

Tradução e Xamanismo: Em busca de *Vidas Secas* pelos caminhos de Ñapirikuli e as Amarunai

João Paulo Ribeiro*

RESUMO: Em uma experiência de tradução de *Vidas Secas*, obra literária de Graciliano Ramos ([1938] 2015), para língua indígena nheengatu, o tradutor se viu envolvido por “visões” que se crê serem devidos ao estar em uma poética da relação (GLISSANT, [1990] 2011) enquanto lugar do “grande encontro” que ocorre por força das íntimas ligações. É através de reflexões-caminhos pelas narrativas sobre Ñapirikuli e as *Amarunai* enquanto uma prática de manejo de mundo que estará o grande encontro. Estamos a relacionar Xamanismo e Tradução pela aplicação do Perspectivismo Multinaturalista (VIVEIROS DE CASTRO, [2009] 2015).

Palavras-chave: Poética do traduzir, Xamanismo, Noroeste Amazônico, Perspectivismo Multinaturalista.

RÉSUMÉ: Dans une expérience de traduction de *Vida Secas*, livre de Graciliano Ramos, en langue indigène de l'Amérique, l'habitus du traducteur est ressenti dans la poétique de la relation comme un lieu de « grande rencontre » qui se produit en vertu des liens intimes. Cette rencontre se fait à travers des réflexions-chemins par les récits sur Ñapirikuli et le Amarunai comme une pratique d'appréhension du monde. Nous rapprochons le chamanisme et la traduction par l'application de la perspective multinaturaliste.

Mots-clés: poétique du traduire, Chamanisme, Nord-Ouest amazonien, perspectivisme multinaturaliste.

Dentro dos aparatos da experiência de tradução de *Vidas Secas*, obra literária do escritor alagoano Graciliano Ramos ([1938] 2015) para o nheengatu, língua indígena falada pelas etnias Baré, Baniwa e Werekena no Alto Rio Negro, relatar-se-á o momento de um “grande encontro”. O recurso utilizado para este deslocamento de um local ao outro somente fora efetuado pelo exercício já de íntimas ligações. Este mesmo exercício, devido ao intuito de tradução, aproxima “mundos” e por isso efetua uma complexa rede de transformações/criações. Entre estes, o ponto de vista que se realiza no tradutor em seu exercício de “visitação” a este espaço de “íntimas ligações”. É uma poética da relação (GLISSANT, [1990] 2011), disto que queremos expor. É uma prática que passa pela teoria do perspectivismo multinaturalista (VIVEIROS DE CASTRO, [2009] 2015).

1. Uma Visão

Um pensamento de fora apresentou-se ao tradutor. Sinha Vitória, Fabiano, Menino-mais-velho, Menino-mais-novo e Baleia, a cachorra, vindo, eles, dentro de uma canoa em direção ao Alto Rio Negro, às terras indígenas. As personagens de *Vida secas*, vivas, dentro de uma canoa. A Cobra-Canoa mítica das narrativas no noroeste

* Doutorando em Linguística pela Universidade Federal de São Carlos.

amazônico. Sinha Vitória carregando balaios e sacolas. O que significaria isto a qual o tradutor está a chamar de visão?

Esta não foi a pergunta que este mesmo tradutor fez, ao menos, no primeiro momento. De início, o questionamento de curiosidade foi: Qual significância estava a carregar Sinha Vitória e seu grupo étnico? Sem podermos discutir sobre realidade, este assunto ficou como em suspenso durante o processo de tradução.

Desde já, cabe salientar que há uma experiência que circunscreve partes ou mundos de visitação relativos a uma atmosfera que é mais ampla que uma olhada para aspectos textuais da letra. Há uma vivência na cosmologia da poética da relação. Estes acontecimentos, entre outros, perpassaram pelo complexo do tradutor e este, como em uma postura de fidelidade, a quis preservá-la como importante. Neste sentido, para uma contribuição aos estudos de tradução e às ciências sociais pudemos relacionar, por semelhança, certas práticas de tradução e certas práticas de xamanismo.

Não iremos expor diferentes contextos ou matérias discursivos e/ou etnográficos sobre esta prática. Espera-se que seja, ao leitor, proposto que este mesmo faça suas considerações. Há um caminho a se seguir e aos poucos iremos chegar lá. Este caminho, que ao passar por conceituações que equivalem a adentrar em lugares-dimensões, nos levará a este lugar maravilhoso que se dá a busca e encontro de *Vidas Secas* dentro do complexo narrativo-geográfico-cosmológico.

2. Xamanismo e Tradução

Esta experiência é descrita com maiores considerações em uma pesquisa de dissertação de mestrado em linguística (RIBEIRO, 2018). O caput desta pesquisa: “O trabalho do xamã, sua esfera de competência, é essa tentativa de reconstrução do sentido, de estabelecer relações, de encontrar íntimas ligações” (CARNEIRO DA CUNHA, 2009, p. 109). A questão que se abre é a possibilidade de relacionar a prática xamânica e a prática de tradução. O que se falará é de uma experiência em busca de *Vidas Secas* dentro do conhecimento indígena do Alto Rio Negro.

Por instante, voltemos à “visão”. Qual mensagem tem Fabiano, Sinha Vitória, Menino-mais-velho, Menino-mais-novo e a Baleia, gente-cachorro? Como escutá-la? Com quais ouvidos? Parece que as transformações ocorrem no tradutor. Este é que se transforma. É aquele que deverá morrer. A antropofagia não será feita pelo tradutor, este tipo de tradutor que estamos a relatar. O tradutor é que será um objeto da antropofagia. Quem fala não será mais o tradutor. Sua existência estará pelo invisível. Seu estatuto é de invisibilidade. Mas, quem é que está a escutar a mensagem de *Vidas Secas*? Ora, sabemos que é um tradutor como agente da tradução, mas, de onde estaria a escutá-la. Isto traz, conseqüentemente, uma corporalidade outra.

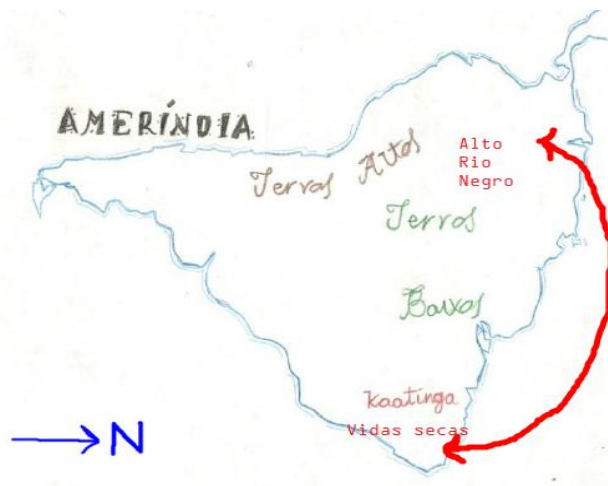


Figura 1. Ameríndia

Veremos que esta experiência de tradução não é um exercício de um centro específico. Obviamente se pratica a tradução em diferentes centros sobre a face da terra. E é sobre o surgimento de diferentes centros que podem ser visitados pelo tradutor que está o interesse envolvente para vivência em poéticas da relação, e a sua volta, através da poética do traduzir. Da poética da relação: “A paisagem de tua palavra é a paisagem do mundo. Mas a sua fronteira está aberta” (GLISSANT [1990] 2011, p. 40). As fronteiras do mundo estão abertas e ocorrem nas poéticas de relações como manejo de mundo pelo tradutor.

O leitor, já atento, deve esperar uma lógica do outro, mas nem um pouco menor que qualquer outro. O que estará a acontecer são as íntimas ligações. Como se verá o caminho da busca e por onde se dá o encontro de *Vidas Secas* por entre a geografia da narrativa de *Ñapirikuli* e as *Amarunai* é um lugar do sagrado. No momento, pensemos a tradução sob técnica de deslocamento e veremos que estes deslocamentos ocorrem por força das íntimas ligações. Daí entrará uma questão de hospitalidade, fidelidade e servidão outras. Iremos refletir sobre a poética da relação como lugar de vivência. A poética da relação como espaço de vivência exercido sobre forças das íntimas ligações exige um perspectivismo multinaturalista como vivência-método. Uma vivência-método para a tradução que ocorre enquanto técnicas de deslocamentos.

3. Perspectivismo Multinaturalista

As considerações partem por força da experiência de tradução em realização por força da atividade de adentrar a espaços interespecíficos. Esta atividade não se fez sem leituras “teóricas”. No entanto, o papel da teoria é pensado como prática. A experiência retira esta diferenciação. A prática da teoria multinaturalista e da teoria do perspectivismo ameríndio (VIVEIROS DE CASTRO, [2009] 2015) é o que, entre outras considerações, possibilita este trajeto.

O perspectivismo multinaturalista sugere a aplicação técnica de um xamanismo como atividade de tradução – ou o contrário. Para nós, a aplicação dos conhecimentos do perspectivismo multinaturalista se dá, por similar, na prática da tradução que se percebe em uma poética da relação. A poética da relação dentro de um grande encontro entre os campos-culturas-mundos colocados pelo desejo da tradução, como produção em íntimas ligações, é o interespecífico do perspectivismo multinaturalista:

Uma concepção segundo a qual o mundo é composto por multiplicidade de pontos de vista: todos os existentes centros potenciais de

intencionalidade, que aprendem os demais existentes segundo suas próprias e respectivas características ou potências. (VIVEIROS DE CASTRO, [2009] 2015, p. 42)

Assumir o ponto de vista outro como prática é a tentativa de entender o ponto de vista do outro, exercê-lo. A miríade de pontos de vista existente nesta prática relacional pode ser sentida na tradução. O exercício estará na poética da relação. O espaço da poética da relação contém um jogo de perspectivas no qual o corpo do tradutor se constrói como tentativa de efetuar a tradução. Não estamos a pensar a tradução somente como uma transportação de significados de uma língua de saída para uma língua de chegada. Estamos a respeitar o aprofundamento sobre em que lugar está o olhar do tradutor como leitor-receptor da mensagem possível no que se tem a traduzir. O olhar do tradutor deverá estar na “língua de chegada”. É de lá que se recebe a obra. O narrador está lá. No entanto, o narrador também está na língua de saída. Então, há esta possibilidade de aprofundar-se no encontro que é a poética da relação.

Uma comparação: “O xamanismo ameríndio pode ser definido como a habilidade manifesta de certos indivíduos de cruzar deliberadamente as barreiras corporais ente as espécies e adotar a perspectiva de subjetividades ‘estrangeiras’ (...)” (VIVEIROS DE CASTRO, [2009] 2015, p. 49). Ao voltar (se voltar) desta cena, o portador da visão de conhecimento possui uma mensagem já passada por traduções de traduções. O que vê o jaguar? “o que chamamos ‘sangue’ é a ‘cerveja’ do jaguar, o que tomamos como um barreiro lamacento os tapires experimentam como uma grande casa cerimonial, e assim por diante” (VIVEIROS DE CASTRO, [2009] 2015, p. 53). Estes são alguns aspectos do perspectivismo multinaturalista. Tomamos tal perspectivismo em nossa atividade de tradução como prática de vivência-metodologia. Nisto, a *visão* pode se diferir do *olhar* – tanto como metodologia quanto epistemologia.

4. Afinidade potencial em exercício

Busquemos um lugar para acomodação do olhar-corpo do tradutor. Aceitemos que o narrador-tradutor deve ter seu olhar de potencialidade de leitura entre um lugar nativo. Se o lugar nativo interferir na pré-definição do lugar de acomodação de conhecimentos, advindos pela obra traduzida, será, porque, também, pode interferir no olhar do tradutor sobre a potencialidade da obra na língua de chegada. Qual seria este lugar onde o diálogo se instaura como possível?

O sistema literário nativo seria um meio para poder pensar esta localização. Então seguiríamos em captar “as narrativas nativas” enquanto uma possível totalidade de narrativas que compõe o acervo de um povo. O que não seria algo de grande dificuldade, relativamente, como um ponto de reflexão. Neste viés, por exemplo, os estudos das narrativas indígenas solicitariam discussões sobre métodos para o tratamento do que chamam “oralidade”. Isto, sido solucionado, teríamos, então, uma soma considerada de materiais. E em diante, passaríamos a reflexionar sobre o lugar da literatura traduzida na língua de chegada. É um caminho.

No entanto, talvez, estas considerações não seriam condizentes com uma certa “política” indígena, e para esta prática de encontro enquanto um lugar que queremos apontar como importante para a tarefa do traduzir. A poética da relação não enxerga a totalidade de sociedade-línguas. Neste sentido, aquele ideal de totalidade, de sociedade totais, deve ser questionável, por exemplo, conforme algumas reflexões antropológicas sobre teoria do parentesco. A tentativa de construir a totalização de uma sociedade indígena (e outras) pelo olhar investigativo, que acaba por construir o objeto sociedade, pareceu fugir do que seria a sociedade ideal, mesmo no ideal nativo. Isto foi bem

observado em Peter Rivière (2001) sobre as sociedades nas Guianas, e retomado com poder de síntese e conclusão por Viveiros de Castro (2002) em ensaio intitulado “*Atualização e Contraefetuação do Virtual: o Processo do Parentesco*” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002) onde os termos “consanguinidade” e “afinidade” são demonstrados como dinamizadores do parentesco. Será a afinidade potencial que nos interessará para encontrá-la como um lugar de potência dentro do sagrado, pelo mito.

A afinidade potencial proporciona nova luz à teoria da predação e nos permite repensar a tradição antropofágica da literatura. Para nós, estas considerações levam ao apontamento sobre a reflexão do lugar da tradução. Em resumo, a consanguinidade está para dentro e, a afinidade busca trazer o fora para dentro constantemente. Da teoria do parentesco para a teoria do parentesco como metáfora de sempre algo a mais, parece ser a afinidade potencial.

A afinidade potencial remonta a esse fundo de socialidade metamórfica implicado no mito: é por isso que as grandes narrativas de origem, nas mitologias indígenas, põem em cena personagens ligados paradigmaticamente por aliança transnatural: o protagonista humano e o sogro urubu, o cunhado queixada, a nora planta e assim por diante (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 420).

A afinidade potencial não se cansa, não termina e é contra a totalização (anti-totalização). Naquilo que Pierre Clastres ([1974] 1978) chamava de a “Sociedade contra o Estado” aos mecanismos das “sociedades primitivas” contra o surgimento da “inovação social” do Um contra o múltiplo. Resumidamente, a afinidade potencial produz a não afinidade e se coloca com relação a outras afinidades, e concomitantemente, produz o consanguíneo. A afinidade potencial é continuidade e descontinuidade.

Coloquemos, pois, a afinidade potencial para fazer pensar a tradução e suas questões com partidas e chegadas. O papel que estaria exercendo a tradução de uma literatura como *Vidas Secas* dentro do complexo narrativo do Alto Rio Negro dirá respeito a uma poética. E em que exercício a política indígena age sobre *Vidas Secas*?

Vidas Secas se transforma diante do poder desta política e a transformação de *Vidas Secas* ocorre porque ela já estava lá. Esta é a política de uma poética. Estará por este acontecimento a determinação de uma mudança que vai além de uma simples mudança exercida por uma política de cada “centro”. A mudança, para nós, que é a transformação, somente ocorre, na tradução, em lugar que é o das “íntimas ligações” na poética da relação ou a afinidade potencial em exercício. Interessantemente, há aspectos nas narrativas indígenas que apontam para este local. A afinidade potencial estará por lá dentro do “sistema de narrativas”. Ela é o próprio “sistema” das narrativas. Chamariamos mesmo “Afinidade potencial” a isto que pode ser invisível, assim como a poética da relação – ou caberia, aos tradutores, desvendá-la: A poética do traduzir enquanto experiência pode nos conduzir a estas potências que são as poéticas das relações e as íntimas ligações.



Figura 2. Entre igarapés: “vidas secas”. Montagem sobre mapa FOIRN/ISA, 1998a, p. 15. Sem escalas.

5. Narrativa mítica da afinidade potencial

Reflexões sobre método do mito: Entre o nada e o começo do tempo da criação primordial, havia o transformacional. A linha que possibilita todo começo é a afinidade potencial. Voltamos às considerações de que as “sociedades” indígenas são pensamentos para fora, na linha da poética da relação em desequilíbrio como sugere a afinidade potencial. Pois, se há um interior do círculo, este é a linha de fronteira entre o que há e o que há de vir e o que não será.

Este mesmo “assunto” é percebido na cena da mítica ao iniciar-se do nada. Isto é nega-se a totalização. O total, o anterior ao nada, não pode ser. O nada nega a possibilidade do sentido exato sobre qualquer sentido. O sentido é construído. Tão construído que se passa como dado. O Nada como anterior ao começo, onde antes do Nada não havia nada. Dado o começo então se inicia algo. Sem o dado não se inicia nada. Mas o nada já estava antes porque sem o nada não se poderia o começo.

Poder do mito, dos vários poderes que pode ter; e aqui refletiremos sobre algo, e não queremos qualificar suas potências. Para nós, o poder do mito está em possibilitar, em sua inconstância de sentido que beira ao sem-sentido, justamente, a construção do sentido no que diz sobre esta possibilidade de construir, de nomear, de fazer e transformar. Dentro disto, às vezes, o Começo pode não estar no começo. E possa ser que seja outro “conceitual”. O que parece ser sua essência, diríamos, é algo como sendo inominável, o que não significa, pelo contrário, que não receba um nome. Este é o poder, entre outros, do mito.

Feito estas breves considerações (ou divagações), avancemos. A qualquer momento, o leitor deve-se perguntar a cerca do lugar geográfico específico que dissemos que chegaríamos ao anunciarmos o “grande encontro”. Por um momento, estávamos em busca pelo lugar da afinidade potencial dentro da “narratividade” do Noroeste Amazônico. Foi, justamente, algo no trajeto narrativo dentro do Noroeste Amazônico que se apontou para esta potencialidade que produz uma perspectiva ímpar sobre *Vidas Secas*. Uma “Vidas secas” que já era possível, que já tinha a transformação latente. Uma tradução é o que estamos a realizar. Não se entenda que estamos a modificar *Vidas Secas*. A modificação como transformação já está lá. Antes, somente, não vista ou vista de outro modo. Vê-se, assim, e não de outro jeito, porque o centro de

onde se está produz com que se veja assim. Somente esperamos que se aceitem outros centros assim como estes de onde estamos na poética da relação posta pelo traduzir. Deveremos buscar a “abertura” potencial. Esta localidade está dentro do lugar na narrativa mítica. A narrativa mítica da afinidade potencial. Agora, nós iremos pela geografia do noroeste amazônico propriamente pelo trajeto de *Ñapirikoli*, *Amarunai* e *Kowai*.

São Gabriel da Cachoeira, Alto Rio Negro, estado do Amazonas, a 1.000 km (por rio) de Manaus. Por aqui passou *Ñapirikoli*, o ancestral baniwa, o herói criador que conquistou a primazia desta humanidade enfrentando os macacos da noite e o povo-jaguar. Descendo o rio Içana desde sua maloca em Kerhipani, à beira do igarapé Jawiari, *Ñapirikoli* perseguiu as mulheres que lhe roubaram as flautas *Kowai*, até onde hoje está localizada a cidade de São Gabriel da Cachoeira. Aqui, o herói transformou-se em cobra para alcançá-las, mas as mulheres mataram a cobra – sem ferir a *Ñapirikoli* – e seguiram na direção do grande mar, de Manaus, onde por fim ele encerrou a perseguição, fincando sua borduna *baaraita* na terra. A riqueza de Manaus provém dessa borduna, que era de ouro. As mulheres, então, espalharam-se pelo mundo, até o outro lado do céu, levando consigo os conhecimentos das flautas – que implicam a fabricação de todo tipo de material e equipamento – e entregou-os aos brancos. *Ñapirikoli* voltou, então, para a sua maloca e descansou (XAVIER, 2008, p. 9).

A geografia é importante não somente para a localização. A geografia do Alto Rio Negro e das terras conhecidas são demarcadas pela nomeação mítica e pela escrita nas pedras ou petróglifos. Estas escritas, ora feitas por *Ñapirikoli*; ora, pela *Amarunai*, as mulheres, foram deixadas escritas nas pedras ao redor das margens dos rios, afluentes e igarapés por onde eles passaram, foram deixados para os *Walimanai*, as novas gerações que viriam. São para memória do passado e para o tempo que vem, onde os *Walimanai* irão entender sobre o “entendimento” a ser acertado. São escritas e entidades geográficas, serras, rochas e cachoeiras que podem ser vistas em todo o tempo ou quando as águas dos rios não estão altas. Abaixo, detalhe de um *Iarodatti* (lugar sagrado), onde se podem ver alguns petróglifos cunhados nas pedras:



Figura 3. *Iarodatti* no Rio Içana, Alto Rio Negro. **Fonte:** Xavier, 2008, p. 40.

Em busca das flautas, saiu *Ñapirikoli*. Por que as mulheres a levaram? Contam, que antes quando *Amaru* não tinha vagina, *Ñapirikoli* a engravidou com a fumaça de

seu cigarro *Tawari*. Quando pariu, *Amaru* desmaiou violentamente. Seu filho, que seria *Kowai* era feio para *Ñapirikoli* que o escondeu e depois ele sumiu. *Ñapirikoli* entregou a placenta para *Amaru*. A placenta era uma arraia. Então, um tempo passou e, contam, *Kowai* acha graça em dois meninos e volta para lhes ensinar *kariamã* para viverem bem. Quando batem no corpo oco de *Kowai*, na barriga dele, o mundo que era bem pequeno se expande até onde o som forte desta batida vai e forma o mundo de hoje. Daí um dos meninos não cumpre as regras. *Kowai* o devora. A comunidade dos homens revolta-se com isso e liderados por *Ñapirikoli* tramam a morte de *Kowai*. Este se deixa que percebam como podem matá-lo porque não se poderia matá-lo com nenhum elemento conhecido. Só o fogo poderia destruir *Kowai* que, em uma festa, se deixa embriagar e fica próximo de uma fogueira. Então, dizem, *Ñapirikoli* o empurra. O corpo de *Kowai* estoura. O mundo diminui e volta a ser bem pequeno. Daí que *Amaru* descobre todo o engano que tinha passado a respeito de seu parto. Por isso as *Amarunai*, as mulheres, se revoltam e pegam as flautas-conhecimentos que eram os pedaços do corpo de *Kowai*. Então, as mulheres fogem carregando sacos com as flautas-conhecimento. Conforme prosseguem as *Amarunai* vão abrindo e desenhando o que estão a ver. E também *Ñapirikoli* a desenha quando retorna sem poder ter recuperado as flautas-conhecimento ou as recupera, algumas (há diferentes versões para o “desfecho” [ou não fechamento]). As mulheres também deixam algumas flautas embrulhadas pelo caminho.

Estas flautas embrulhadas... São nas flautas embrulhadas que em meio ao percurso por aquele que seria o tradutor, o narrador, o porta voz ou aquele que pode dizer, que esta a escutar o que está a dizer, a mensagem e a linguagem sagrada pela etnia *Vidas Secas*. Onde estaria *Vidas Secas* dentro da “antologia” do Alto Rio Negro, que pode estar em diferentes lugares, é o lugar encontrado pela poética do traduzir como vivência nas íntimas ligações e pelas íntimas ligações. A afinidade potencial fará a continuação do processo de transformação contido na poética do traduzir, o momento mesmo de traduzir. Momento vivo onde a corporalidade do tradutor deve assumir a dinâmica da poética do traduzir para poder escutar os segredos, os conhecimentos sagrados de *Vidas Secas*. A escuta requer ouvido atentos. A visão também requer escuta. A visão sobre o *Iarodatti*, a geografia foi executada pela visão do pensamento, que é a geografia do pensamento. Esta técnica possibilita o manejo do mundo. Não basta somente vê-las. As *Amarunai* deixaram as flautas-conhecimentos de maneira que elas estão embrulhadas. Vejam:



Figura 4. As flautas embrulhadas. **Fonte:** Xavier, 2008, p. 97.

Vidas Secas está por lá. É uma flauta daquelas embrulhadas. Vocês poderão ver. E ela já não está mais por lá. Foi desembulhada. Uma daquelas flautas-pedras-conhecimento é e foi “*Tikanga rikue*” (*Vidas Secas*). Desembrulhar uma flauta é fazê-la tocar. É do corpo de Kowai, estes sons de flautas. Conhecimento revelado (tirado o véu) que ensina para o tradutor.

6. A visão revisitava ou a revisita da visão

Este fato maravilhoso real ao tradutor por conta de seu deixar levar pelas águas mitológicas e o tempo do poder no mito assemelha-se a um manejo de mundo. Este fato, talvez inusitado ao leitor pouco familiarizado com esta dinâmica, pode parecer um tanto estranho. Para intelectuais indígenas do Alto Rio Negro isto faz sentido.

O tradutor, ainda a se deixar explorar pelos aspectos cosmológicos e de visão de mundo outro, teve a abertura para o entendimento daquela visão ou pensamento de fora que apresentamos no início deste artigo. Lembra?

Pois bem, faz se preciso contar sobre sua re-apresentação para entendimento. A significância que Sinha Vitória carrega dentro da Cobra-Canoa mítica em direção ao Alto Rio Negro: São flautas-conhecimentos-anúncio. Foi que em outro tempo ocorreu, quando da chegada da Cobra-Canoa mítica, o surgimento do que daria origem aos povos que habitam a região. Isto foi outro tempo que está lá. Sinha Vitória, *Amarunai*, pela visão e entendimento da revisitação, mostra o anúncio de outro tempo. Diz a respeito do anúncio do fim do tempo. Fim do mundo de um centro único. O fim é o fim do centro que se vê único. Esta é a mensagem anúncio. Esta sensibilidade do tradutor está em seu carácter de servidão. Uma servidão à cosmologia das poéticas das relações.

REFERÊNCIAS

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Xamanismo e Tradução: pontos de vista sobre a Floresta Amazônica. In. *Cultura com Aspas*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. Trad. Theo Santiago. Rio de Janeiro: Francisco Alves, [1974] 1978.

FOIRN/ISA. Alto e Médio rio Negro: etnias. In. *Povos Indígenas do Alto e Médio Rio Negro. mapa-livro*. São Gabriel da Cacheira: FOIRN, Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro, ISA, Instituto Socioambiental, 1998.

GLISSANT, Édouard. *Poética da Relação*. Trad. Manuela Mendonça. Porto/Portugal: Porto Editora, 1990.

RAMOS, Graciliano. *Vidas secas*. Rio de Janeiro: Editora Record, [1938] 2015.

RIBEIRO, João Paulo. *Tikanga rikue: As Íntimas Ligações na Tradução de Vidas Secas para Língua Indígena*. Dissertação de Mestrado em Linguística. São Carlos: UFSCar, 2018.

RIVIÈRE, Peter. *O Indivíduo e a Sociedade na Guiana*. São Paulo: Edusp, 2001.

VIVEIROS DE CASTRO. Eduardo. Atualização e contraefetuação do virtual: o processo do parentesco. In. *A Inconstância da alma selvagem*. São Paulo: CosacNaify, 2002.

_____. *Metafísicas canibais*. São Paulo: CosacNaify, [2009] 2015.

XAVIER, Carlos Cesar Leal. *A Cidade Grande de Ñapirikoli e os Petroglifos do Içana – uma Etnografia de Signos Baniwa*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Museu Nacional. UFRJ, 2008.

Data de envio: 19-04-2018

Data de aprovação: 24-07-2018

Data de publicação: 15-08-2018