencionadas encarnado por uma figura mediadora que não faz parte dos conjuntos somados. Essa série de mitos reúne ou separa dois grupos de homens,

um formado por cinco irmãos e o outro por dois irmãos por intermédio de uma mulher, irmã de uns ou dos outros. As derivações nativas se devem ao fato de que tanto na adição $5 + 2$ quanto nas subtrações $7 - 5$ ou $7 - 2$ faz-se necessário um terceiro termo, que faz o papel de operador (Lévi-Strauss 2006:304).

Lembrando de passagem que somos levados aqui diretamente ao tema do triadismo constitutivo das estruturas diádicas, que tanto rendimento tem na obra de Lévi-Strauss, e dando um salto ainda maior no continente americano, somos conduzidos, antes de chegar aos Wari', aos estudantes de matemática de uma escola no Parque Indígena do Xingu nos anos 1980, em plena execução de operações matemáticas aberrantes, que levaram um funcionário do governo a exclamar, diante do valor total estabelecido pelos índios para a compra, por ele, de sete flechas, a cinco cruzeiros cada: "Como é possível 7 vezes 5 ser igual a 125?". Ele continua: "Vocês índios preguiçosos não sabem nada de dinheiro, nada sobre comprar e vender. É verdade o que se diz sobre os índios serem estúpidos demais para aprender matemática!" (Ferreira 1997:133, 2015:32).

Entretanto, como nos mostrou a autora deste artigo/capítulo, sugestivamente intitulado "Quando $1 + 1 \neq 2$ " (Ferreira 1997, 2015), aqui também fatores supostamente ausentes foram embutidos na soma: os valores referentes a seis painéis de cerâmica compradas pelo funcionário, e à carne de um veado, transações feitas no passado e jamais pagas. A soma final estava correta, os operadores, entretanto, encontravam-se invisíveis (1997:138). Em outro cálculo observado pela professora na mesma escola, ocorre igualmente a inclusão de elementos ocultos. O problema proposto era o seguinte: "Eu peguei 10 peixes na noite passada e dei 3 para o meu irmão. Quantos peixes eu tenho agora?". A resposta, que surpreendeu a professora, foi 13. O percurso do cálculo, explicou-lhe o aluno, incluiu os princípios da economia de troca local: tenho 10 e dou 3 para o meu irmão, então fico com 7; mas o meu irmão tem que me dar o dobro de volta, então fico com 13.⁵

Se esses cálculos revelam um englobamento da economia de mercado por aquela do dom, assim como atestam contra os questionamentos sobre a capacidade cognitiva desses povos, interessa-me marcar o que poderíamos chamar de uma "moralidade" dos números (ver Urton 1997:2), que os torna, assim como as operações executadas por eles, instáveis, justo eles, eleitos os tradutores mais fiéis da natureza desprovida de humanos, fabricada em nossa longa história. Nos termos de Lévi-Strauss, um terceiro termo, oculto, impõe-se insistentemente, desestabilizando a relação precisa entre os divisores e os dividendos

O título do artigo mencionado, "Quando $1 + 1 \neq 2$ ", leva-nos finalmente aos Wari', aos seus poucos números e às suas traduções que, dentre outras,

fazem o número "1" equivaler ao "menos 1" e que, em alguns casos, associam o "2" ao "muito". Interessa-me definir os termos ocultos desta e de outras traduções e inicio por uma breve apresentação dos Wari'.

Os Wari': primeiros contatos

Os Wari' são hoje cerca de 3.000 pessoas, distribuídas em diversas aldeias situadas no estado brasileiro de Rondônia, perto da fronteira com a Bolívia, não muito longe da região percorrida por Lévi-Strauss nos anos 1930.

Até 1956, quando ocorreu a chamada pacificação, os contatos com os brancos eram exclusivamente guerreiros, assim como aqueles com as etnias mais próximas, os Karipuna e os Uru-Eu-Wau-Wau. As expedições de contato foram organizadas por agentes governamentais acompanhados de missionários evangélicos norte-americanos da recém-criada New Tribes Mission⁶. Assim que foram capazes de atrair os índios, os missionários estabeleceram-se entre eles, buscando aprender a sua língua para iniciar o mais rápido possível o trabalho de tradução da Bíblia e de catequese.

Para a formação de tradutores nativos, que depois se tornariam pastores, deram início ao letramento, que ao longo dos anos voltou-se não mais para adultos, mas para crianças, dando origem às primeiras escolas das aldeias wari'. Os missionários mantiveram-se como professores de alfabetização bilíngue até os anos 1990, quando se estabeleceu na região o novo projeto educacional brasileiro para populações indígenas, calcado no relativismo cultural, do qual passaram a fazer parte professores nativos. Em 2009 foi criado o curso universitário de licenciatura intercultural, composto por módulos de dois meses, durante os quais os estudantes wari' permanecem na cidade e frequentam as salas de aula juntamente com índios de outras etnias, majoritariamente da família linguística Tupi-Mondé. Nesse ambiente escolar, especialmente após a inauguração do ensino intercultural relativista, foram obrigados a adaptar os seus quantificadores ao nosso sistema de numeração matemática.

Escola e matemática

Como vários outros povos das terras baixas sul-americanas, como já havia notado Lévi-Strauss no referido capítulo de *Origem dos Modos à Mesa* (2006:303), os Wari' têm um sistema numérico que alguns matemáticos chamariam de rudimentar. As quantidades precisas são restritas à unidade

(*xika' pe*, solitário) e à dupla (*tuku karakan*, uma face diante da outra), que não são usadas para a derivação dos outros numerais, como ocorre entre alguns povos com um sistema deste tipo. As demais quantidades são relativizadas e nominadas por quantificadores do tipo "pouco" e "muito". Assim, por exemplo, três presas podem ser referidas como "muito", caso o narrador viva somente com a sua família, ou como "pouco", caso esteja inserido em uma grande aldeia, sendo obrigado a distribuir a carne.

Também como diversos outros povos, os Wari' utilizam os dedos das mãos para objetivar conjuntos,⁷ especialmente de pessoas citadas em uma determinada narrativa, cada dedo referindo-se a uma pessoa. Passam de uma mão à outra, ou podem subitamente desistir desses gestos, mencionando algum dos termos para "muito", que designa grandes quantidades.⁸

Com o advento da escola e do dinheiro, que recebiam dos brancos por alguns serviços e usavam para fazer compras em regatões e, mais raramente, na cidade de Guajará-Mirim, passaram a usar os nossos números e a fazer contas. Jamais se conceberam pobres em números, até que os professores do ensino intercultural, não indígenas, preocupados em dar lugar nas aulas à expressão da cultura nativa, passaram a solicitar que traduzissem os números cardinais para a sua língua. Após o um e o dois, começaram a usar os quantificadores de forma aleatória, com exceção de um termo para pouco (*parik*), que a maioria traduz como "3". Daí em diante, dependendo do aluno, os números de quatro a dez são aleatoriamente designados pelos diversos termos para muito, que podem ser duplicados para os números maiores ("muito cheio", por exemplo), ou precedidos pelo qualificador "verdadeiro", gerando expressões do tipo "verdadeiramente muito".⁹ Essas traduções instáveis são levadas das salas de aula do ensino médio e da universidade intercultural, onde os professores são não indígenas, para as escolas das aldeias, por meio dos professores indígenas incitados em sua formação a ensinar às crianças em sua própria língua ou, como costumam dizer, nos termos de sua própria cultura.

O "1" e o "2"

Essa rápida introdução aos quantificadores wari' conduz-nos a um deles em particular por seu interesse para a análise que proponho aqui: trata-se do termo usado por eles para expressar o nosso número um, *xika' pe*. Em sua língua, *xika' pe* significa "estar só", "ser sozinho", e tem sempre valor negativo, ou seja, é usado de modo a suscitar pena, compaixão. Uma pessoa viúva se diz sozinha, assim como alguém que vive longe de seus parentes.

Do mesmo modo, um caçador que matou somente uma presa desculpa-se pela distribuição parca ou ausente usando esse mesmo termo. Nada sozinho é bom. No período em que vivi sozinha em uma casa da aldeia, volta e meia meus amigos enviavam suas filhas para dormir comigo, porque tinham pena de mim. Alguém que tende a se isolar, que pareça gostar de ficar sozinho, deixa evidente que um processo de transformação está em curso, pois estaria estabelecendo relações perigosas, com mortos ou com animais. Além disso, como sabemos, solidão e isolamento são, entre muitos grupos indígenas, uma das marcas dos feiticeiros, pois evidenciam suas relações com outros tipos de seres.

O valor negativo dado ao "1" não é, portanto, característica exclusiva dos Wari', sendo comum a vários grupos das terras baixas, tão diferentes quanto os Caribe Ingarikó de Roraima (Amaral, com. pessoal, 2017) e os Tupi-Guarani Parakanã do Pará (Fausto, com. pessoal, 2017).¹⁰ Ferreira (2001), autora do artigo mencionado acima sobre as somas "aberrantes" entre os xinguanos, em um estudo dos conceitos numéricos dos Xavante, grupo Jê do Brasil Central, também relaciona a unidade à solidão, contrapondo-a ao valor positivo dado ao dois e aos números pares de um modo geral. Em suas palavras:

Ao voltarmos a nossa atenção à filosofia matemática das sociedades dialéticas, o que aprendemos, desde o início, é que, diferentemente da definição de Euclides da unidade como "aquilo devido a que cada coisa que existe é chamada de um", para as sociedades dialéticas eu sugiro o seguinte: cada coisa que existe é chamada dois – *mapanaré* – um par, porque é necessariamente formada por um par de uns – *mitsi* – o ser solitário (Ferreira 2001:91).¹¹

Pierre Clastres (1982 [1974]) havia generalizado esse contraste em um capítulo de seu conhecido livro *A sociedade contra o Estado*, intitulado "Do um sem o múltiplo", com base na etnografia guarani. De acordo com o autor, o valor negativo da unidade contrapor-se-ia não à multiplicidade, mas ao "2" ou ao duplo. Em suas palavras: "O Mal é o Um. O Bem não é o múltiplo, mas o dois, ao mesmo tempo o um e o seu outro" (Clastres 1982:121). Clastres (:120) atribui essa valorização à pregnância de um princípio anti-identitário entre os Guarani.¹²

Muitos anos antes de Clastres, Lévy-Bruhl (1985 [1926]:181-223), em um capítulo sobre a numeração em *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, em que prefigura noções como a de matemática concreta e sua relação com o mundo sensível e com o corpo, posteriormente desenvolvidas em trabalhos etnográficos notáveis sobre os sistemas de contagem de povos não ocidentais ou minoritários (Ascher & Ascher 1969; Carrier 1981; Biersack 1982; Mimica 1988; Ascher 1991, 2002; Urton 1997, 2003; Verran 2001),¹³

notou a inversão dos valores atribuídos ao "1" e ao "2" ao analisar algumas diferenças entre os povos modernos e nativos. De acordo com ele, enquanto diversos sistemas nativos ignoram a unidade e iniciam o seu sistema numérico com o número "2" (Lévy-Bruhl (1985 [1926]:192), entre os modernos, no âmbito de suas religiões monoteístas e filosofias monísticas, o "1" é o princípio do bem, da ordem, da perfeição e da felicidade, enquanto o "2" ganha o caráter negativo da imperfeição, princípio do mal e desordem, preservado em diversas línguas quando se referem à duplicidade, à vida dupla (:209)¹⁴. Trata-se, sabemos, de uma oposição também explorada por Lévi-Strauss (1993:206) quando, em *História de Lince*, ao analisar um conjunto de mitos relacionados à gemelaridade, chama a atenção para a diferença entre os gêmeos da mitologia indo-europeia, percebidos como idênticos mesmo quando descendentes de pais diferentes, e aqueles dos mitos das Américas, marcados pela diferença entre si.¹⁵

O "1" e o "2" nos levam assim ao outro tema que planejei abordar, o cristianismo, certamente a mais difundida e influente das religiões monoteístas mencionadas por Lévy-Bruhl, e que chegou aos Wari' trazida pelas mesmas pessoas que lhes levaram os números. Pretendo mostrar como o trabalho dos missionários entre os Wari' é fortemente voltado à transformação da noção de pessoa ou, nos termos que temos falado aqui, à passagem do "2" para o "1".

Pessoas cronicamente instáveis

A ideia do "1" é central para os missionários evangélicos fundamentalistas que catequizaram os Wari', e que encontram na Bíblia, cujo texto tomam literalmente, diversas passagens que explicitam o valor da unidade, seja diretamente, ou por meio da crítica à dualidade, como no versículo do livro dos Provérbios (20:10), que mais parece uma aula explícita de matemática moral: "Dois pesos diferentes e duas espécies de medida são abominação ao Senhor, tanto um como outro".¹⁶

Em sua catequese, os missionários enfatizam a unidade da Trindade divina, a ideia de verdade única, inscrita na Bíblia, e a existência de pessoas individualizadas, separadas das demais, com um eu interno secreto, desvelado somente por Deus. Para compreendermos os efeitos dessas concepções sobre os Wari', começo por uma breve introdução à sua noção de pessoa.

Para os Wari', assim como para diversos outros grupos amazônicos, as características de determinada pessoa ou aquilo que chamaríamos de personalidade estão em seu corpo. Diz-se, por exemplo, que ela gosta de

certas pessoas, é alegre e inteligente, porque o seu corpo é assim. Não há entre eles noções de princípio vital ou de espírito vinculado ao corpo, mas sim de um princípio transformacional, chamado *jamixi'*, que pode ser ativado dependendo do contexto relacional. Trata-se de um corpo outro, potencial, constitutivo de todo ser humano, e que idealmente mantém-se eclipsado durante a vida. A sua ativação é restrita aos xamãs e, quando ocorre entre as pessoas comuns, é responsável pelos casos de doença e morte.

Esse princípio, que chamarei aqui de duplo, é o ponto de ligação entre os Wari' e diversas espécies animais. Esses animais veem a si mesmos como gente e, assim como os Wari', têm um duplo em potencial, que pode ser ativado por meio de relações. Assim, do mesmo modo que um Wari' pode ganhar um corpo de jaguar se passar a se relacionar com esses animais, um jaguar pode apresentar-se como Wari' ao inserir-se no meio deles. A definição sobre estar diante de um corpo ou de um duplo depende de um terceiro ponto de vista e é sempre relativa e contextual. Vejamos um exemplo.

Até um passado recente, eram comuns os raptos por jaguares. Os casos mais frequentes envolviam uma pessoa, geralmente uma criança, sozinha nas imediações da aldeia, que se via subitamente diante de um parente, que a convidava a segui-lo, seja para colher frutos ou para caçar. Seus conterrâneos, ao notarem a sua ausência, seguiam as suas pegadas, que constataavam serem seguidas por pegadas de jaguar, dando-se conta de que ela havia sido raptada, pois sabiam que os jaguares se interessavam por crianças wari', para fazer delas membros de seu grupo. Seguiam as pegadas gritando o nome da criança e avisando-a de que aquele ou aquela que o conduzia não era gente, mas jaguar. O jaguar, ouvindo a aproximação, na maioria das vezes decidia deixar a criança, que era então encontrada pelos parentes, coberta de pelos e de carrapatos, os piolhos do jaguar. Os Wari' dizem que a criança seguia o duplo do jaguar, pois o via como gente, embora os demais Wari' não pudessem vê-lo dessa forma, mas somente o seu corpo, animal (Vilaça 2016a, 2016b).

Trata-se de um exemplo paradigmático daquilo que Viveiros de Castro (1996, 1998) chamou de perspectivismo ameríndio, segundo o qual os índios e os animais veem-se como pessoas e partilham de uma mesma cultura: fazem festas, cuidam de seus parentes etc. A diferença entre eles localiza-se em seus corpos, que constituem a sede da perspectiva sobre os outros e sobre o mundo. Os jaguares, assim como os Wari', bebem cerveja no seu dia a dia e em suas festas, mas enquanto para os Wari' a cerveja é feita de milho, para os jaguares ela é sangue. Uma pessoa raptada por jaguar, por exemplo, tende a partilhar a perspectiva do jaguar e a ver o sangue como bebida, sendo este um sinal da transformação de seu corpo.

Muito já se falou na literatura americanista (Seeger, DaMatta & Viveiros de Castro 1979; McCallum 1996; Conklin 1996) sobre os corpos ameríndios caracterizarem-se por um estado constante de fabricação, via alimentação diária, incisões, enfeites e outros procedimentos rituais, quando são diferenciados enquanto corpos humanos particulares. Entretanto, não creio ter sido suficientemente enfatizado de que se trata sobretudo – e uso aqui as palavras de Taylor (1998:318) – de corpos “cronicamente instáveis”, em constante risco de transformação, que podem ser ora humano, ora animal (Viveiros de Castro 1987 [1977]).

Esses corpos instáveis remetem-nos à noção de divíduo desenvolvida sobretudo no contexto da etnologia melanésia, a partir dos trabalhos de M. Strathern (2006 [1988]). Tal como no contexto ameríndio descrito aqui, a pessoa dividual contém, em potência, o seu inverso: na Melanésia, o masculino e o feminino; no universo wari' e de alguns outros povos amazônicos, o humano e o animal (Descola 2001:108).¹⁷ A definição de um dos polos da pessoa dividual é sempre contextual, pois depende do encontro com outro divíduo igualmente constituído, cada um deles assumindo uma das faces da pessoa, mantendo a face oposta eclipsada, para ser atualizada em outro momento. Os encontros na floresta com os animais constituem, entre muitos povos amazônicos, os exemplos paradigmáticos dessa dinâmica: ambos se veem como humanos e veem o outro como presa; aquele que souber atuar como predador vai definir-se como o polo humano do par relacional, situando o outro na posição de presa animal. Em outra ocasião a situação pode inverter-se: o animal atua como predador e define-se como humano (Vilaça 2011, 2015a).

A ideia de divíduo é indissociável das noções de instabilidade e de transformação, largamente exploradas na obra de Lévi-Strauss, especialmente nas análises míticas. Um bom exemplo seriam os chamados “operadores binários”, analisados no capítulo homônimo de “A Aurora dos Mitos” em *O Homem Nu*: animais que, tais como a raia e a borboleta, têm lados radicalmente distintos, dependendo da perspectiva em que são olhados, e que por isso têm um lugar de destaque na mitologia (Lévi-Strauss 2011:539). Em *História de Lince*, o mesmo tipo de oscilação de perspectiva é analisada em sua expressão sociológica, e somos conduzidos pelo autor à noção de “dualismo em perpétuo desequilíbrio” (Lévi-Strauss 1993:212), desenvolvimento das noções de dualismo concêntrico e triadismo que nos foram apresentadas décadas antes (Lévi-Strauss 2012 [1958]:193-234).

Etnograficamente fundadas na sociologia e nos conceitos dos povos ameríndios, sobretudo dos Jê do Brasil Central, essas formulações tiveram uma enorme repercussão na etnologia regional, tanto nos estudos de parentesco quanto naqueles voltados para a constituição da pessoa. Protagonista

em ambos os desenvolvimentos, Viveiros de Castro (2000, 2001), inspirado em *História de Lince*, estendeu as dicotomias sociológicas de Lévi-Strauss à noção ameríndia de pessoa, composta por um corpo e uma alma, esta seu polo de instabilidade e duplicação, que o autor associou explicitamente ao indivíduo melanésio.¹⁸

Aos índios, como sabem os etnógrafos, interessa a estabilização da pessoa, inevitavelmente temporária. Trata-se de um processo descrito em diversas etnografias como a fixação da alma no corpo, que caracteriza a ação xamânica em casos de doença descritas como a perda da alma. Essa estabilização da pessoa em seu aspecto humano, como um parente, dá-se por diversos meios, dentre os quais se destaca uma alimentação adequada, com respeito aos tabus alimentares que evitam os revides dos animais, assim como a intensa convivência com os seus, com atenção particular a qualquer sinal de transformação. Como já observei, uma pessoa solitária, isolada, assim como alguém inapetente, sinaliza o estabelecimento de laços sociais com outros tipos de pessoas, no caso, com animais. Como ninguém deixa de se alimentar, recusar a comida oferecida por parentes significa que não se está vendo aquela comida como legítima, por estar se alimentando junto a outros seres, bebendo sangue como se fosse chicha, por exemplo (Vilaça 2002, 2005).¹⁹

O encontro com o cristianismo

Enquanto os missionários procuravam nas pessoas um eu interior (*inner-self*) para sediar a comunicação com Deus, deparavam-se com uma espécie de eu exterior (*outer self*), um eu constituído desde fora, pelo olhar do outro e, inicialmente, exasperaram-se. Logo identificaram o lugar do *jamixi'*, o duplo, na fragmentação da pessoa e baniram-no de sua constituição. A pessoa que surge nas traduções bíblicas para a língua wari' é composta de um corpo e de uma alma, hierarquicamente superior a ele no contexto moral, tornando-se a sede da personalidade. O corpo tornou-se apenas um envoltório, uma pele, que cobre o verdadeiro eu, localizado no coração associado à alma, e só visível para Deus.²⁰

O trabalho de unificação da pessoa (em relação a si mesma e a Deus) é realizado pelos missionários por meio de uma série de rituais, como os cultos em que se fazem orações diretamente a Deus, e sobretudo a confissão, "tecnologia do eu", para utilizar um conceito de Foucault, crucial na produção do eu internalizado. Paralelamente a essa produção do eu, e indissociável dela, como já haviam apontado Mauss (1974 [1950]),²¹ Leenhardt (1971 [1947]),

Descola (2005) e Latour (1993 [1991]), encontra-se a criação de uma ideia de natureza separada dos humanos que, no caso dos Wari', implica a objetivação dos animais, ou seja, a perda de seu duplo (Vilaça 2008, 2009, 2013, 2015b).

Nesse processo foi fundamental a tradução do primeiro livro do Gênesis para o idioma wari', que os encantou de imediato, interessados que estavam em novos recursos para a estabilização de seus corpos. Trechos dos Gênesis estão não somente nos livros de catecismo, mas também colados nas paredes da igreja, e são constantemente mencionados em suas orações a Deus.

Vejamos dois deles, tais como foram traduzidos para a língua wari':

Gênesis 1:28. Ele [Deus] falou contente. Reproduzam-se muito [...] Espalhem-se por todas as outras terras. Sejam líderes. Sejam líderes dos peixes, das aves e de todos os animais.

Gênesis 1:30. Comam todos os animais, todas as aves, todos os animais estranhos que se arrastam na terra também (e também Gênesis 9:2-3).

Aceitar o fato da criação implica partilhar a perspectiva do criador, Deus, que fez dos homens os senhores dos animais, ou seja, predadores. Nas palavras de um homem idoso, Paletó:

Quando não se acreditava em Deus, não se comia quati porque fazia a criança ficar doida. Atualmente, bicho é bicho. Não temos mais medo dos animais. Acabaram os duplos deles.

Criada a natureza, abre-se o espaço para a ideia de verdade única, aquela que coincide com a palavra de Deus transcrita na Bíblia, especialmente importante no caso de missionários evangélicos fundamentalistas, que enfatizam a veracidade dos acontecimentos bíblicos, tomados literalmente. Como disse um missionário da New Tribes Mission em seu manual de catequese: "O que anunciamos é apenas aquilo que literalmente aconteceu no tempo e no espaço. É real, é fato, é história" (McIlwain 2003:39). Nada mais próximo dos fundamentos da nossa ciência e da matemática a ela associada, e ao mesmo tempo profundamente distante da ciência relacional xamânica, com suas múltiplas versões dos acontecimentos, dependentes sempre da experiência diversa de cada xamã.²²

O diabo e o retorno do dois

Embora definam-se como cristãos hoje, frequentem os cultos, orem para Deus e se confessem, fica evidente a dificuldade dos Wari' em lidar com as

noções de pessoa unificada e de natureza desumanizada. O próprio cristianismo ofereceu-lhes o meio de exprimirem a sua resistência a essas noções. Trata-se do diabo, *trickster* da mitologia cristã, rapidamente incorporado pelas mais diversas culturas atingidas por essa religião (Meyer 1999). No caso dos Wari', o diabo é o efetuator oculto que, por um bom tempo, permitiu o retorno às suas operações aberrantes: transformações interespécies, xamanismo e as múltiplas versões do mundo. Até recentemente os Wari' diziam que o diabo entrava nos animais e lhes devolvia a agência, fazendo-os agir como humanos, raptando as pessoas e causando-lhes doenças e mortes, de modo a atraí-las para junto de si. A humanidade dos animais restituía simultaneamente o caráter dividual da pessoa wari', que retomava o risco de se transformar em animal.

Nos últimos tempos, quando as orações e a vida cristã os tornaram mais capazes de partilhar o ponto de vista de Deus sobre a criação, o diabo vem deslocando a sua agência para o universo das pessoas propriamente ditas, fazendo ressurgirem a afinidade e os males a elas associados, em meio ao que procuravam constituir como uma comunidade de irmãos. A pessoa dividual refaz-se, transitando por uma faixa mais estreita do gradiente que expressa as faces da humanidade: não mais entre o humano e o animal, mas entre o consanguíneo e o afim. Trata-se de uma transformação relevante, que abordei em outra ocasião (Vilaça 2013) que, entretanto, mantém o caráter composto da pessoa e a distancia do indivíduo propagado pelos missionários.

Os Wari' expressam ainda essa aversão ao indivíduo em sua concepção do céu, único lugar onde a pessoa unificada estabiliza-se definitivamente, livre aí também da afinidade. Lá todos são irmãos. Surpreendentemente, trata-se de um lugar de pouco interesse para eles, onde os atos de produção de parentesco são suprimidos, onde as pessoas vivem isoladas, cada qual em uma casa, e passam todo o seu tempo a escrever a palavra de Deus, a beber água e a comer pão. Aceitam-no simplesmente por ser a única opção ao inferno, onde, por oposição, virariam presas eternas, em processo constante de assamento.²³

Tudo se passa como se, ao se tornarem plenamente humanos, os Wari' não pudessem se ver mais assim, como se a humanidade, para eles, dependesse da capacidade de perder essa posição. E esse é o sentido pleno de *jamixi'*, o princípio de transformação que caracteriza a humanidade. Animais sem *jamixi'*, como o macaco-aranha, por exemplo, não são vistos como potencialmente humanos. Já eram simples presas, animais, mesmo antes do advento do Gênesis bíblico (Vilaça 2017 [1992]).

É preciso, entretanto, especificar o que chamo de "resistência" ao cristianismo, pois não se trata de modo algum de uma visão culturalista

permeada pela ideia de autenticidade e de rejeição ao outro. Ao contrário, os Wari', como diversos grupos sul-americanos, são exemplos claros da noção lévi-straussiana de "abertura ao Outro" (Lévi-Strauss 1993:14). Interessam-se por pessoas novas, suas ideias, seus rituais, objetos. Dizem-se cristãos e o são efetivamente. A questão é que não são só isso, ou melhor, a sua resistência envolve o problema do "1", um dos pilares importantes da religião cristã trazida a eles. Como muitos outros grupos cristianizados, os Wari' não puderam – e certamente não quiseram – livrar-se de seu mundo e compuseram esses dois universos não na forma do hibridismo, que suporia uma mistura algo aleatória de concepções cristãs e wari', mas ao modo tipicamente amazônico da alternância, que se faz evidente não somente no fato de terem alternado fases cristãs e não-cristãs ao longo do tempo, como também, e de modo mais sutil, nas escolhas tradutivas dos homens wari' que trabalham como auxiliares dos missionários.

O uso da língua nativa é, tanto nas traduções cristãs quanto nas escolares, já bem sabiam – e temiam – os religiosos, um importante instrumento anticonvencional (Wagner 2010) e, portanto, possibilitador da alternância de perspectivas (Rafael 1993). Para os missionários evangélicos da New Tribes Mission, entretanto, não há outra opção, pois a mensagem divina só atinge as pessoas quando traduzida para o que dizem ser "a língua de seu coração" (Schieffelin 2007:144; Handman 2015:19).²⁴ Um caso interessante é a tradução, realizada pelos missionários com o auxílio dos tradutores indígenas, do verbo "amar" em português como "não desgostar", único termo wari' equivalente ao nosso amar. Diversos trechos da Bíblia surgem então como "Deus não desgosta de vocês", no lugar de "Deus ama vocês".²⁵ Se de certo modo não desgostar é o mesmo que amar, o termo wari' deixa explícito que o ponto de partida das relações é a inimizade, relacionada ao desgostar, sendo o amor algo a ser construído pela agência humana. O mundo primordial é aquele composto por outros em potencial, que devem ser extraídos do mundo da alteridade pelos atos do parentesco. Os parentes são feitos *out of others* (Vilaça 2002). Trata-se de uma importante diferença entre os mundos dados cristão e wari'.

Também por meio da tradução dos ensinamentos cristãos para o idioma wari' o corpo permanece como a sede da personalidade, pois não há um modo em sua língua de dizer que tal pessoa é assim, a não ser pela expressão "o corpo dela é assim". Tal expressão é usada mesmo nas descrições de Deus e de seu poder: "É assim o corpo de Deus, ele é forte", embora algumas linhas antes no mesmo texto traduzido possam ter afirmado que Deus não tem corpo, como lhes ensinam os missionários. O termo para duplo, *jamixi'*, foi preservado não só em seu vocabulário cotidiano, fora

da igreja, como também se faz presente nas traduções bíblicas, mesmo que associado à atuação do diabo, que entra nas pessoas e nos animais, fazendo-os agir ao modo estranho do duplo. Proferido em seus diálogos e lido em seus textos durante os cultos, *jamixi'* torna presente o mundo da multiplicidade e das transformações.

A questão da tradução nos remete, finalmente, de volta aos nossos números. Observei que os Wari' fizeram equivaler o termo "sozinho" (*xika' pe*) ao nosso número "1". Entretanto, chama a atenção que essa equivalência não envolveu a tradução de um termo pelo outro, ou seja, os Wari' mantiveram o termo "sozinho" para o "1" (Everett & Kern 1997:347). Tudo se passa como se não pudessem abrir mão do problema da ausência do outro como a característica mais importante do "1". O termo "sozinho" é a ponte da matemática dos brancos para a sua matemática moral, revelando novamente, como no exemplo de Lévi-Strauss, a presença invisível de um operador, aqui o outro que forma o par.

O recurso às traduções desvela também uma questão interessante relacionada à dualidade, e que nos remete justamente à abertura intrínseca nela contida, tão enfatizada por Lévi-Strauss. Os Wari', à diferença do termo para "1", tendem a usar o "2" diretamente em português na sua fala cotidiana. Quando suscitados a traduzi-lo, como já mencionei, o termo escolhido pelos Wari', na maioria das vezes, é *tuku karakan*, "uma face em frente à outra". Em alguns contextos, entretanto, o termo escolhido para o "2" é *tokwan*, que significa "juntos", mas também "muitos".²⁶

Por meio de escolhas tradutivas dos intérpretes nativos, os Wari' são capazes de reintroduzir o mundo da multiplicidade de perspectivas em contextos adversos, aqueles do cristianismo e da ciência. Seus conceitos, em forma de palavras, produzem cruzamentos que, como dizia Lévi-Strauss, brilham com "uma fosforescência fugidia" (1993:215) em meio ao estranho mundo em que se veem inseridos.

Notas

1 Este texto é uma versão remanejada da 1ª Conferência Lévi-Strauss, proferida no Collège de France, em Paris, no dia 13 de outubro de 2017. Foi publicado em 2018 nas revistas *L'Homme* (225:149-170) e *HAU. Journal of Ethnographic Theory* (8 [1/2]:6-19). Agradeço a Olivier Allard, Manuela Carneiro da Cunha, Carlos Fausto e Stephen Hugh-Jones pela leitura do manuscrito.

2 Para Galileu, o "livro da natureza" foi escrito na linguagem da matemática (1996 [1623]). De acordo com Alexandre Koyré (1980:61), para Platão, a matemática

era a ciência por excelência, enquanto para os Aristotélicos, a natureza não se conformava à exatidão matemática: a natureza do ser físico é qualitativa e vaga, sempre mais ou menos (:42-42), fato reconhecido por Galileu e Descartes (:47). Thomas Crump (1990:4) argumenta que a matemática não é uma ciência, mas uma linguagem para as outras ciências. Ver também Paolo Rossi (2001:356).

3 Friedrich Nietzsche, em uma crítica a Platão, descreve-o como "tão preexistentemente cristão" (1978 [1888] :343). Ver também Robert Lenoble (1990 [1968]:186-187, 240-241), Bruno Latour (1993:33-34, 127), Eduardo Viveiros de Castro (2004:482) e Philippe Descola (2005:540).

4 Expressão de Claude Lévi-Strauss (2006:304).

5 Um dos alunos, Wenhoron Suyá, comentou: "eu sei que você quer que eu use aqui o sinal de menos no lugar do sinal de mais, mas eu não entendo por quê. Será que dar sempre significa menos para vocês? (Ferreira 1997:141)

6 Um padre católico participou de uma das expedições, mas a relação com a Igreja Católica, restrita a uma pequena parcela da população wari', não será abordada aqui (ver Vilaça 2002, 2006, 2010, 2014, 2016a).

7 Ver Mimica (1988) para os Iqwaye, e Urton (1997) para os Quechua.

8 Ou então parar a contagem no décimo dedo dizendo, como fez uma senhora idosa ao enumerar para mim os seus netos: não tenho mais dedos (ver Seeger 1981:62 para os Syuá/Kisêdje). No livro produzido na Licenciatura Intercultural, *Teias do conhecimento* (Leite 2013), com capítulos compostos pelos diversos alunos indígenas, com textos em português e na língua indígena, o autor de um deles, intitulado em português "Formas de contagem", diz, na tradução wari', que eles sabiam contar: "*taxi nanain ka xat kaka* = sabiam onde se assentava/parava (*xat*)" (OroAt 2013:170-171). Em outro capítulo do mesmo livro, o título "Forma tradicional de contagem do povo OroNao'" em português, é traduzido para o idioma wari' como "Como fazem os OroNao' para dizer o quanto há de todas as coisas (*oro karawa* = todos os animais/presas/não humanos) em sua língua verdadeira". Desenhos de flechas ilustram os números 1, 2, 3 e 4 e a legenda do desenho em português, "Termos numéricos do povo OroNao'" é traduzida como "Como os OroNao' falam quantos *karawa* há" (OroNao' 2013:119-120). No hino 88 do hinário bilíngue, entretanto, diz-se que só Deus sabe contar as estrelas, usando-se o verbo "contar", em português. Em outro hino, o 113, que diz em português "Eram cem ovelhas, porém numa tarde, ao contá-las todas...", o verbo contar é traduzido para o wari' como "ver/procurar": "Procurou, procurou e somente uma não existia".

9 Everett e Kern (1997:349) nominam os seguintes quantificadores da língua wari': *paric* (ser pouco), *pije'* (criança, ser pouco), *tocwan* (ser muitos), *tamana* (ser muitos, muito), *iri' mijo* (ser muitos), *xam'* (ser completo, tudo), *pi' pin* (acabar completamente).

10 Ou ainda: os Barasana (Tukano) distinguem entre o "1" animado e solitário, (*singü* (m)/*singo* (f) e o "1" moral e sentimentalmente neutro (*koho/a*) que se aplica

igualmente a coletividades animadas que, por definição, não podem ser solitárias. Em várias de suas ações os Barasana dizem meio que brincando: "faça um par ou o pica-pau virá picar ou fazer o barulho de picar". Isto parece expressar a ideia de que a unidade é incompleta/perigosa (Stephen Hugh-Jones, comunicação pessoal, 2017; ver também Hugh-Jones 2012). Ver também Seeger (1981:61-62) para os Suyá/Kisêdje. Urton (1997:78), em seu estudo da ontologia dos números quechua, escreve que "a motivação do dois é a solidão (*ch'ulla*) do um".

11 O caráter solitário da unidade é igualmente ressaltado por D'Ambrosio (2015) no prefácio ao livro de Ferreira (2015). É importante mencionar ainda que os filósofos gregos não consideravam o "1" propriamente um número. De acordo com Crump (1990:8, n.11), para Platão, sendo a capacidade de ser dividido a essência do número, ou seja, o fato de conter em si uma multiplicidade, o "1" não seria um número propriamente dito. Para Euclides, "um número é um agregado de unidades compostas", de modo que o "1" não é um número, embora seja a origem de todos os números. Para Crump (1990), citando Menninger (1977:19), essa ideia era ainda vigente na Idade Média. Isto, sabemos, remete a uma longa discussão sobre o estatuto dos números enquanto multiplicidades ou singularidades, iniciada com Euclides (Densmore 2017) e continuada por Frege (2016 [1884]), Leibniz (2005 [1919]) e Husserl (2007 cap. VIII). Ver também Lloyd (2004).

12 O que nos remete ao tema do "dualismo em perpétuo desequilíbrio", formulado por Lévi-Strauss (1993:212) em *História de Lince* e prefigurado em "As organizações dualistas existem?" (2010 [1958]:193-234). Para uma reflexão sobre o múltiplo em Clastres, ver Lima (1996, 1999, 2008).

13 Ver Lave (1988) para um contexto ocidental.

14 De acordo com Urton, os Quechua consideram que "a condição de "um/ímpar" representa um estado de coisas negativo, problemático e infeliz, enquanto o "dois/par" representa um estado de coisas positivo, feliz e finalmente produtivo" (1997:57; ver também 58-61). Para uma exceção à negatividade do "1", Mimica (1988:46) mostra que a unidade é valorizada entre os Iqwaye, que veem como positiva a totalidade enquanto indivisibilidade. Em suas palavras: "O dois – ou mais precisamente a ideia de dois ou díade em oposição à unidade – é a categoria marcada ou derivada, enquanto a unidade é a categoria ontológica universal e original de acordo com o ponto de vista Iqwaye sobre o cosmos" (:47). Ver também Lévi-Strauss (2006:303) sobre a associação entre o "20" e a pessoa (dedos das mãos e dos pés) no México e na América Central e a sua conotação de plenitude.

15 Enquanto o capítulo "As dezenas" em *Origem dos Modos à Mesa* (2006:295-337) trata da filosofia aritmética dos povos norte-americanos, com os seus sistemas de bases quinária, decimal ou vigesimal, a *História de Lince* (1993), se fosse traduzida em linguagem matemática, poderíamos dizer que se trata de um livro sobre a mitologia do "1" e do "2", ou seja, da filosofia aritmética dos grupos sul-americanos.

16 De acordo com Koyré, Deus criou o mundo "sobre o número, o peso e a medida" (1980:70).

17 Ver também Strathern (1999:252-253) e Viveiros de Castro (2000:45, n. 39, 2002:444, n.7).

18 Para uma inserção do conceito deleuziano de multiplicidade nessa discussão, ver Viveiros de Castro (2009: cap VI).

19 Para um outro contexto etnográfico, ver Howell (1996:134) para os Chewong.

20 No mundo pré-cristão, o coração, uma parte do corpo, era a sede da cognição e dos sentimentos. Ele deveria estar sempre exposto, visível nas atitudes e nas falas, de modo que todos pudessem estar seguros da humanidade da pessoa (Vilaça 2014; Robbins, Schieffelin & Vilaça 2014).

21 Mauss 1974 [1950], vol I:207-239.

22 Ver Viveiros de Castro (2004) e Wagner (2010) para a ideia de diferenciação.

23 No mundo Krahó (Jê), o mundo dos mortos é igualmente caracterizado pela imobilidade, pela ausência da troca e da aliança (Carneiro da Cunha 1978: 145)

24 Ver também Orta (2004) e Durston (2007), para outros exemplos de traduções missionárias.

25 Entre outros exemplos, temos o hino 40 do hinário bilíngue, em que o verso em português que diz "Eu tenho um amigo [Cristo] que me ama" foi traduzido para o wari' como "Tenho um conterrâneo que não desgosta de mim". E o hino 52, em que a frase em português "Eu amo a Cristo, ele é meu mestre" foi traduzida para o wari' como "Eu não desgosto de Cristo. Eu o chamo de parente/eu o fiz parente". E também nas composições escolares, entre as quais encontrei a frase "não desgosto do lugar onde vivo".

26 Em Everett & Kern: "to be several = *tocwan*" (1997:349) e "to be not many" = *ca om tokwan wa*" (:454). No livro coletivo *Teia de Conhecimentos Interculturais* (Leite 2013:154-155), a tradução wari' para o texto em português sobre contagem diz o seguinte: "Se houvesse muitos *números* [esse termo em português] para se falar na língua dos OroNao', há *dois* [em português] somente: *xika' pe* (1) [o numeral segue o termo wari'], *tokwan* (2), é isso".

Referências bibliográficas

- ASCHER, Marcia. 1991. *Ethnomathematics. A Multicultural View of Mathematical Ideas*. Pacific Grove: Brooks/Cole Publ. Co.
- _____. 2002. *Mathematics Elsewhere. An Exploration of Ideas Across Cultures*. Princeton-Oxford: Princeton University Press.
- ASCHER, Marcia & ASCHER, Robert. 1969. "Code of Ancient Peruvian Knotted Cords (Quipus)". *Nature*, 222:529-533.
- BIERSACK, Aletta. 1982. "The Logic of Misplaced Concreteness: Paiela Body Counting and the Nature of the Primitive Mind". *American Anthropologist (new ser.)*, 84 (4):811-829.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 1978. *Os Mortos e os outros. Uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó*. São Paulo: Hucitec.
- CARRIER, Achshah. 1981. "Counting and Calculation on Ponam Island". *Journal of the Polynesian Society*, 90 (4):465-479.
- CLASTRES, Pierre. 1982 [1974]. *A Sociedade contra o Estado. Pesquisas de Antropologia Política*. Trad. Theo Santiago. Rio de Janeiro: Francisco Alves.
- CONKLIN, Beth A. 1996. "Reflections on Amazonian Anthropologies of the Body". *Medical Anthropology Quarterly (new ser.)*, 10 (3):373-375.
- CRUMP, Thomas. 1990. *The Anthropology of Numbers*. Cambridge-New York: Cambridge University Press ("Cambridge Studies in Social Anthropology" 70).
- D'AMBROSIO, Ubiratan. 2015. "Foreword". In: Mariana Leal Ferreira, *Mapping Time, Space and the Body. Indigenous Knowledge and Mathematical Thinking in Brazil*. Rotterdam: Sense Publ. ("New Directions in Mathematics and Science Education" 29).
- dam: Sense Publ. ("New Directions in Mathematics and Science Education" 29).
- DENSMORE, Dana (ed.). 2017. *Euclid's Elements. All Thirteen Books Complete in One Volume: The Thomas L. Heath Translation*. Santa Fe: Green Lyon Press.
- DESCOLA, Philippe. 2001. "The Genres of Gender: Local Models and Global Paradigms in the Comparison of Amazonia and Melanesia". In: Thomas A. Gregor & Donald Tuzin (eds.), *Gender in Amazonia and Melanesia. An Exploration of the Comparative Method*. Berkeley: University of California Press. pp. 91-114.
- _____. 2005. *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard ("Bibliothèque des sciences humaines").
- DURSTON, Alan. 2007. *Pastoral Quechua. The History of Christian Translation in Colonial Peru, 1550-1650*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- EVERETT, Daniel L. & KERN, Barbara. 1997. *Wari'. The Pacaas Novos Language of Western Brazil*. London-New York: Routledge.
- FERREIRA, Mariana Leal. 1997. "When $1 + 1 \neq 2$: Making Mathematics in Central Brazil". *American Ethnologist*, 24 (1):132-147.
- _____. 2001. "People of my Side, People of the Other Side: Socionumerical Systems in Central Brazil". *ZDM. Mathematics Education*, 33 (3):89-94.
- _____. 2015. *Mapping Time, Space and the Body. Indigenous Knowledge and Mathematical Thinking in Brazil*. Rotterdam: Sense Publ. ("New Directions in Mathematics and Science Education" 29).
- FREGE, Gottlob. 2016 [1884]. *Foundations of Arithmetic. A Logical-Mathe-*

- matical Investigation into the Concept of Number*. Trans. by Dale Jacqueline. London-New York: Routledge.
- GALILEU GALILEI. 1996 [1623]. *O Ensaíador*. São Paulo: Ed. Nova Cultural ("Os Pensadores").
- HANDMAN, Courtney. 2015. *Critical Christianity. Translation and Denominational Conflict in Papua New Guinea*. Oakland: University of California Press ("The Anthropology of Christianity" 16).
- HOWELL, Signe. 1996. "Nature in Culture or Culture in Nature? Chewong Ideas of 'Humans' and Other Species". In: Philippe Descola & G. Pálsson (eds.), *Nature and Society. Anthropological Perspectives*. London: Routledge. pp. 127-144.
- HUGH-JONES, Stephen. 2012. "Escrever na pedra, escrever no papel". In: Geraldo Andreello (ed.), *Rotas de criação e transformação. Narrativas de origem dos povos indígenas do rio Negro*. São Gabriel da Cachoeira: FOIRN; São Paulo: ISA. pp. 138-167.
- HUSSERL, Edmund. 2007. *Philosophy of Arithmetic. Psychological and Logical Investigations with Supplementary Texts from 1887-1901*. Transl. by Dallas Willard. Dordrecht: Springer ("Husserliana: Edmund Husserl – Collected Works" 10).
- KOYRÉ, Alexandre. 1980. *Galileu e Platão, e Do Mundo do "mais ou menos" ao Universo da Precisão*. Trad. rev. por José Trindade Santos. Lisboa: Gradiva ("Panfletos Gradiva").
- LATOURET, Bruno. 1993 [1991]. *Jamais Fomos Modernos*. Trad. Carlos Irineu da Costa. Rio de Janeiro: Editora 34.
- LAVE, Jean. 1988. *Cognition in Practice. Mind, Mathematics and Culture in Everyday Life*. New York-Cambridge: Cambridge University Press.
- LEENHARDT, Maurice. 1971 [1947]. *Do Kamo, la personne et le mythe dans le monde mélanésien*. Préf. de Maria Isaura Pereira de Queiroz. Paris: Gallimard.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. 2005 [1919]. *The Early Mathematical Manuscripts of Leibniz*. Transl. by J. M. Child. Mineola-New York: Dover.
- LEITE, Kécio (ed.). 2013. *Teia de conhecimentos interculturais*. Departamento de Educação Intercultural, Campus de Ji-Paraná, Universidade Federal de Rondônia [documento mimeografado].
- LENOBLE, Robert. 1990 [1968]. *História da ideia de natureza*. Trad. de Teresa Louro Pérez. Lisboa: Ed. 70.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 2012 [1958]. "As organizações dualistas existem?". In: ____, *Antropologia Estrutural*. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. CosacNaif Portátil 10. São Paulo: CosacNaif. pp. 193-235
- _____. 2006 [1968]. *Mitológicas 3. A Origem dos Modos à Mesa*. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: CosacNaif.
- _____. 2011 [1970]. *Mitológicas 4. O Homem Nu*. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: CosacNaif.
- _____. 1993 [1991]. *História de Lince*. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras.
- LÉVY-BRUHL, Lucien. 1985 [1910]. *How Natives Think [Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures]*. Transl. by Lilian A. Clare. Princeton: Princeton University Press.
- LIMA, Tânia S. 1996. "O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi". *Mana. Estudos de antropologia social*, 2 (2):21-47.
- _____. 1999. "The Two and its Many: Reflections on Perspectivism in a Tupi Cosmology". *Ethnos*, 64 (1):107-131.
- _____. 2008. "Uma história do dois, do uno e do terceiro". In: Ruben Caixeta

- de Queiroz & Renarde Freire Nobre (eds.), *Lévi-Strauss. Leituras brasileiras*. Belo Horizonte: Ed. UFMG. pp. 209-263.
- LLOYD, Geoffrey. 2004. *Ancient Worlds, Modern Reflections. Philosophical Perspectives on Greek and Chinese Science and Culture*. Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press.
- McCALLUM, Cecilia. 1996. "The Body That Knows: from Cashinahua Epistemology to a Medical Anthropology of Lowland South America". *Medical Anthropology Quarterly*, 10 (3):347-372.
- McILWAIN, Trevor & EVERSON, Nancy. 2003. *Alicerces Firmes. Da criação até Cristo*. Trad. Adriana Melgarejo. Anápolis: Missão Novas Tribos do Brasil.
- MAUSS, Marcel. 1974 [1950]. "Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a noção do "eu". In: ___, *Sociologia e Antropologia*. Trad. Lamberto Puccinelli. São Paulo: Edusp/E.P.U. pp. 207-241.
- MEYER, Birgit. 1999. *Translating the Devil. Religion and Modernity among the Ewe in Ghana*. London: Edinburgh University Press, for the International African Institute.
- MIMICA, Jadran. 1988. *Intimations of Infinity. The Mythopoeia of the Iqwaye Counting System and Number*. Afterword by Roy Wagner. Oxford/New York: Berg.
- NIETZSCHE, Friedrich. 1978 [1888]. "Crepúsculo dos ídolos". In: ___, *Obras incompletas*. São Paulo: Abril Cultural ("Os Pensadores").
- OROAT, Zebedeu. 2013. "Contagem do povo OroAt". In: Kécio Leite (ed.), *Teia de conhecimentos interculturais*. Departamento de Educação Intercultural, Campus de Ji-Paraná, Universidade Federal de Rondônia [documento mimeografado].
- ORONAO', Mauricio. 2013. "Forma tradicional de contagem do povo Oro-Nao". In: Kécio Leite (ed.), *Teia de conhecimentos interculturais*. Departamento de Educação Intercultural, Campus de Ji-Paraná, Universidade Federal de Rondônia [documento mimeografado].
- ORTA, Andrew. 2004. *Catechizing Culture. Missionaries, Aymara, and the "New Evangelization"*. New York: Columbia University Press.
- RAFAEL, Vicente L. 1993. *Contracting Colonialism. Translation and Christian Conversion in Tagalog Society under Early Spanish Rule*. Durham: Duke University Press.
- ROBBINS, Joel; SCHIEFFELIN, Bambi B. & VILAÇA, Aparecida. 2014. "Evangelical Conversion and the Transformation of the Self in Amazonia and Melanesia: Christianity and the Revival of Anthropological Comparison". *Comparative Studies in Society and History*, 56 (3):559-590.
- ROSSI, Paolo. 2001. *O Nascimento da ciência moderna na Europa*. Trad. de Antonio Angonese. Bauru: Edusc ("História").
- SCHIEFFELIN, Bambi B. 2007. "Found in Translating: Reflexive Language across Time and Texts in Bosavi, Papua New Guinea". In: Miki Makihara & Bambi B. Schieffelin (eds.), *Consequences of Contact. Language Ideologies and Sociocultural Transformations in Pacific Societies*. Oxford: Oxford University Press. pp. 140-165.
- SEEGER, Anthony. 1981. *Nature and Society in Central Brazil. The Suyá Indians of Mato Grosso*. Cambridge-London: Harvard University Press.
- SEEGER, Anthony; DAMATTA, Roberto & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1979. "A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras". *Boletim do Museu Nacional*, 32:2-19.

- STRATHERN, Marilyn. 2006 [1988]. *O gênero da dádiva. Problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Trad. André Villalobos. São Paulo: Editora Unicamp.
- _____. 1999. "The Ethnographic Effect II: Perspectivism". In: ____, *Property, Substance and Effect. Anthropological Essays on Persons and Things*. London: Athlone. pp. 248-260.
- TAYLOR, Anne-Christine. 1998. "Corps immortels, devoir d'oubli: formes humaines et trajectoires de vie chez les Achuar". In: Maurice Godelier & Michel Panoff (eds.), *La Production du corps. Approches anthropologiques et historiques*. Amsterdam: Éd. des Archives contemporaines ("Ordres sociaux"). pp. 317-338.
- URTON, Gary. 1997. *The Social Life of Numbers. A Quechua Ontology of Numbers and Philosophy of Arithmetic*. Austin: University of Texas Press.
- _____. 2003. *Signs of the Inka Khipu. Binary Coding in the Andean Knotted-String Records*. Austin: University of Texas Press.
- VERRAN, Helen. 2001. *Science and an African Logic*. Chicago: University of Chicago Press.
- VILAÇA, Aparecida. 2002. "Making Kin out of Others in Amazonia". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 8 (2):347-365.
- _____. 2005. "Chronically Unstable Bodies: Reflections on Amazonian Corporalities". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 11 (3):445-464.
- _____. 2006. *Quem somos nós. Os Wari' encontram os brancos*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- _____. 2008. "Conversão, predação e perspectiva". *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 14 (1):173-204.
- _____. 2009. "Conversion, Predation and Perspective". In: Aparecida Vilaça & Robin M. Wright (eds.), *Native Christians. Modes and Effects of Christianity among Indigenous Peoples of the Americas*. Burlington: Ashgate. pp. 147-166.
- _____. 2010. *Strange Enemies. Indigenous Agency and Scenes of Encounters in Amazonia*. Transl. by David Rodgers. Durham: Duke University Press.
- _____. 2011. "Dividuality in Amazonia: God, the Devil, and the Constitution of Personhood in Wari' Christianity". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 17 (2):243-262.
- _____. 2013. "Reconfiguring Humanity in Amazonia: Christianity and Change". In: Janice Boddy & Michael Lambek (eds.), *A Companion to the Anthropology of Religion*. Chichester: Wiley. pp. 363-386.
- _____. 2014. "Culture and Self: The Different 'Gifts' Amerindians Receive from Catholics and Evangelicals". *Current Anthropology*, 55 (S10):S322-S332.
- _____. 2015a. "Dividualism and Individualism in Indigenous Christianity: A Debate Seen from Amazonia". *HAU. Journal of Ethnographic Theory*, 5 (1):45-73.
- _____. 2015b. "Do Animists Become Naturalists When Converting to Christianity? Discussing an Ontological Turn". *Cambridge Journal of Anthropology*, 33 (2) :3-19.
- _____. 2016a. *Praying and Preying. Christianity in Indigenous Amazonia*. Transl. by David Rodgers. Oakland: University of California Press.
- _____. 2016b. "Versions versus Bodies: Translations in the Missionary Encounter in Amazonia". *Vibrant*, 13 (2):1-14.
- _____. 2017 [1992]. *Comendo como gente. Formas do canibalismo wari' (Pakaa Nova)*. Rio de Janeiro: Mauad X.

- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1987 [1977]. "A fabricação do corpo na sociedade Xinguana". In: J. Pacheco Oliveira Filho (ed.), *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro: UFRJ/Marco Zero. pp. 31-41.
- _____. 1996. "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio". *Mana. Estudos de antropologia social*, 2 (2):115-143.
- _____. 1998. "Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4 (3):469-488.
- _____. 2000. "Atualização e contraefetuação do virtual na socialidade amazônica: o processo de parentesco". *Ilha*, 2 (1):5-46.
- _____. 2001. "Gut Feelings about Amazonia: Potential Affinity and the Construction of Sociality" In: Laura Rival & Neil Whitehead (eds.), *Beyond the Visible and the Material. The Amerindianization of Society in the Work of Peter Rivière*. Oxford/New York: Oxford University Press. pp. 19-43.
- _____. 2002. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.
- _____. 2004. "Exchanging Perspectives: The Transformation of Objects into Subjects in Amerindian Ontologies". *Common Knowledge*, 10 (3):463-484.
- _____. 2009. *Métaphysiques cannibales. Lignes d'anthropologie post-structurale*. Trad. du portugais (Brésil) par Oiara Bonilla. Paris: Presses Universitaires de France ("Métaphysiques").
- WAGNER, Roy. 2010 [1975]. *A invenção da cultura*. Trad. Marcela Coelho de Souza e Alexandre Morales. São Paulo: CosacNaif.