

Dois encontros com o curupira: tradução e análise de uma narrativa kotiria¹

João Marcos Cardoso – USP/São Paulo

Palavras-chave: Etnologia ameríndia; Artes Verbais; Tradução

Introdução

O pilar do programa investigativo dos mitos ameríndios proposto por Lévi-Strauss é a busca de uma lógica operatória comum, que confere uma ordem àquilo que à primeira vista parece produto de operações contingentes (ver, por exemplo, Lévi-Strauss, 1958, 2021 [1963]). O programa é factível porque, afirma Lévi-Strauss, o mito, embora seja da ordem da linguagem, tem a capacidade de se elevar de seu fundamento linguístico, constituindo-se como objeto absoluto. Como, em razão dessa elevação, o mito é capaz de resistir às piores e mais redutoras traduções, a revelação da sintaxe da mitologia ameríndia não depende estritamente da imensa variedade linguística e poética de suas atualizações particulares².

A investigação que Albert Lord (1960) realizou sobre os bardos e a poesia oral servo-croata oferece uma imagem simétrica e invertida às reflexões de Lévi-Strauss. Este busca uma sintaxe da mitologia ameríndia, aquele busca uma gramática da poesia, uma gramática dentro da gramática. Os bardos servo-croatas cantam suas histórias usando um conjunto de fórmulas, que são “a descendência do casamento entre pensamento e verso cantado” (Lord, 1971 [1960]: 31)³. Numa afirmação que tem forte contraste com os pressupostos do estruturalismo lévi-straussiano, Lord diz que o pensamento é teoricamente livre, ao passo que o verso impõe restrições, variando em rigidez de cultura para cultura. Para o jovem cantor, desde o início do seu aprendizado, “ritmo e pensamento são um”. O aprendizado de elementos restritivos é empírico, implícito, feito pela exposição aos cantores mais velhos: extensão da frase, cadências, padrões métricos, fronteira entre palavras pouco a pouco tornam-se sua possessão e a tradição reproduz-se a si mesma (*Ibidem*). No programa de Lord, são as regras da

¹ Trabalho apresentado na 34ª Reunião Brasileira de Antropologia (Ano: 2024).

² Ainda assim, Lévi-Strauss esteve sempre atento a diversas ordens de particularidades em que um mito se manifesta, incluindo as linguísticas e, de maneira mais modesta, as poéticas. Ver a esse respeito o *Finale das Mitológicas* (Lévi-Strauss 2011 [1971]: 609 ss). A leitura da tetralogia, aliás, dá inúmeras provas dessa atenção.

³ Todas as citações cujas referências aparecem em língua estrangeira foram traduzidas por mim.

atualização poética que ganham protagonismo, em detrimento das regras do pensamento. Mas aqui o que é da ordem inconsciente também tem um papel fundamental.

Há muitas confluências possíveis nesses dois percursos de investigação aparentemente incompatíveis. Quando se busca a sintaxe da mitologia ou a gramática da poesia oral, o pressuposto é que há uma ordem subjacente nesses dois planos. Meu propósito nesta apresentação é justamente explorar o potencial dessas duas linhas de pesquisa, que compartilham um mesmo ponto de partida. Com essa exploração não pretendo propor uma síntese que revele determinações necessárias entre pensamento e sua expressão linguística. Meu intuito é simplesmente propor uma variação reflexiva sobre as relações entre uma forma particular de expressão poética e de pensamento no mundo ameríndio. Para isso, apresentarei a tradução de uma narrativa Kotiria, povo falante de uma língua da família tukano oriental e habitante do alto rio Uaupés, no noroeste amazônico.

Tradução da *História do boraro*

A história do *boraro* foi contada em janeiro de 2002 por Ricardo Trindade Cabral, um homem kotiria, à linguista Kristine Stenzel. A narração foi realizada especificamente para registro da linguista em seu trabalho de documentação, descrição e análise da língua kotiria⁴. Para realizar a tradução dessa narrativa, contei primariamente com o registro audiovisual da narrativa e com a transcrição e interlinearização feita por Stenzel (Stenzel & Williams, 2007). Colocar a tradução no centro de reflexões teóricas e etnográficas já conta com uma notável tradição na etnologia das terras baixas sul-americanas (por exemplo, Viveiros de Castro, 2004, Cesarino, 2011, Franchetto, 2012, Severi, 2014) e tem entre seus maiores méritos promover um contato consistente da etnologia com outras disciplinas, tais como a linguística, os estudos literários e da tradução e a filosofia. Por estar atento às qualidades poéticas da narrativa, recorri a uma disposição do texto mais próxima ao verso, confluindo com uma posição bem estabelecida pelo menos desde os trabalhos de Hymes (1992 [1981]) e Tedlock (1983) de que a prosa corrida não se presta a transmitir os procedimentos poéticos e linguísticos de performances orais. Contudo, ao contrário desses autores, não procurei

⁴ A narrativa traduzida a seguir faz parte da coleção *Kotiria Linguistic and Cultural Archive* e está hospedada no *Endangered Languages Archive* (cf. Stenzel & Williams, 2007).

recriar na tradução, por meio de soluções tipográficas, por exemplo, um conjunto de elementos que são próprios de performances orais. Ainda que eu esteja consciente de sua importância, recorrer a recursos gráficos pouco usuais para traduzir elementos da performance original depende de um grau elevado de convencionalização, que pode tornar a leitura árdua, exigindo que o leitor lide com um estranhamento que talvez não seja o mais decisivo.

Antes de passar à tradução da história do *boraro*, apresento os principais critérios que adotei para realizá-la. Em relação a um dos protagonistas da narrativa, decidi manter o termo kotiria *boraro* em vez de traduzi-lo por curupira. Ambos os termos remetem a seres identificados como donos da mata ou da caça, que são muito difundidos entre povos das terras baixas sul-americanas. Ao manter a palavra *boraro*, busco dar mais ênfase na especificidade da concepção kotiria, em vez de, optando por curupira, apostar em uma imagem genérica e estável dessa categoria de seres.

A narrativa está organizada em versos ou linhas poéticas, cujas quebras foram determinadas por dois fatores principais, solidários entre si: 1) pausas significativas na enunciação 2) uso sistemático de palavras e expressões iniciais (como *ãta*, que pode ser glosada por “assim mesmo”) e finais (como *nia*, que pode ser glosado por “disse”⁵). Situações duvidosas foram resolvidas por interpretações de ordem semântica. Pausas mais longas orientaram a divisão da narrativa em blocos ou estrofes, que também foram determinadas em função de evidentes mudanças de cenas narrativas. Pervasivos no texto, os paralelismos foram objeto de atenção especial no trabalho de tradução. Busquei recriar sistematicamente esses “retornos recorrentes” essenciais à linguagem poética e que se desdobram nos níveis morfológico, lexical, sintático e semântico (Jakobson, 1966: 399). Os diálogos entre o caçador e o *boraro*, que formam os núcleos mais significativos da narrativa, e os diferentes blocos e cenas dentro dos quais eles se realizam também têm uma organização paralelística. Tomados em conjunto, os paralelismos revelam-se como um sistema formulaico, no sentido de uma Gestalt ou de um esquema gerativo (Nagler, 1967), que, como tentarei mostrar adiante, pode ser tomado não apenas como uma propriedade poética, mas também do pensamento⁶. Enfim, foi a forma não linear, espiralada, de expressão verbal e do pensamento kotiria

⁵ *ni+a*

dizer+ASSERT.PERF

O sufixo *+a* é analisado por Stenzel (2013: 272 e ss.) como um evidencial da categoria asserção no aspecto perfectivo.

⁶ Estou mais interessado na relação do paralelismo com o pensamento especulativo (Cesarino, 2015) do que com processos cognitivos (Severi, 2007).

que busquei recriar, focando os elementos estrangeirizantes e a possibilidade de criar “novas condições de legibilidade” (Venuti, 2021 [1995]: 77) dessa tradição poética.

*Boraro khiti*⁷

História do boraro

<p><i>yh'ũ òi kũ khiti ya 'usinitai niha.</i> <i>kũta hia kũiro mũno to namonore òse nia:</i> <i>yh'ũ mihchare wa 'ikinawahai wa 'aika,</i> <i>[marire chũa maniara, nia.</i> <i>ã nichũ, thũ'oro to namono:</i> <i>hai, wa 'aga, nia tirore.</i> <i>ã ni tu'sũ tiro hi 'na, to puhkare wũa</i> <i>[wakasare wũamũ wa 'awa 'aa</i> <i>[mahkarokarũ.</i> <i>topũ sũ, wa 'ikinare mahkasihotaa.</i> <i>bohkaa tiro, tiaro kayare wãhaa.</i> <i>tinare wãha, tiro wahcheawa 'aa.</i> <i>mĩpũre yh'ũ chũa bohkatu'sũha. thuai niha, nia.</i> <i>ni thuata ma 'a kherokã me're,</i> <i>[thuata.</i> <i>ã yo hi 'na, tiro topũre wihsiawa 'aa to ma 'are.</i> <i>pase'epũ wa 'aa.</i> <i>tinisihtotaa.</i> <i>to wa 'ari ma 'are, ma 'are ne bohkeraa.</i></p> <p><i>te namicha na 'itõa duhkuseawa 'a pase'epũ ne</i> <i>[to mahsierarũ.</i> <i>ãta yoa ñamicharũ hi 'na, kũ ku'tukãrũ,</i> <i>[õpari ku'tukãrũre phi 'asũa.</i> <i>ti ku'turũ phi 'asũ, õita yh'ũ khãriita, nia.</i> <i>ã nirota hi 'na, ñũtũ phũriire mahkasihotaa to 'i.</i> <i>dũ'tesihtotaa. nataa.</i> <i>õpari wũ'ũkã yoa, wũ'ũkã, õpari wũ'ũkã.</i> <i>tu'sũ noano ti phũri me'reta,</i> <i>[noano phitia.</i> <i>nũhusũawa 'aa.</i> <i>tokakai tiro khãrikhõaa.</i></p> <p><i>ba'aro hi 'na ñamidahchomahka 'i waroi,</i> <i>[yoaropũ kũiro taro koataa sõ'oba 'ropũ.</i></p>	<p>Agora eu vou contar uma história. 1</p> <p>Uma vez, um homem disse assim à sua esposa: “Hoje eu vou caçar, [não há comida para nós”, disse. Disse isso e ouviu de sua esposa: “Está bem, vá”, ela lhe disse. 5</p> <p>Assim dito, ele enlaçou a zarabatana, [enlaçou rápido o porta-flechas e partiu [mato a dentro.</p> <p>Lá chegou e rodeou em busca de caça. Achou. Três macacos matou. Matou-os e ficou contente. “Agora encontrei comida. Vou regressar”, disse. 10</p> <p>Disse: “vou tomar o caminho de volta, [vou voltar depressa”.</p> <p>Então, ele ali perdeu seu caminho. Foi para outro lugar. Andou às voltas. Seu caminho, seu caminho não encontrou. 15</p> <p>A noite caiu, rapidamente, nesse outro, [desconhecido lugar. Assim feita a noite, numa pequena clareira, [numa pequena clareira ele penetrou. Nesta clareira penetrou e disse “vou dormir aqui”. Assim dito, rodeou em busca de folhas de bacaba. Cortou-as e as levou de volta. 20</p> <p>Fez um tapiri desse jeito, um tapiri desse jeito. Feito com essas folhas, ficou bom, [quando terminou, ficou bom. Acomodou-se. Ali mesmo deitou e dormiu.</p> <p>Mais tarde, bem no meio da noite, 25 [ouviu alguém vindo de longe.</p>
---	--

⁷ A numeração das linhas corresponde às linhas poéticas, que por motivos de espaço podem ocupar mais de uma linha do texto. Esses casos estão indicados por colchetes.

<i>yabariro hikari hi'na ni tiro, kua masuro.</i>	“Quem será?” ele disse, com medo.	
<i>to kapoto'i thuario koataa.</i>	Em sua direção se aproximava, ele ouvia.	
<i>te ōba'aro'i wi'itarokaro koataa.</i>	Assim chegando, ele ouvia.	
<i>tiro kuaγu'dhawa'aa.</i>	Ficou com muito medo.	
<i>ba'aro thuario koatata te toka'ai</i>	Então, ele ouviu se aproximando,	30
<i>[wi'ita'arukusūa.</i>	[chegando perto.	
<i>toi tirore sinitua.</i>	Ali, perguntou-lhe:	
<i>ne koiro, nia tiro.</i>	“Olá, parente”, ele disse.	
<i>yū'tieraa tirose'e koiro.</i>	Mas o parente não respondeu.	
<i>ba'aro toa ne koiro, nia tirore.</i>	Então, outra vez, “Olá, parente”, disse-lhe.	
<i>toa nichurū hi'na, do'se a'riri mahsuro</i>	Dito outra vez, “Quem poderá ser esse?”	35
<i>[tikari chē'eni yū'tia.</i>	[o homem questionou-se:	
<i>yū'tiro tirore nia:</i>	Respondeu-lhe o homem:	
<i>yū'ukhū hiha koiro, nia.</i>	“Eu também sou seu parente”, disse.	
<i>ā tia, nia.</i>	“Está bem”, disse.	
<i>āta yoa, tiro me're durukua yoa.</i>	Assim, o homem começou a conversar com ele.	
<i>duruku tu'su, tirore nia:</i>	Terminada a conversa, disse-lhe:	40
<i>koiro yū'ure mū'u yahiripho'nare yū'ure waga.</i>	“Parente, me dê, me dê seu coração.	
<i>[yū'u chuduaka, nia.</i>	[Quero comê-lo”, ele disse.	
<i>[to yahiripho'nare sinia tirore.</i>	[Ele lhe pediu seu coração.	
<i>to ā nichū, tiro mahsunose'e tirore nia.</i>	Isso dito, o homem replicou:	
<i>cho'o, yū'u yahiripho'nare wamahsieraka nia.</i>	“Como assim, não posso dar meu coração”, disse.	
<i>na to mahsieraka, nia.</i>	“Não sei como arrancá-lo”, disse.	
<i>ā tia ni yū'tia tirose'e.</i>	“Certo”, o outro respondeu.	45
<i>āta yoa ba'arokāta tirore siniata.</i>	Assim, pouco depois, pediu-lhe novamente:	
<i>mū'u yahiripho'nare yū'ure waga, nia.</i>	“Me dê seu coração”, ele disse.	
<i>tirose'e mahsunose'e kua yoa.</i>	O homem se amedrontou.	
<i>yū'ure a'riri chuduaro nika niθu'othua.</i>	“Ele está querendo me comer”, ele pensou.	
<i>ba'aro mahsuro hi'na torurota hi'na</i>	Então, ali mesmo o homem pegou sua faca	50
<i>[to yū'soriphikāre na hi'na tiro ka yahiripho'nare</i>	[e o coração de um macaco	
<i>[wayerūkaa.</i>	[ele arrancou	
<i>yū'sota yoa, ti phī yū'soriphikāru be phu'a phari,</i>	Arrancou-o, espetou-o e ofereceu-o	
<i>[kohrakā yoa űuiwīoa.</i>	[através de um buraco.	
<i>to űuiwīochū, tiro boraro, boraro hia tiro</i>	Ofereceu ao boraro, ele era o boraro.	
<i>nūhkūwāhtiro hia, tiro boraro</i>	Era o espírito mau da floresta, o boraro.	
<i>to yahiripho'nakāre űa'arūkaa</i>	Pegou o coraçãozinho	
<i>[churoka'aro koataa.</i>	[e comeu-o imediatamente, o homem ouviu.	
<i>kherokā me're churpha'yoroka'aro koataa.</i>	Comeu rapidinho, o homem ouviu.	55
<i>chū tu'su, nia:</i>	Ao terminar de comer, disse:	
<i>koiro mū'u yahiripho'na noaphitiaro koaka, nia.</i>	“Parente, seu coração está mesmo bom”, disse.	
<i>yū'ure wanamoata payahiripho'nare</i>	“Me dê outro coração”.	

<i>hai, niata.</i>	“Está bem”, o homem disse.	
<i>yũ'soriphĩ na pairo ka yahiripho 'nare ta wayerũkaa.</i>	Pegou a faca, tirou o coração de outro macaco.	60
<i>nawĩoa.</i>	Ofereceu-o	
<i>yũ'soriphĩkã so 'towai sĩ'ophĩrãpo ñuiwĩoa.</i>	Espetou-o na ponta da faca e ofereceu-o.	
<i>tirose 'e ña 'arokaa chuba 'arõña.</i>	Ele pegou e logo comeu,	
<i>kherokã chũa.</i>	Comeu rapidinho.	
<i>chũ tu 'sh ba 'arokãta toa tirore sinituata.</i>	Ao terminar de comer, ele pediu novamente:	65
<i>mũ 'u yahiripho 'nare waga toa, nia.</i>	“Me dê de novo seu coração”, ele disse.	
<i>hai, nia tiroku.</i>	“Está bem”, o homem disse.	
<i>pairo yahiripho 'nare ka yahiripho 'nareta wayena,</i>	Outro coração de macaco, tirou o coração,	
<i>[wayena tirore wawĩoa.</i>	[tirou e ofereceu-lhe.	
<i>ba 'aro mahsunose 'e hi 'na tirore nia.</i>	Então, o homem lhe disse:	
<i>mũ 'ukhũ yũ 'ũre mũ 'u yahiripho 'nare waga</i>	“Você também, me dê seu coração, parente”,	70
<i>[koiro, nia.</i>	[ele disse.	
<i>to ã nichũ, thũ 'oro tiro boraro ñakã yũ 'tia.</i>	Isso dito, ouviu o <i>boraro</i> malvado responder:	
<i>mũ 'u do 'se yoa nari mũ 'u yahiripho 'nare, nia,</i>	“Como você arrancou seu coração?”, disse.	
<i>a 'riphĩ me 're ñarokha 'mare, ni,</i>	“Você precisa arrancar com uma faca”, disse	
<i>[yũ'soriphĩre ñui wĩoa tirore.</i>	[e ofereceu-lhe uma.	
<i>tiphĩre tiro hi 'na ña 'a</i>	Ele pegou a faca	
<i>[to yahiripho 'nare phirokã beñũa.</i>	[e tentou tirar seu coração lentamente.	
<i>phũriyũ 'duaka.</i>	“Isso dói muito”.	75
<i>to phũrichũ, thũ 'othu hi 'na nia boraro mahsunore.</i>	“Dói”, pensou e disse o <i>boraro</i> ao homem.	
<i>phũriyũ 'duaka. thũ 'oro do 'se yoa mũ 'u nari, nia.</i>	“Dói muito, como você o tirou?”, disse.	
<i>ã mũ 'u phirokã yoaka mũ 'u nia,</i>	“Você está fazendo muito devagar”, o homem disse.	
<i>phirokã mũ 'u beñũka.</i>	“Está tentando enfiar devagar.”	
<i>kherokã yoarokã naka 'aro kha 'mare tuaro me 're nia</i>	“Precisa ser rápido, fundo, com força”, ele disse.	80
<i>to ã nichũ thũ 'oro hi 'na, tiro boraro ñakã</i>	Ouvindo o que foi dito, o malvado <i>boraro</i>	
<i>tiphĩ yũ'soriphĩre ña 'a hi 'na,</i>	pegou mesmo a faca	
<i>wa 'kũenoka ñosaphu 'anoka sãnookaa.</i>	e de súbito apunhalou-se, profundamente.	
<i>ñosaphu 'aroka sãnookaa. borasũ ka 'a wa 'aro</i>	Apunhalou-se profundamente e súbito caiu,	
<i>[koataa.</i>	[ouviu o homem.	
<i>phũ! do 'kaka 'asũ 'awa 'aa.</i>	Pum! Estatelou-se no chão.	85
<i>toita yariawa 'aa.</i>	Ali mesmo morreu.	
<i>tiro mahsunose 'e sinitua.</i>	O homem perguntou:	
<i>ne koiro, nia.</i>	“Olá, parente?”, disse.	
<i>yũ 'ũre khero mũ 'u yahiripho 'nare yũ 'ũre waga</i>	“Me dê seu coração agora”,	
<i>[nimaã.</i>	[pediu, em vão.	
<i>dũ 'tamaniaã.</i>	Não fazia barulho.	90
<i>yaria wa 'ari hia topũrota.</i>	Ele estava morto ali.	
<i>do 'se yoaro a 'riro yũ 'ũ re yũ 'tierahari</i>	“Por que ele não me responde?”,	

[ni tiro mahsɔnose 'e hi'na.
 ɔpari kohpaka phorerokā wĩɔñurokaa.
 phirirotā khɔaro khɔa yaria wa'ari hia.
 yu'soriphĩ to yahiripho 'naputa duhkua.
 ã yoachũ ñu, yariawa'aro hi'na ti ñaka,
 [ni wa'a sũhka khãriawa'aa.

to ã yoachũta, bo'reka'awa'aa.
 bo'reka'achũ ñu hi'na tiro wihaa.
 ñua tirore. phirirotā khɔaa.
 borarowũ'rũ hia tiro.
 phoari ñatirirowũ'rũ hia tiro.

topũre tiro wiha wa'aa.
 to tina kayare naka'aa,
 [to yu'soriphĩre thũawera thuaa tiro,
 [te to yawũ'ũrũ sũnokaa tiro.
 topũ sũ to namonore ya'ua:
 yu'ũ ðse wa'ati, ni,
 a'rina kayare wãhai, nia.
 hai ni. tikoro wahche tinare hi'na.
 cha da're tirore sũ'ochũ yoaa.

ba'aro hi'na yoaa, phititia khũ'mari yu'dũri
 [ba'aro hi'na.
 tirota, yu'ũ boraro yu'ũ wãhakũrirore ñũsibũ
 [nia.
 to pirire natai niha.
 [bũhsarida yoaitai niha.
 [tina noano sihpā hiso'a, ni.
 [wa'aa te topũ.

topũ sũ ñu mahkamaa. ne maniaa.
 bayũ'dukã, ne bahueraa.
 bayũ'dukã, buhtiarĩ hia.
 ã yoachũ ñu, hi'na tiro to yoariphĩre na hi'na,
 ðita tiñakã khɔamare, ni.
 [dũ'teka yoa ya'rapũre hi'na.
 to ðse dũ'terokãchũ,
 [toita tiro borarowũ'rũ wã'karuku
 [sũ bahuan okaa.
 wã'karukusũtũna, nia tirore:

[ele se perguntou.
 Fez um buraco pequeno assim, e espiou para fora.
 O grandão estava deitado, deitado e morto.
 A faca estava cravada em seu coração. 95
 Deu-se conta: “O malvado está mesmo morto”,
 [disse, foi deitar e dormiu.

Enquanto dormia, amanheceu.
 Ao notar que amanheceu, ele saiu.
 Ele o viu. O grandão deitado.
 Era um grande boraro. 100
 Era um grandão malvado e peludo.

Ele saiu dali,
 Pegou seus macacos,
 [arrancou sua faca e voltou,
 [foi embora para casa.
 Chegou e contou à sua esposa:
 “Assim aconteceu comigo”, disse. 105
 “Matei estes três macacos”, disse.
 “Está bem” ela disse, feliz com os macacos.
 Ela cozinhou para o marido e comeram juntos.

O tempo passou, quatro anos,
 [bastante tempo.
 “Aquele, vou ver o boraro que eu matei”, 110
 [disse.
 “Vou pegar um dente dele
 [E fazer um colar.
 [Eles pareciam ser belos, brilhantes”, disse
 [e foi até lá.

Lá chegando, procurou-o, em vão, não havia nada
 “Está todinho podre, não se vê nada.
 Todinho podre, desapareceu.”
 Ao notar isso, pegou seu terçado. 115
 “Bem aqui o malvado estava deitado” disse,
 [“Vou cavar este chão aqui”.
 Enquanto cavava assim,
 [o grande boraro despertou
 [e apareceu diante dele.
 Despertou rápido e disse-lhe:

noana, mu'u yu'ure wã'kora, nia.
 yu'u khãriyu'dna wa'ari hika, nia.
 mu'u hikũ yu'ure wã'kora, nia.
 tĩpũre ã hiku mu'ure yu'u mu'u
 [wa'ikina wãhasihtotatu
 kũdu yũhkũkũsika ðpadũ hidũ mu'ure waita, nia.
 tũ me're mu'u wa'ikinawãhaika.
 hai, nia.
 ã nirota tiro boraro ñakã hi'na
 [tũ yũhkũkũkãre bahua me'rea.
 tirore waa.
 mu'u a'ritũ me're wa'ikinawãhaga.
 yabaina mu'u wãhaduainare wãhaga, nia.
 hai, nia tirokũ.
 ã ni tirore tũre waa.
 hai, ni tiro.
 tũre ña'anahkaa. thuawa'aa.
 tiro borarokũ wa'awa'aa.

 thuwa'a toi
 [kũiro khatama'a bohkasũa toi.
 tirore ñũ,
 [photokatihari, ni.
 tũre ña'a õse khãka'a yoaa.
 thõ'ose tũre khãka'a yoachuta, tiro boradihiawa'aa.
 pa! photokãtiri hira, ni.
 tirore nanakaa. tiro thuua.
 te to yawũ'ũpũ sũa.
 to yawũ'ũpũ thuasũ,
 [tirore khatama'are to namonore wa yoaa.
 tirore tikoro sũ'o chuada're chu yoaa tirore.
 ã yo tiro borarose'e tukãre waro, nia:
 ne noare ya'ukũ ninobũ, nia.
 mu'u ya'ukũ yariawa'akũka, nia tirore.
 ã nire niro, tũre nũo khuatia tiro.
 wa'ikinawãharo wa'aro,
 [tũre nawa'aka'a, wa'ikina phayũ wãhaatia.
 ãta yoa to koyase'e tirore sinituaatimaa:
 mu'u do'se wãhahari a'ri topeina
 topeina pe'ri wãheratii, nia.
 to ã nichũ thu'o tirose'e ya'ueraatia.
 ãta yoa kãta hi'na tiro yeba phayuru

“Obrigado, você me acordou”, disse.
 “Faz tempo que eu estava dormindo!”, disse. 120
 “Foi você que me acordou”, ele disse.
 “Agora, vou lhe dar
 [um bastão de caça,
 [um bastão de madeira bem assim”, disse.
 “Com esse bastão, você vai caçar”.
 “Está certo”, disse o homem.
 Assim dito, o boraro malvado 125
 [fez o bastão de madeira aparecer.
 E deu-lhe.
 “Vai caçar com este bastão.
 Vai caçar o que você quiser”, disse.
 “Está bem”, disse
 E assim deu o bastão ao homem. 130
 “Está bem”, disse o homem.
 Pegou o bastão e foi para casa.
 O boraro também se foi.

 Voltando para casa,
 [o homem topou com um jacu.
 Ao vê-lo, perguntou-se: 135
 [“será mesmo verdade?”, disse.
 Pegou o bastão e o agitou assim.
 Ao agitar o bastão, o jacu caiu no chão.
 “Pa! É mesmo verdade”, disse.
 Pegou-o e voltou.
 Foi até chegar em casa. 140
 Chegando em casa,
 [deu o jacu à sua mulher.
 Ela o preparou e comeram juntos.
 Então, quando o boraro lhe deu o bastão, disse:
 “Não diga nada a ninguém”, disse.
 “Se contar, você vai morrer”, disse ao homem. 145
 Dito o que disse, o homem escondeu seu bastão.
 Quando ia caçar,
 [agitava o bastão e matava muitos bichos.
 Mas seus parentes ficavam assim se perguntando:
 “Como ele consegue caçar?
 “Não conseguimos caçar tanto”, eles diziam. 150
 Ouvindo isso, ele não dizia nada.
 Um dia, ele bebeu muito caxiri

<i>[si 'nikhã 'ayũ 'duawa 'aa.</i>	[e embebedou-se.	
<i>khã 'ayũ 'duamaro, tinare tiro ya 'unokaa.</i>	Bêbado, ele lhes contou:	
<i>yũ 'ũ ã yoa wa 'ikinawãhaha, ni ya 'ua.</i>	“É assim que mato os bichos todos”, contou.	
<i>ã ni tu 'sũ hi 'na, panũma,</i>	Logo depois de contar, no dia seguinte,	155
<i>[tiro hi 'na ã ba 'arokã i wũ 'udu 'tuka 'ai</i>	[nos arredores de casa,	
<i>[sã 'ama 'nota ãga khõ 'oawa 'aa.</i>	[uma cobra surgiu e picou-o.	
<i>agã khõ 'o yoa tiro hi 'na,</i>	A cobra o picou	
<i>[ti nũmaita hi 'na yariawa 'aa hi 'na tiro.</i>	[e naquele dia mesmo ele morreu.	
<i>kotimaa, kotirose 'e, ne tirore thuoeraa.</i>	Ele tomou remédio, mas não adiantou.	
<i>tiro yariawa 'a,</i>	Já morto,	
<i>[to yahiripho 'na hi 'na</i>	[seu coração	
<i>[tiro boraro ka 'apũ wa 'awa 'aa.</i>	[foi para junto do <i>boraro</i> .	
<i>õ i phitira a 'ri khiti.</i>	Aqui acaba esta história.	159

Paralelismos: predação e troca

Em seu aspecto mais evidente, as construções paralelísticas da narrativa contada em Kotiria por Ricardo Cabral são em sua maioria de ordem morfossintática, isto é, morfemas, palavras ou sintagmas formam “equações verbais”, que obedecem o “princípio de similaridade e de contraste” (Jakobson, 2003: 72). Muitas dessas construções desempenham uma função de progressão narrativa, que na performance original é essencialmente paratática e se orienta pelo seguinte esquema geral, no qual cada algarismo representa um elemento (morfema, palavra ou sintagma):

1-2-3

3-4-5

4-5-6

5-6-7-8

8-9-9-10 etc.

Por esse esquema, uma linha tende a retomar um ou mais elementos da linha anterior (ou da mesma linha) e acrescentar novos, produzindo uma forma espiralada, em que o avanço é feito por retomadas, duplicações sistemáticas. Na escrita, essa forma não se confina, portanto, na prosa, que indica justamente o discurso que se dirige para frente (Jakobson, 1966: 399).

Não é meu intuito analisar a fundo os diferentes tipos de construções paralelísticas empregadas na narrativa e suas funções expressivas singulares, mas investigar possíveis relações entre os paralelismos poéticos da narrativa kotiria e um

regime de pensamento específico. Reforço que com isso não pretendo buscar uma relação necessária entre forma paralelística e forma de pensamento, quanto mais não fosse porque o paralelismo é possivelmente um universal poético, empregado em regimes expressivos tão distintos entre si quanto são o ameríndio, o russo, o hebraico e o chinês (Jakobson, 1966). A questão colocada é, pois, se e como o paralelismo, tomado como forma geral de expressão poética, molda e é moldado por regimes singulares de expressão e pensamento.

Reflexões sobre o uso de paralelismos na poesia chinesa apontam que a superposição de padrões linguísticos conferem uma “visão binocular” capaz de projetar um efeito de solidez e profundidade (Peter A. Boodberg, *apud* Jakobson, 1966: 402). Essa ideia inspira a interpretação das artes verbais xamanísticas ameríndias, em que “os paralelismos e as montagens parecem de fato prestar-se à visualização dos eventos paralelos que a pessoa cindida do xamã/cantador experiencia.” (Cesarino, 2006: 107) A história do *boraro* pode ser lida numa chave semelhante, pois aí também estão em jogo eventos paralelos, cuja sede, porém, não é a pessoa cindida do xamã/cantador, mas um espaço em que dois planos cosmológicos distintos são, ou parecem ser, coextensivos.

Estar sozinho na floresta e deparar-se com alguma uma espécie de espírito que lhe propõe uma interação é uma situação tipicamente ameríndia. Ela é um risco a que se está exposto na vida cotidiana e que infundáveis eventos míticos tematizam. Anne Christine Taylor (1993), ao explorar com detalhe esse tipo de encontro entre os Achuar, notou algo que pode ser estendido a outras socialidades das terras baixas sul-americanas: esses encontros estão sempre ancorados em relações de comunicação, eles ativam um código metalinguístico e as histórias que os relatam tratam da função de comunicação e das patologias que podem afetá-la. O caráter problemático da comunicação é certamente decorrência do perspectivismo ameríndio (Viveiros de Castro, 2020 [2002]). Relembrando de maneira muito sintética essa concepção, espécies que habitam o cosmo veem a si mesmas como humanas e outras espécies como não humanas. Quer dizer que os diferentes pontos de vista das diferentes espécies têm o mesmo modo de funcionamento, mas o que cada uma vê é sempre necessariamente diferente: todas as espécies veem o mundo da mesma maneira, mas cada uma vê um mundo diferente do das outras. A fórmula do perspectivismo enquanto uma epistemologia e várias ontologias, as mesmas representações e outros objetos, sentido único e referentes múltiplos (Viveiros de Castro, 2004: 6), conjuga uma correspondência e uma defasagem: espécies diferentes compartilham um ponto de vista

humano, que, por ter uma propriedade dêitica/pronominal e não substantiva, só podem se manifestar alternadamente (Viveiros de Castro, 2012). As perspectivas tendem, pois, a se manter paralelas na medida em que se trata de mundos diferentes.

É por isso que para os Achuar, na eventualidade de um encontro de uma pessoa com os espíritos *iwianch* (pertencente à categoria dos mortos), basta dizer “eu também sou uma pessoa” e emitir um barulho surdo para que o espírito desapareça (Taylor, 1993: 430). Ao se afirmar como pessoa, um Achuar coloca o espírito na posição de não humano, assegurando sua estabilidade ontológica. O que deve a todo custo ser evitado é abrir um campo interacional. Uma conversa que tive sobre o *boraro* com interlocutores kotiria dão uma imagem invertida e complementar ao caso achuar. Antes de partir para uma incursão na floresta, é preciso realizar uma encantação protetiva, que, dirigida ao *boraro*, o faz dormir. Trata-se, portanto, de um ato linguístico agressivo, cujo caráter protetivo é anular a possibilidade de interação. Sem essa proteção, o incauto pode ser alvo das flechadas invisíveis do *boraro*. Nos dois casos, portanto, uma interação de caráter predatório substitui uma interação linguística.

Na história do *boraro* encontramos, transformados, todos esses elementos. Isso porque no mito, “a diferença entre os pontos de vista é ao mesmo tempo anulada e exacerbada”, nele “cada espécie de ser aparece aos outros seres como aparece para si mesma – como humana –, e entretanto age como se já manifestando sua natureza distintiva e definitiva de animal, planta ou espírito”. (Viveiros de Castro, 2020 [2002]: 307). O caçador e o *boraro* não apenas veem o mundo da mesma forma, eles assumem (em que pesem fingimentos e hesitações) que há, em alguma medida, um compartilhamento ou sobreposição de perspectivas: é o que possibilita o diálogo – e os equívocos. O que movimenta história do *boraro* é uma multiplicação de equivocações, no sentido que Viveiros de Castro dá ao termo:

A equivocação não é um erro, uma ilusão ou uma mentira, mas a própria forma da positividade relacional da diferença, seu oposto não é a verdade, mas o unívoco, como a reivindicação da existência de um significado único e transcendente. O erro ou ilusão por excelência consiste, precisamente, em imaginar que o unívoco existe debaixo do equívoco e que o antropólogo é seu ventríloquo. (Viveiros de Castro, 2004: 11)

Sigamos, pois, as equivocações: O *boraro* propõe um diálogo e projeta um campo relacional (“Olá, parente”, ele diz). O caçador hesita, pois, dentro de seu tapiri, no meio da noite, não pode identificar visualmente quem lhe dirige a palavra. Não há

elementos suficientes à sua disposição para responder à questão: “Esse que ouço mas não vejo é um ser relacionável?”. Nesse momento da narrativa, o uso reiterado do morfema *-koa* – que Stenzel (2013: 282 e ss.) analisa como evidencial indicativo de experiência direta não-visual e que eu traduzi pelo verbo “ouvir”– transmite essa incapacidade de o caçador reconhecer a identidade do interlocutor potencial. Ante a insistência do *boraro*, o caçador aceita, às cegas, integrar esse campo interacional; ele enfim diz “Eu também sou seu parente”). Ao dar essa resposta, o caçador fez cruzar perspectivas que podiam e deviam permanecer paralelas e teve que lidar com as consequências do cruzamento.

Quando o *boraro* pede ao caçador seu coração, este logo nota o despropósito do pedido. Mas a perspectiva do *boraro* já havia assumido uma posição dominante e o caçador percebeu que a equivocação não tinha uma resposta lógica, senão prática. Foi assim que ele devolveu ao *boraro* outra equivocação, ou melhor, três: três corações de macaco, em vez do seu. Como as dádivas não podiam prosseguir sem lhe custar a vida, o caçador propôs a troca de papéis: agora era sua vez de receber o coração do *boraro*. Que este tenha aceitado atesta que há um campo interacional compartilhado. As regras e o valor da troca são um sentido comum para caçador e *boraro*, mas ele se atualiza por meio de referentes diversos. Porém, se é verdade que a equivocação não impede a relação, mas a funda (Viveiros de Castro, 2004: 10), o novo equívoco lançado pelo caçador ao propor a inversão dos papéis de doador-receptor tem algo de paradoxal. Ele visa restaurar sua própria perspectiva, anulando a do *boraro*, que evidentemente deve morrer ao cravar a faca em seu peito. Quando isso parece se concretizar, pois o *boraro* jaz inerte no chão, o caçador ecoa paralelamente a primeira frase dita pelo espírito mau da floresta: “Olá parente”. Na batalha entre perspectivas, o caçador encontrou um meio de reaver a sua e por isso pode voltar para casa, o que não é comum ocorrer após encontros como o que ele teve.

O retorno do caçador à cena do encontro após muito tempo produz uma inversão nos termos. O homem volta à clareira para tirar um dente do *boraro*, com o qual pretende fazer um colar. Como signos de quem é predado, o dente do *boraro* e o coração do caçador estão no campo da homonímia, que é outra forma de expressar a equivocação (Cassin, 2022 [2016]). Seja como for, o ponto de vista do caçador parecia estar assegurado e era o de predador. Nova equivocação, o que para o caçador era a morte, para o *boraro* era um sono profundo e ao acordar viu-se na obrigação de retribuir aquele que o despertou. O bastão mágico de caça – a dádiva enfim restituída do *boraro*

ao caçador – é a equivocação final: servindo para predar acabará sendo o meio pelo qual o caçador será predado pelo *boraro*. Essa interpretação é reforçada por uma versão dessa narrativa publicada em nheengatu no final do século XIX por Barbosa Rodrigues (1890), que não identifica sua origem. No fim dessa versão, o caçador ganha do curupira não um bastão, mas uma flecha mágica, que é uma surucucu. Dois meninos descobrem o segredo do caçador, roubam a flecha-cobra e tentam usá-la. Mas a flecha-cobra volta-se contra um dos meninos, pica-o e o mata.

O primeiro e o segundo encontro entre o caçador e o *boraro* estão em relação de transformação, sendo o segundo bloco uma imagem simétrica e inversa ao primeiro – um paralelismo estrutural antitético que tento sintetizar no esquema abaixo.

1º encontro: disponibilidade comunicativa (causada pelo aparecimento do *boraro*)

Esquema interativo

A - o que é predação para o *boraro* é troca para o caçador (aquele pede o coração deste).

B - o que é troca para o *boraro* é predação para o caçador (este pede o coração daquele).

2º encontro: indisponibilidade comunicativa (causada pelo desaparecimento do *boraro*)

Esquema interativo

A - o que é predação para o caçador é troca para o *boraro* (aquele quer o dente deste).

B - o que é troca para o caçador é predação para o *boraro* (este quer o coração daquele).

Equações verbais e inequações do pensamento

O *boraro* (curupira ou caipora) é mesmo alguém decisivo para pensar em conflitos ontológicos (Almeida, 2021) e questões associadas a eles: tradução e equivocações, troca e predação como formas de relacionalidade do perspectivismo (Viveiros de Castro, 2020 [2002], 2004). Mas afinal, é possível precisar os nexos entre uma forma narrativa que se vale de paralelismos e uma forma de pensamento que tem também um plano de fundo paralelístico? As analogias, embora perceptíveis, bem podem ser contingentes. Poder-se-ia dizer, por exemplo, que os paralelismos gramaticais limitam-se às demandas da performance oral da narrativa. Baseado em pressupostos evolucionistas, as reflexões de Albert Lord apontam que o uso de fórmulas e paralelismos na poesia oral teria o que ele chama de função mágico-religiosa, que seria anterior à função estética. Nesse

processo, haveria uma espécie de conquista evolutiva, pela qual o artista emancipou-se do feiticeiro (Lord, [1960] 1971: 66-67). Embora recusando os resquícios evolucionistas do seu argumento, Lord nos ajuda a compreender os recursos poéticos em termos mais abrangentes. Eles não cumprem apenas uma função comunicativa ou estética, mas dão também forma a modos de pensar e existir.

Em escalas diferentes, a história do *boraro* é construída por meio de desdobramentos sistemáticos, que vão da progressão narrativa organizada por sucessões de linhas paralelas até as duas cenas narrativas paralelas – representadas pelos dois encontros entre o caçador e o *boraro* –, passando pela permutação, em cada cena, do entendimento da relação como troca ou como predação. Nesses dois últimos casos, sobretudo, a presença de paralelismos é tão notável quanto o contraste entre os termos que os compõem. Por exemplo, na linha 32, o *boraro* dirige-se pela primeira vez ao caçador desta forma:

ne koiro, nia tiro.

“Olá, parente”, ele disse.

Após o *boraro* ter cravado a faca em seu próprio peito e desfalecido, é o caçador que se dirige ao outro nestes termos (linha 88):

ne koiro, nia.

“Olá parente”, disse.

Outro exemplo ocorre quando, após hesitar, o caçador responde à interpelação do *boraro*. Na linha 41 este lhe diz:

koiro yu'ure mu'u yahiripho'nare yu'ure waga.

“Parente, me dê, me dê seu coração.

No momento em que finalmente acabam os corações do macaco, é a vez do caçador de interpelar o *boraro* (linha 70):

mu'ukhu yu'ure mu'u yahiripho'nare waga koiro, nia.

“Você também, me dê seu coração, parente”, disse.

Caçador e *boraro* repetem praticamente as mesmas frases, mas em cada caso os valores se alteram. “Olá, parente” serve ora para abrir um diálogo, ora para garantir que ele se fechou. No outro caso, pedir o coração do interlocutor é sempre uma relação de predação que aparece como uma relação de troca. Mas no primeiro momento o pedido é

recebido como um absurdo lógico e no segundo apenas como dificuldade prática. Está claro que esse tipo de sequência não pode ser tomado meramente como redundância a serviço da performance oral ou como mnemotécnica. Pode ser isso também, mas antes de tudo é uma reflexão sobre a arte da tradução em diálogos que conectam planos ontológicos distintos. A homonímia pode ser a forma mesma de dizer outra coisa, pois os princípios de identidade e do terceiro excluído não operam aqui. Predação pode ser troca e vice-versa, e ambas a mesma coisa ao mesmo tempo. Não faz sentido, portanto, pedir que a tradução produza equivalências. O que a história do *boraro* faz é justamente mostrar que semelhanças de superfície guardam diferenças de fundo – os mesmos sintagmas podem significar troca ou predação –, e que diferenças de superfície guardam semelhanças de fundo – embora em planos ontológicos diferentes, caçador e *boraro* compartilham a predação e a troca como premissas da relacionalidade.

Como ficou dito acima, o *boraro* (curupira e congêneres) é o mestre/dono da mata e/ou dos animais de caça. Enquanto tal é um potencial predador de caçadores, que devem se precaver desse tipo de encontro, do qual têm pouca chance de sobreviver (Barreto et al., 2018: 74, Reichel-Dolmatoff, 1971). Os pés virados para trás do *boraro* é um elemento semiótico indicativo de sua capacidade de produzir equívocos: orientar-se pelo sentido contrário ao de suas pegadas significa ir ao encontro dele. As relações entre predação e troca, que estão no cerne do perspectivismo (Viveiros de Castro, 2020 [2002]), tomam forma por meio de traduções equívocas que vemos na história do *boraro*. A maestria-domínio, outra categoria-chave do pensamento amazônico (Fausto, 2008), introduz um dado suplementar à investigação. Em sua síntese interpretativa dessa categoria, Carlos Fausto observa que um de seus pontos mais importantes é a assimetria, entendida em termos de englobamento ou de relação continente-conteúdo (Fausto, 2008: 333-334). Para o autor, a assimetria que há na relação de maestria-domínio está intimamente associada à predação, e a troca, que invoca a imagem da simetria, não parece ter maior importância nessa interpretação.

Contudo, percebo que a história do *boraro*, que tem em seu fundo esse esquema relacional da maestria, reflete sobre as traduções interespecíficas dos idiomas da predação e da troca, da assimetria e da simetria. No fim de suas considerações sobre a ideologia bipartite ameríndia, Lévi-Strauss reafirma uma reflexão sua, elaborada quase cinquenta anos antes, sobre o sistema de metades, que exprime não apenas mecanismos de reciprocidade, mas também relações de subordinação. “O dualismo se traduz por um jogo que bascula entre a reciprocidade e a hierarquia” (Lévi-Strauss, 1991: 313-314). Os

Kotiria – e povos habitantes do Uaupés em geral – não se organizam por sistemas de metades. Contudo, sua organização por meio de um sistema de grupos exógamos hierarquicamente distribuídos e que realizam trocas igualitárias entre si, produz também um paradoxo entre dois princípios contrastantes que servem, simultaneamente, para descrever as relações sociais kotiria (Chernela, 1993).

Os paralelismos da história do *boraro* desdobram-se em vários planos e só uma tradução atenta à construção poética da narrativa é capaz de evidenciá-los de maneira mais completa. Esse conjunto de paralelismos é meio de expressão desse amplo problema de pensamento que são as formas de relacionalidade. A tradução é uma peça-chave dessa reflexão, ou melhor, trata-se propriamente de uma reflexão sobre a tradução e seus pressupostos. A história do *boraro* mostra que no paralelismo como na tradução, nunca há identidade completa entre os termos, mas uma oscilação permanente entre compasso e descompasso. Isso porque as duplicações não servem para produzir identidades, mas diferenças.

De fato, um dos princípios fundamentais da lógica ameríndia é o da diferença, não o da identidade. A ideologia bipartite analisada por Lévi-Strauss (1991) ou o perspectivismo por Viveiros de Castro (2020 [2002]) são demonstrações desse substrato filosófico ameríndio. Mas ainda resta muito a desvendar sobre as relações entre expressões poéticas ameríndias e formas de pensamento, que são ambas muito diferentes das tradições poéticas e especulativas dos ocidentais e ocidentalizados. Vimos que Jakobson definiu o paralelismo como “equações verbais”, o que é bem apropriado. A história do *boraro*, contudo, ajuda a revelar que essas equações podem servir para pensar inequações, da relacionalidade e dos princípios comunicativos e tradutórios que a fundam. Se há uma lição a reter dessa narrativa, é que traduções só podem realizar-se entre compassos e descompassos, pois um é a condição do outro.

Referências bibliográficas

- ALMEIDA, Mauro. 2021. *Caipora e outros conflitos ontológicos*. São Paulo: Ubu Editora.
- BARRETO, João Paulo Lima et al.. 2018. *Omerô: constituição e circulação de conhecimentos Yepamahsã (Tukano)*. Manaus: EDUA.

- CASSIN, Barbara. 2022 [2016]. *Elogio da tradução: complicar o universal*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes.
- CESARINO, Pedro de Niemeyer. 2006. “De duplos e estereoscópios: paralelismo e personificação nos cantos xamanísticos ameríndios”. *Mana*, 12: 105-135.
- CESARINO, Pedro de Niemeyer. 2011. *Oniska: Poética do Xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Editora Perspectiva/ Fapesp.
- CESARINO, Pedro de Niemeyer. 2015. “Composição formular e pensamento especulativo nas poéticas ameríndias”. *Revista Brasileira*, 83: 17-31.
- CHERNELA, Janet. 1993. *The Wanano indians of the Brazilian Amazon: a sense of space*. Austin: University of Texas Press.
- FAUSTO, Carlos. 2008. “Donos demais: maestria e domínio na Amazônia”. *Mana*, 14(2): 329-366.
- FRANCHETTO, Bruna. 2012. “Línguas ameríndias: modos e caminhos da tradução”. *Cadernos de Tradução*, 30: 35-62.
- HYMES, Dell. [1981] 1992. *In Vain I Tried to Tell You*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- JAKOBSON, Roman. 1966. “Grammatical Parallelism and Its Russian Facet”. *Language*, 42(2): 399-429.
- JAKOBSON, Roman. 2003. *Linguística e comunicação*. São Paulo: Cultrix, 2003.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1958. *Anthropologie structurale*. Paris: Plon.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 2021 [1963]. *O cru e o cozido: mitológicas I*. Rio de Janeiro: Zahar.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 2011 [1971]. *O homem nu: mitológicas IV*. São Paulo: Cosac Naify.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1991. *Histoire de lynx*. Paris: Plon.
- LORD, Albert. 1971 [1960]. *The singer of tales*. New York: Atheneum.
- NAGLER, Michael. 1967. “Towards a generative view of the oral formula”. *Transactions and proceedings of the American Philological Association*, 98: 269-311.
- RODRIGUES, João Barbosa. 1890. *Poranduba amazonense ou kochymauara porandub*. Rio de Janeiro: G. Leuzinger e Filhos.
- REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. 1971. *Amazonian cosmos: the sexual and religious symbolism of the Tukano Indians*. Chicago: University of Chicago Press.
- SEVERI, Carlo. 2007. *Le principe de la chimère: une anthropologie de la mémoire*. Paris: Presses de l’Ecole Normale Supérieure / Musée du Quai Branly.

SEVERI, Carlo. 2014. “Transmutating beings”. *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, 4(2): 41-71.

STENZEL, Kristine & WILLIAMS, Nicholas. 2017. *Grammar and multilingual practices through the lens of everyday interaction in two endangered languages in the East Tukano family*. Endangered Languages Archive.

Handle: <http://hdl.handle.net/2196/00-0000-0000-0010-7D1A-A>. Acessado em 16 de junho de 2024.

STENZEL, Kristine. 2013. *A Reference Grammar of Kotiria (Wanano)*. Lincoln: University of Nebraska Press.

TAYLOR, Anne Christine. 1993. “Des fantômes stupéfiants: langage et croyance dans la pensée achuar”. *L’Homme*, 126-128:429-448.

TEDLOCK, Dennis. 1983. *The spoken word and the work of interpretation*. Philadelphia: The University of Pennsylvania Press.

VENUTI, Lawrence. 2021 [1995]. *A invisibilidade do tradutor: Uma história da tradução*. São Paulo: Editora Unesp.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2020 [2002]. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Ubu Editora.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2004. “Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation”. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*: 2(1):3-22.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2012. “O medo dos outros”. *Revista De Antropologia*, 54(2): 885-917.