

Temporalidades Sacrificiais, Deslocamentos Históricos: algumas reflexões a respeito dos etnônimos nos Sertões do Leste

Douglas Ferreira Gadelha Campelo¹

¹Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC, Brasil

Resumo

Neste artigo procuro lançar um olhar para as especificidades acerca da circulação de nomes e etnônimos na parte Leste das Terras Baixas da América do Sul. A partir do material etnográfico *tikmū,ún* pretendo lançar algumas hipóteses sobre a etnonímia nesta região etnográfica. Argumento que, seguindo algumas pistas dos nomes que circularam nos documentos históricos da região e analisando dados do século XX a respeito das pessoas *tikmū,ún*, mais conhecidas pelo etnônimo *Maxakali*, é possível que a noção de pessoa *tikmū,ún* atravessasse os clusters de etnônimos presentes em escritos datados ao longo dos séculos XVII a XIX. Partindo das imagens do esquartejamento e da partilha do corpo e da palavra, argumento que a pessoa *tikmū,ún* é capaz de ser atravessada por diferentes povos, não cristalizando no corpo uma identidade estável. Assim, trabalhando a articulação entre coletivizadores e sequenciamento de cantos, me aproximo da noção de um corpo feito de muitos, que instila no corpo da pessoa *tikmū,ún* um devir múltiplo e intensivo.

Palavras-chave: Etnonímia. Sertões do Leste. *Maxakali*. *Tikmū,ún*. Sequenciamento de Canções.

Sacrificial Temporalities, Historical Displacements: some reflections about the ethnonyms in the Eastern Hinterland

Abstract

In this article, I am trying to take a look into the specificities around the circulation of names and ethnonyms on the eastern part of the Lowland South America. Starting from the *tikmū,ún*'s ethnographic material I make some hypotheses around the ethnonymy in this ethnographic region. My argue is that following some clues about the names that circulated in historical documents of the region and analyzing some data of the 20th century about *tikmū,ún* people, well known by the ethnonym *Maxakali*, it is possible that the notion of *tikmū,ún* person trespass the ethnonym clusters presented in writes dated through the XVII and XXth century. The *tikmū,ún* person approximate itself of the images of the dismemberment and share of the body and word. It makes them capable to be trespassed by different people not crystalizing on the body one stable identity. Furthermore, I work on the text the articulation between collectivizers and sequences of songs that approximate the *tikmū,ún* person around the notion of a body made by many. It instills the body of the *tikmū,ún* person a multiple and intensive becoming.

Keywords: Language. Ethnonymy. Sertões do Leste. *Maxakali*. *Tikmū,ún*. Sequency of Songs.

Recebido em: 14/11/2019

Aceito em: 22/07/2020



Este trabalho está licenciado sob CC BY-NC 4.0. Para visualizar uma cópia desta licença, visite <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>

1 Introdução

Proponho neste artigo sintetizar algumas questões a respeito da etnonímia na Região Leste das Terras Baixas da América do Sul (TBAS), também conhecida como Sertões do Leste ou Atlântico Leste. De uma certa maneira, neste artigo procura-se articular o problema dos etnônimos nessa região etnográfica com, de um lado, o tema clássico do corpo na construção da pessoa indígena (SEGER; DA MATA; VIVEIROS DE CASTRO, 1979) e, de outro, com o tema do sequenciamento musical (MENEZES BASTOS, 2006; 2013). O objetivo nesse jogo é refletir sobre os desdobramentos da etnonímia na etnologia dos povos do Leste de um ponto de vista histórico e etnográfico. Meu objetivo é lançar um olhar para essa questão a partir da noção e da construção do corpo da pessoa *tikmũ,ún*, comumente conhecida pelo etnônimo *Maxakali*. Baseio-me então em um trabalho de campo realizado ao longo dos anos de 2014 a 2016 junto a diferentes aldeias *tikmũ,ún* – localizadas na porção Nordeste do Estado de Minas Gerais, em região fronteiriça com o Sul da Bahia¹.

No ano de 2016, foi publicado na *Revista Ilha de Antropologia* um dossiê dedicado a realizar uma revisão do tema da etnonímia nas TBAS. O dossiê nos apresentou diferentes formas de compreender o lado controverso e intensivo que os nomes, os etnônimos, os grupos e os subgrupos têm para a etnologia e para os povos indígenas nas TBAS (CALAVIA SÁEZ, 2016). Assim, o artigo de Guerreiro (2016) nos dá o testemunho da relação

¹ Este artigo é uma tentativa de contribuição tardia ao dossiê “A serpente do corpo cheio de nomes: etnonímia na Amazônia” publicado na *Revista Ilha* no ano de 2016 (CAMPELO; CALAVIA SÁEZ, 2016). Embora tenha participado ativamente do processo de elaboração do referido Dossiê em conjunto com meu orientador de tese Óscar Calavia Sáez – seja apresentando um trabalho no seminário “Nomes pronomes e categorias” que o antecedeu, seja participando da edição final desse evento – julguei na época em que o Dossiê estava sendo elaborado que não era o momento adequado para a escrita do artigo. Naquela ocasião, a edição final do Dossiê coincidia com o período em que tinha acabado de regressar do meu trabalho de campo ao longo dos anos de 2014 a 2016 junto a diferentes aldeias *tikmũ,ún* – localizadas na porção Nordeste do Estado de Minas Gerais em região fronteiriça com o Sul da Bahia nas proximidades dos vales dos rios Mucuri, Doce e Jequitinhonha. Quando começamos a editar o Dossiê, eu estava naquela situação de neófito do trabalho de campo, a saber, uma massa de dados desconexos a serem organizados, leituras inconclusas e uma qualificação batendo à minha porta. Diante dessa situação, considerei adequado esperar um pouco para que o material da tese se assentasse e decidi apenas colaborar com Óscar na edição do Dossiê. Passados alguns anos, penso que reuni as condições mínimas para tentar sintetizar, neste artigo, algumas questões a respeito do problema da etnonímia na Região Leste das Terras Baixas da América do Sul. O seminário ocorreu em Florianópolis, na Universidade Federal de Santa Catarina, durante os dias 10 e 11 de abril, e contou com a presença de Jérremy Deturche, Óscar Calavia Sáez, Geraldo Andrello, Antônio Guerreiro, Pedro Lolli, Miguel Carid e Denise Fajardo, além da presença de José Antônio Kelly como debatedor. Na ocasião, apresentei o trabalho intitulado: “Nomes, povos e permeabilidade no vale do Mucuri”. Agradeço enormemente o convite de Óscar Calavia para participar do Seminário, no qual pude ouvir comentários e sugestões valiosas. Agradeço ainda a Rafael de Menezes Bastos e Óscar Calavia Sáez pela leitura e pelos comentários desse texto, bem como aos pareceristas e às pareceristas pelos comentários e sugestões. Tentei incorporar quase todas no artigo e aquelas que por enquanto não foram incorporadas serão certamente utilizadas em escritos posteriores. O artigo é resultado de uma pesquisa de doutorado e de um estágio de pós-doutoramento, ambos realizados no PPGAS-UFSC com bolsa da CAPES.

entre donos e lugares que cortam a rede de relações no Alto Xingu. Andrello (2016), em seu artigo, demonstra as formas que os etnônimos ocupam na intrincada trama de povos no rio Negro. Os etnônimos apresentam-se como indicadores de gradientes de proximidade e distância, de humanidade e animalidade, repletos de diferentes formas de significação e transformação. Deturche e Hoffman (2016) apresentam algo análogo por meio das formas transformacionais dos subgrupos totêmicos *pönhiki*, que, atualmente, são praticamente desconhecidos pelos *Katukina*, mas que são transformados nos gradientes de branquitude, proximidade e distância que os etnônimos apresentam no rio Biá. Lolli (2016), por sua vez, discute em seu artigo a plasticidade do termo *Maku* no contexto do rio Negro, argumentando que ele possui diferentes significados que dependem da posição do interlocutor. Naveira (2016), ao seu turno, demonstra as formas pelas quais os *Yaminawa* multiplicam os seus etnônimos e suas formas de nomear, que passam por diferentes regimes interpretativos posicionais.

Por fim, Calavia Sáez, retomando parte da etnografia do Sudoeste amazônico que apresenta dados de uma intensa proliferação de nomes, propõe, que os nomes e os etnônimos possuem um caráter intensivo de maneira mais proeminente que uma dimensão extensiva. O autor retoma a apropriação de Viveiros de Castro (2007) a respeito dos modos específicos dos agenciamentos intensivos e extensivos espraiados pelas obras de Deleuze e Guatari. Viveiros de Castro (2007, p. 121-126) argumenta que a aliança e a afinidade potencial no parentesco amazônico aproximam-se de um agenciamento intensivo no interior das relações.

Para Deleuze e Guatari, os modos de agenciamentos intensivos se aproximam daquilo que chamam de máquina de guerra – afecções, forças, movimentos que traçam linhas de fuga perante às tentativas constantes da máquina de captura do Estado e seu caráter extensivo. Na linha de argumentação dos autores, as linhas de fuga têm uma pulsão de criatividade intensiva, mas que podem passar por processos que eles chamam de Desterritorialização negativa, caracterizada quando a reterritorialização passa pelas formas de captura do estado. Uma reterritorialização que passa pelo trabalho, propriedade, dinheiro, etc. (DELEUZE; GUATARI, 1997 [1980], p. 224, 225).

Segundo os autores:

[...] a máquina de guerra não tem por si mesma a guerra por objeto, mas passa a tê-la, necessariamente, quando se deixa apropriar pelo aparelho de Estado. É nesse ponto muito preciso que a linha de fuga, e a linha vital abstrata que esta efetua, se transformam em linha de morte e de destruição. (DELEUZE; GUATARI, 1997 [1980], p. 224, 225)

Aproximando, portanto, o caráter intensivo dos agenciamentos da Máquina de Guerra da face fantasmagórica do fascismo.

Viveiros de Castro (2007), retomando pontos de dois outros textos anteriores (VIVEIROS DE CASTRO 2002a; 2002b), em que o antropólogo desenvolve a noção de afinidade potencial (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a) e os seus desdobramentos em uma atualização e contra efetuação do virtual por meio de uma extensão ampliada da noção de afinidade e aliança (VIVEIROS DE CASTRO, 2002b), nos apresenta a sua apropriação dos agenciamentos intensivos de Deleuze e Guatari para o contexto do parentesco amazônico da seguinte maneira:

As variadas relações supra-locais na Amazônia tendem assim a ser fortemente conotadas pela afinidade: alianças localmente exogâmicas, raras mas politicamente estratégicas; laços ritualizados de amizade ou parceria comercial; ceremonialidade intercomunitária; um estado permanente de “guerra”, física ou espiritual, latente ou manifesta, entre os grupos locais. **Tal afinidade intensiva atravessa as fronteiras entre as espécies: animais, plantas, espíritos, todos se acham implicados em tais relações sintético-disjuntivas com os humanos. Até segunda ordem, e o mais das vezes até o fim, são todos afins.** (VIVEIROS DE CASTRO, 2007, p. 122, grifos meus)

Se aproximando de tal perspectiva, os etnônimos parecem apontar na visão de Calávia Sáez para uma multiplicidade sem recorte prévio, sem definir extensões. Os nomes nas socialidades ameríndias podem apontar para um caráter errático, avesso às formas estado-nação para a descrição de realidades sociológicas. Como sugere Calavia Sáez (2016, p. 163), há no intensivo “[...] um excesso de significação sem aplicação definida”. Tal perspectiva se aproxima da ideia de multiplicidade de Deleuze e Guatari que, na visão de Viveiros de Castro, surge como o

[...] instrumento principal de um “prodigioso esforço” para pensar o pensamento como uma atividade outra que a de reconhecer, classificar e julgar, e para determinar o que há a pensar como diferença intensiva antes que como substância extensiva. As intenções ou implicações filosófico-políticas desta decisão são claras: transformar a multiplicidade em conceito e o conceito em multiplicidade visa cortar o vínculo natal entre Conceito e o Estado. (VIVEIROS DE CASTRO, 2007, p. 97)

Nesse sentido, Viveiros de Castro argumenta que a aliança intensiva amazônica é uma aliança contra o Estado².

Feita essa breve tentativa de sintetizar a discussão sobre o caráter intensivo dos etnônimos e retomando o Dossiê dedicado ao tema, percebe-se que todos os artigos do Dossiê trazem questões norteadoras fundamentais para repensarmos a questão dos etnônimos nas TBAS. No entanto, embora indiretamente o corpo estivesse presente nos artigos, ele não aparece como lócus primordial das questões levantadas pelos autores. Proponho, então, tentar contribuir para o debate, trazendo o problema do corpo para o centro da questão da etnonímia, que, da perspectiva do contexto etnográfico *tikmū,ün* e dos Sertões do Leste, me parece central.

Tal ponto não me parece fortuito, o problema do corpo na Amazônia indígena, levantado por Seeger, Da Mata e Viveiros de Castro (1979), era uma questão análoga e contemporânea ao problema com que Roy Wagner (1974) se deparava sobre a noção de grupo na Melanésia. O fundo ao qual os autores Viveiros de Castro e Wagner procuravam produzir era um deslocamento das questões colocadas pela etnologia dedicada aos povos do continente africano. Em especial, procurava-se se afastar das teorias sobre linhagem, encabeçada pela escola inglesa de antropologia, sob a influência de Radcliffe-Brown. Tal perspectiva parecia não conduzir consequências frutíferas, tanto na Amazônia quanto na Melanésia. Seeger, Da Mata e Viveiros de Castro (1979) argumentam então que a

² Não terei espaço para passar ponto por ponto a reflexão de Viveiros de Castro sobre a discussão que ele trava a respeito da noção de aliança e de filiação a partir dos textos de Deleuze e dos textos que este escreveu em conjunto com Guatari. Para o momento interessa focar na apropriação do autor a respeito dos agenciamentos intensivos e extensivos.

construção do corpo parece ser uma ênfase latente por parte da pessoa ameríndia, no contexto das TBAS, ao invés da constituição de grupos corporados; ao passo que Wagner (1974) argumenta que a noção de grupo não possui o rendimento esperado, tal como na África. Na Melanésia, os nomes circulam dando forma e estética a relações específicas sem, no entanto, cristalizar, por meio do parentesco, formas estáveis de coletivos, tal como seria mais comum no contexto das linhagens africanas.

Como apresentei logo no início deste artigo, me interessa uma articulação entre corpo e sequenciamento musical para lançar algumas questões em torno da etnonímia nos Sertões do Leste. Sendo assim, gostaria de me ater à escolha de Calavia Sáez para o título do Dossiê “A serpente do corpo cheio de nomes: etnonímia na Amazônia”. Trata-se de uma apropriação do texto “Le serpent aux corps remplis des poissons”, de Lévi-Strauss (1948). Chamou a minha atenção o fato de que Barcelos Neto (2011), em um artigo escrito alguns anos antes, já havia feito uma apropriação similar, com o seguinte título ao seu artigo: “A serpente de corpo repleto de canções: um tema amazônico sobre a arte do trançado”. A apropriação de ambos os autores evoca, de um lado, por parte de Calavia Sáez, a imagem da Cobra Canoa e dos povos da transformação rionegrina (ANDRELLO, 2016) e, por outro, o artigo de Barcelos Neto parte de três serpentes centrais para a cosmologia *Wauja*, demonstrando as diferentes formas pelas quais os corpos desses seres é repleto de música. A cobra canoa, *Kamalu hai*, carrega em seu dorso uma série de panelas de cerâmica cantantes; *Arakuni*, o cesto-cobra, possui canções em sua pele; e *Pulupulu*, o tambor anaconda, contém *Arakuni* em seu interior (BARCELOS NETO, 2011, p. 1.003). Trago as duas apropriações do título de Lévi-Strauss, pois o entrecruzamento de ambas vai ao encontro do ponto que gostaria de tratar a respeito da etnonímia nos Sertões do Leste. De um lado, me interessa o aspecto de um corpo capaz de conter em si inúmeros povos, caso da cobra canoa rionegrina; de outro, me interessa o aspecto concernente a um corpo capaz de ser repleto de canções, caso das serpentes *Wauja*. Creio que a pessoa *tikmū,ún* apresenta uma versão que articula as duas perspectivas.

Entre pessoas *tikmū,ún*, tive inúmeras dificuldades de encontrar algo análogo às nebulosas pano (ÉRIKSON, 1993), ou a proliferação de nomes entre os *Yaminawa* e sua multiplicação intensiva descritas por Calavia Sáez (2006; 2016) e Naveira (2007; 2016). Por outro lado, como salienta Calavia Sáez (2014, p. 12), “[...] desconfiando da palavra, é necessário se debruçar sobre o real e captá-lo por outras vias”. Seguindo essa pista, na tentativa de lançar-me na problemática da etnonímia nos Sertões do Leste, foi que me deparei com a noção de sequenciamento musical. A relevância da sequência musical para pensarmos uma aproximação com a estética ameríndia foi levantada por Menezes Bastos (2006; 2013; 2017) e reavaliada para ser pensada em outros contextos, como os da música ocidental por Seeger (2013). Menezes Bastos (2013), ao analisar em pormenores os cantos do ritual *Yawari* entre os *Kamayurá*, sugere que sua música opera por meio de microvariações e que essas canções vão se transformando ao longo do tempo, apontando para movimentos progressivos e regressivos do material temático. Segundo esse autor, olhados de maneira isolada, tais movimentos dizem muito pouco sobre a estética e a filosofia da música *Kamayurá* (MENEZES BASTOS, 2013). De maneira semelhante, é possível pensar algo a respeito da “musicológica” *tikmū,ún*, como demonstram as finas análises de Pires Rosse (2013; 2015; 2016) e Tugny (2011). Ao mesmo tempo, as próprias

pessoas *tikmū,ún* nos dizem que, para conhecer o universo dos espíritos (*yāmīyxop*), a pessoa deve ser capaz de saber as sequências dos cantos, como me relatou Israel Maxakali no período em que estive em sua aldeia no ano de 2015. Partindo daí, o foco deste artigo consiste em um olhar detido na circulação de sequências de cantos na constituição do corpo *tikmū,ún*, ao mesmo tempo em que permite a pessoa *tikmū,ún* de uma certa forma ser atravessada por inúmeros outros coletivos. Se, como sugere Barcelos Neto (2011, p. 1.004), há na Amazônia “um caráter fundamentalmente musical da alteridade”, aspecto também salientado por Seeger (2015 [1987]), e que em 2013 foi analisado de maneira mais ampla em um dossiê editado por Bernd Brabec de Mori (2013). Sob tal ângulo, no contexto *tikmū,ún*, em meio à densidade da mata Atlântica, não é diferente. Os sequenciamentos de canções conectam a pessoa *tikmū,ún* com os *yāmīyxop*, que, por ora estamos a traduzir como povos-espírito, ou coletivos-espírito.

Falar do contexto etnográfico *tikmū,ún* sem mencionar os *yāmīyxop* é quase impossível. Como nos lembra Myriam Martins Álvares (1992, p. 45), seus anfitriões sempre alegavam dor de cabeça quando perguntados sobre as relações de parentesco, enquanto com relação aos *yāmīyxop* estavam sempre dispostos e interessados.

Da palavra *yāmīyxop* extrai-se o coletivizador *xop* e o *yāmīy*, que interlocutores *tikmū,ún* têm traduzido pelo termo “espírito”. Segundo Tugny (2008), que desenvolve uma pesquisa compartilhada com intelectuais *tikmū,ún* desde o início dos anos 2000, “[...] todos [os *yāmīyxop*] são cantores, todos são legiões, [...] mas cada um consiste numa modalidade diferente de relação [...] cada um é [...] dotado de uma estética particular” (TUGNY, 2008, p. 50). Assim, cotidianamente, a vida *tikmū,ún* é atravessada pela presença quase que diária desses coletivo-espírito, seja por meio dos sonhos, das rezas, das doenças e dos momentos festivos em que os *yāmīyxop* habitam a sua casa, a *kuxex* (*yāmīyxop pet* – casa de coletivo-espírito). Ademais, *yāmīyxop* é o destino *post mortem* da pessoa *tikmū,ún*, que se pode dizer vive para o devir *yāmīyxop*; e estes, por meio de sua agência cotidiana nas aldeias, fazem com que elas sejam dotadas de diferentes pontos de vista (ÁLVARES, 1992; TUGNY, 2011; PIRES ROSSE, 2007).

São vários os coletivos-espírito que habitam as aldeias *tikmū,ún*, como o coletivo-espírito-gavião (*mōgmōkaxop*), o coletivo-espírito-morcego (*Xunimxop*), o coletivo-espírito-filamento não comestível da mandioca (*Kotkuphixop*), o coletivo-espírito-papagaio (*putuxop*), o coletivo-espírito-folha (*mīxuxxop*), o coletivo-espírito (*yāmīy*), o coletivo-espírito-mulher (*yāmīyhex*), o coletivo-espírito-anta (*āmāxuxxop*), o coletivo-espírito-lagarta (*tatakox*) e o coletivo-espírito-macaco (*popxop*). Interlocutores *tikmū,ún* têm nos explicado que esses coletivo-espírito trazem junto de si uma variada multidão de outros bando aliados que não teria condições de enumerar aqui. Além disso, os sábios *tikmū,ún* sempre nos explicam que quem canta são os *yāmīyxop*, nunca são os humanos. Estes últimos estabelecem uma relação de cuidado com os *yāmīyxop*, que são seus convidados para permanecerem nas aldeias.

Pessoas *tikmū,ún* devem ao longo da vida receber sequências dos cantos dos *yāmīyxop* para que possam se tornar pessoas e, no futuro, devir *yāmīyxop*. Esses cantos são recebidos de algum parente mais próximo da pessoa, que deve cuidar, “tomar conta” desse canto e da relação com o *yāmīyxop* que se conecta a ele (ÁLVARES, 1992; JAMAL JÚNIOR; TUGNY, 2015, p. 161). Ao mesmo tempo, o que pretendo demonstrar é que nesse processo de

devir outro da pessoa *tikmū,ún*, por meio da sua relação com os *yāmīyxop*, encontramos os rastros dos caminhos da história *tikmū,ún* pelos Sertões do Leste a partir do seu ponto de vista. O contexto Yaminawa me parece bastante inspirador para as questões que pretendo tratar aqui, pois “[...] os nomes compõem a pessoa *yaminawa* e, além de trazer uma história, são também o gatilho de sua produção [...]” (NAVEIRA, 2016, p. 144). Ou, nos dizeres de Antônio Guerreiro (2016, p. 50), “[...] o que os etnônimos indicam não são grupos, mas sim posições em uma história geograficamente situada”.

A Região Leste das TBAS ficou conhecida nas literaturas antropológica e histórica como Zona Tampão (PARAÍSO, 2014) ou Zona Proibida (MATTOS, 2002). Durante um bom tempo, do século XVII ao início do século XIX, a região dos vales do Mucuri, Doce e do Jequitinhonha foi intencionalmente utilizada pela colônia como área intocada, repleta de uma densa mata atlântica e com inúmeros povos bravios, como forma de dificultar o acesso até a região do ouro, em especial nas Minas Gerais. É a partir dos séculos XVIII e XIX que a região começa a receber incentivos, por parte da Coroa, de ocupação, com promessas de que ali poderia se iniciar um novo Eldorado próspero e cheio de riquezas (MATTOS, 2002; PARAÍSO, 2014). A beira do córrego Umburanas foi um dos últimos refúgios de diversos povos que habitavam os Sertões do Leste. As terras onde hoje estão as diferentes aldeias *tikmū,ún* dão a ver estética, e a forma dessa empreitada colonial. Abrigando um total de aproximadamente 2.200 pessoas, atualmente, as terras *tikmū,ún* – algo próximo de 6.000 hectares – estão espalhadas em diferentes locais do Estado de Minas Gerais. Essas terras foram transformadas em um amplo pasto de capim-colônia depois de uma intensa exploração madeireira do final do século XIX até a metade do século XX (SANTOS, 1970), transformando-se em um verdadeiro deserto verde. Olhar para esse lugar é, de certa forma, adentrar na densidade histórica que compõe uma entrelaçada malha envolvendo pessoas *tikmū,ún*, brancos, os *yāmīyxop* e tantos outros seres.

Sob tal perspectiva, a questão que levei a campo, junto a diferentes aldeias *tikmū,ún*, partia da problemática da etnonímia para pensar questões a respeito dos povos dos Sertões do Leste. Alicerçando-me em uma bibliografia já consolidada da região, pretendia observar as formas de fazer, desfazer e de nomear coletivos do ponto de vista *tikmū,ún*. Portanto, aquilo que Calavia Sáez (2016, p. 152) chamou de “parte maldita” da etnologia indígena era o meu ponto de partida para adentrar nos meandros da vida *tikmū,ún*. Perrone-Moisés, e Sztutman (2010, p. 417), em um artigo dedicado às Confederações dos Tamoios, sugerem que é preciso pensar um vocabulário que dê conta de situações em que as relações não sejam facilmente capturadas pelos termos. Seguindo em uma linha de raciocínio análoga a essa, Calavia Sáez (2016, p. 170) sugere que:

Na sua procura por grupos reais, a etnologia e o indigenismo fizeram algo mais do que pretendiam: eles criaram grupos, segundo esses nomes. A correspondência entre esses grupos e unidades similares anteriores a esse processo fica sempre aberta a debate [...].

Mantendo o debate em aberto – e partindo do que foi colocado até aqui – tenho optado utilizar o termo *tikmū,ún*, que é a forma pela qual as pessoas que, atualmente, são chamadas pelo etnônimo *Maxakali* se reconhecem. Mas *tikmū,ún*, como já foi notado por Viveiros de Castro (1996) e retomado por Calavia Sáez (2016, p. 157), não é um etnônimo,

mas sim um pronome. E um pronome, argumenta o último, é algo muito diferente de um nome, ele faz coisas diferentes que um nome não faz. Segundo Viveiros de Castro (1996), as autodenominações são, em princípio, expressões pronominais, pronomes cosmológicos. A primeira coisa a considerar

[...] é que as palavras ameríndias que se costumam traduzir por “ser humano” e que entram na composição das tais autodesignações etnocêntricas, não denotam a humanidade como espécie natural, mas a condição social de pessoa. (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 125)

Longe de querer resolver a questão, tenho optado por utilizar a expressão pessoas *tikmū,ũn* ao invés do etnônimo *Maxakali*, a etnomização *tikmū,ũn*, ou o binômio *tikmū,ũn/Maxakali*. Ao partir da expressão “pessoas *tikmū,ũn*”, espero talvez dar conta de um caráter de improviso e de deslocamentos conceituais que o termo sofre cotidianamente. Entendo *tikmū,ũn* como uma forma de se referir a pessoas que compartilham de certas qualidades, de certas condições existenciais e de certas constituições corporais e ontológicas. Pessoas que traçam as suas linhas de uma maneira muito particular. *Tikmū,ũn* é um devir, como sugere Roberto Romero (2015, p. 108): “não se nasce *tikmū,ũn*, torna-se”. As pessoas em suas conversas diárias improvisam e elaboram, por meio do tempo, a noção de pessoa *tikmū,ũn* como uma forma de se autodenominar, que poderia ser traduzida por algo como a conhecida expressão nas TBAS “nós humanos”.

Feita a introdução, o artigo procura, nas páginas seguintes, tratar, primeiramente, de uma breve análise dos nomes e dos etnônimos que circularam pelos Sertões do Leste, registrados em escritos de viajantes missionários e oficiais do governo, para analisar essa perspectiva histórica por meio dos *yāmīyxop* e dos processos migratórios *tikmū,ũn*. Depois, procuro analisar a relação entre o corpo e os sequenciamentos de canções para ver como isso se articula com a formação e a dissolução de coletivos. Por fim, analiso as formas contemporâneas de formação de coletivos por meio do processo que estou chamando de esquartejamento do corpo e da palavra (CAMPELO, 2020).

2 Nomes e Etnônimos nos Sertões do Leste

Um artigo bastante intrigante a respeito da etnonímia nos Sertões do Leste foi publicado por Nimuendajú, em 1958, na *Revista de Antropologia* da USP. Ele relata algumas questões concernentes à sua rápida passagem em terras *tikmū,ũn* na primeira metade do século XX. Nesse artigo, Nimuendajú (1958) relata que há uma dificuldade enorme de situar o etnônimo *Maxakali* no tempo e no espaço e diz desconhecer a origem do nome *machacari* ou *Mashacali*. O nome, segundo Nimuendajú (1958, p. 53), “[...] não pertence nem ao Tupi e nem à língua própria da tribo [e] pronunciam-no como *Matschakadi*, [já que a] sua língua não possui nem ch, nem r, nem l”. Além disso, o etnólogo alemão fica intrigado, pois a autodenominação dos possíveis *Maxakali*, quando os encontrou, era *monacó bm* (o — postpalatal, c — tch, o—• ô, bm — reduzido), que se lê *monatchiu*. Atualmente, é possível que essa palavra seja a que as pessoas *tikmū,ũn* utilizam para designar a categoria genérica de antepassado “*mōnāyxop*”.

Ao entrar em contato com alguns documentos, disponíveis no acervo do Museu do Índio, sobre o Posto Indígena Mariano de Oliveira (PIMO), ou simplesmente Posto *Maxakali*, encontrei registros grafados em torno dessa variação anotada por Nimuendajú. Em um documento datado de 11 de outubro de 1948, que registra a relação de famílias indígenas no PIMO, encontra-se a seguinte nota: “Respeitando a autodenominação desses índios, temos dado a eles, sob os conselhos do professor Max Henry Boudin³, etnólogo do SPI, o nome genérico de “Monáxo” – língua *Maxakali* – Mona-txiu”. Vieira (2006 p. 15), em sua dissertação de mestrado, também confirma esse dado ao perguntar aos seus interlocutores *tikmū,ún* se no passado as pessoas se chamavam de *mōnāyxop*, ao passo que estes responderam positivamente à sua pergunta. Além disso, Paraíso (1999) comenta que “[...] de acordo com o antigo chefe de posto e grande conhecedor da língua, da organização social e da história dos *Maxakalí*, Joaquim S. de Souza, eles se identificam como *Kumanaxú*”.

O tema da etnonímia nos Sertões do Leste reaparece alguns anos depois dos escritos de Nimuendajú em uma importante revisão de Maria Hilda Paraíso para a etnologia da região. Em 1994, Paraíso lança uma série de questões bastante pertinentes a respeito do tema. A historiadora e antropóloga fez um grande balanço histórico das relações interétnicas na Região Leste das TBAS na sua tese de doutorado de 1998, publicada em 2014. No entanto, em artigo escrito em 1994 e intitulado *Amixokori, Pataxó, Monoxó, Kumanaxó, kutaxó, kutatoi, Maxakali, Malali, Makoni: povos indígenas diferenciados ou subgrupos de uma mesma nação?* – Paraíso lança uma série de questões específicas em torno da problemática da etnonímia na Região Leste das TBAS e propõe olarmos para as dinâmicas concernentes à natureza dos subgrupos nessa região. Algumas perguntas atravessam as inquietações de Paraíso, que convoca pesquisadores de diversas áreas a repensarem o tema dos subgrupos no Sul da Bahia, Norte de Minas Gerais e interior do Espírito Santo. Na ocasião, uma das perguntas da autora era:

Considerando que, muitas vezes, as nominações que se referem aos grupos indígenas são atribuídas pelos membros da sociedade dominante ou por outros povos indígenas e que as transcrições nem sempre correspondem entre si, sempre nos perguntamos se haveria os *Pataxó*, *Monoxó*, *Kutaxó* e *Kumanaxó*. Ou seria, apenas, um erro de transcrição de autores desavisados e não treinados e que vinha se reproduzindo, sucessivamente, desde a segunda metade do século XVIII, quando se intensificaram os contatos entre esses grupos e os ocupantes “brancos” de suas áreas? (PARAÍSO, 1994, p. 174)]

Partindo de observações do casal de missionários Francis Popovich e Harold Popovich, que conviveram durante quase 30 anos em diversas aldeias *tikmū,ún* na segunda metade do século XX, Paraíso apresenta uma associação entre os etnônimos encontrados na literatura e alguns dos *yāmīyxop* mencionados acima. A autora retoma um quadro de Harold Popovich (1976) que associa o etnônimo Monoxó a palavra *Mōnāyxop*, traduzida como “antepassado ou ancestrais”. *Maxakali* seria algo próximo ao *Māyāyāy*, traduzido por Jacaré; *Malali Mā,āyiipe* seria o Jacaré menor; Pataxó seria ligado ao *Putuxop* (grupo

³ Consultado no acervo digital do Museu do Índio em maio de 2017. Disponível em: <http://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=museudoindio&pagsis=1>. O documento encontra-se em: Acervo SPI\Inspetoria-Regional-4_IR4_065_Engenheiro-Mariano-de-Oliveira\Caixa156\Planilha 001/documento000017.

ritual associado aos papagaios); *kutaxó* aos *kutapaxxop*, associados às abelhas; *Kutatoi*, aos *kutatex*, ou tatus; *kumanaxó* ao *kumānāyxop* (heroínas tribais, possivelmente os *kōmāyxop*); e o *Makoni*, ao veado pequeno. Ao analisar esses dados, Paraíso sugere que:

[...] cabe-nos ressaltar que um dos grupos rituais (clás) poderia predominar num dos bandos, fazendo, então, que fossem equivocadamente identificados pelo nome do grupo ritual dominante ou pelo nome do grupo ritual a que pertencia o entrevistado, gerando confusão no registro dos bandos. (PARAÍSO, 1994, p. 185)

Uma das passagens da sua tese me parece bastante emblemática nesse sentido, por associar um conjunto de povos a uma suposta nação “os *tikmū,ñn*”. Muitas outras passagens da sua tese são igualmente pertinentes para os problemas levantados aqui, mas que não serão avaliadas em detalhes neste artigo. Por ora, me atenho a esta parte em que ela fala da presença de *clusters* de nomes em diferentes lugares. Em um desses lugares, Paraíso (2014) nos mostra que:

Domingos Homem del Rei, em 1730, saiu de Ilhéus em busca das cabeceiras do rio São Mateus, na realidade Mucuri, e cruzou com a cabeceira de Sebastião de Leme, que vinha de Minas Gerais. A suspeita da presença de ouro nessa região fez com que o Conde de Galveas, em 1736, criasse incentivos para que particulares atuassem em pesquisas no rio São Mateus (confundido na época com o Mucuri) e o rio Doce. A expedição foi autorizada pelo Visconde de Sabugosa em 1730 e se caracterizou por manter grandes combates com os índios da região, identificados pelo chefe de campo João da Silva Guimarães. Nesta região, foram encontrados os índios identificados como: *Kumanaxó, Goakinés ou Guatexi, Punxó, Monoxó, Maxakali, Purixu, e Malali* e a totalidade de seus habitantes era do grupo *tikmā,ñn*. (PARAÍSO, 2014, p. 64)

Paraíso lança-nos questões fundamentais na sua leitura dos dados históricos sobre os povos dos Sertões do Leste. Ao se deparar com uma profusão de etnônimos na região, ela se pergunta se eles não estariam a falar sobre uma única nação, que possuía no seu interior inúmeros subgrupos. O aspecto errante desses povos pela Região do Sul da Bahia e Norte/Nordeste mineiro a colocava diante da inquietante questão que era a sobreposição de locais no tempo e no espaço de diferentes povos. Como compreender a presença ao mesmo tempo dos *Pataxó, Monoxó, Kumanaxó, Kutaxó, Maxakali* e *Malali* em diferentes tempos e lugares, compreendendo áreas tão distantes como a do rio Pardo (Bahia), do Mucuri (Minas Gerais e Bahia) e do Doce (Minas Gerais e Espírito Santo)? O quadro extraído da tese de Paraíso, em que ela compila, a partir de fontes primárias, as menções em documentos desses diferentes povos, sempre em conjuntos, por locais e tempos diferentes, nos dá testemunho da errância desses povos pelos Sertões do Leste. Ao mesmo tempo, o mapa etno-histórico de Nimuendajú também é um importante documento a esse respeito. Ali encontramos as datas e os locais onde foram registrados esses etnônimos. Abaixo apresento o quadro sintético de Paraíso, bem como o mapa etnohistórico de Nimuendajú, focalizando na presença dos povos indígenas nos Sertões do Leste.

Quadro 1 – Etnônimos nos Sertões do Leste

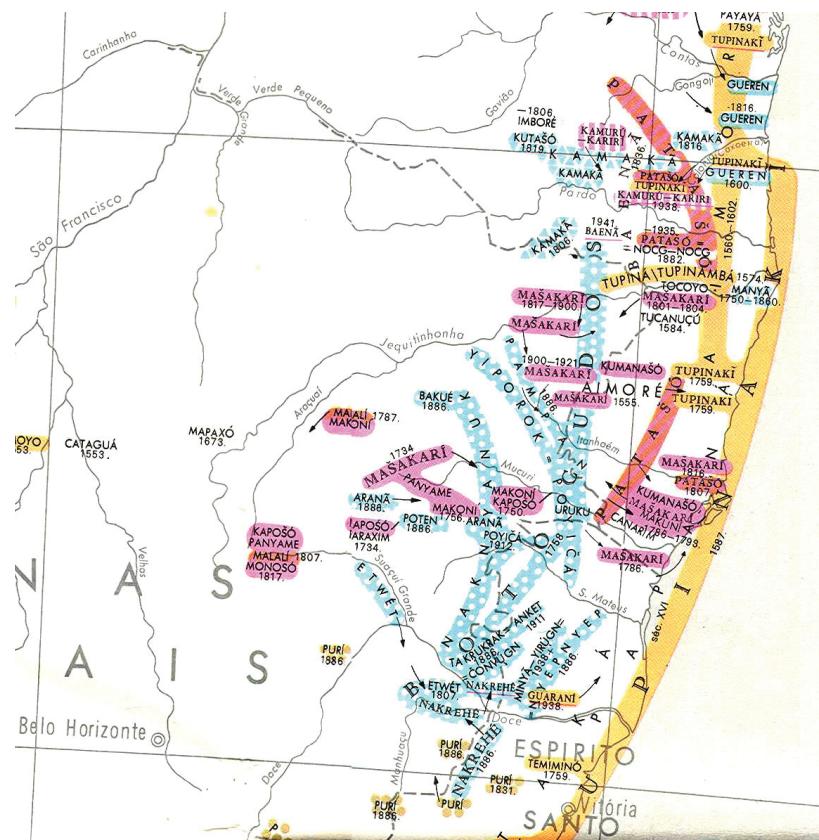
Aldeia	Aldeamento	Local	Grupos	Data
	Quartel de São João do Canto da Serra	Rio Urupuca – MG.	<i>Kopoxó</i> <i>Malali</i> <i>Monoxó</i> <i>Panhame</i>	1816-1817
	Quartel de Santa Cruz	Rio Urupuca – MG	<i>Kopoxó</i> <i>Monoxó</i> <i>Kumanoxó</i> <i>Makoni</i> <i>Malali</i> <i>Maxakali</i> <i>Panhame</i>	1815 1817
		Foz do Mucuri – BA	<i>Kumanoxó</i> <i>Maxakali</i> <i>Bakuén</i>	1846
		Alcobaça – rio Jucuruçu – BA	<i>Maxakali</i> <i>Pataxó</i> <i>Kumanaxó</i>	1857 1918
		Rio São Mateus – ES	<i>Pataxó</i> <i>Kumanoxó</i> <i>Maxakali</i>	1816
		Rio Mucuri – BA	<i>Makoni</i> <i>Malali</i> <i>Kopoxó</i> <i>Kumanaxó</i> <i>Maxakali</i> <i>Panhame</i> <i>Pataxó</i>	entre 1764 e 1790 1816
		Rio Itanhém – BA	<i>Pataxó</i> <i>Maxakali</i>	1816
	Quartel do Vimieiro	Vila do Prado – Rio Jucuruçu – BA	<i>Pataxó</i> <i>Maxakali</i>	1772 1816
		Rio Pardo – BA	<i>Pataxó</i> <i>Kutaxó</i>	1816
		Fronteira de Minas Gerais e Bahia	<i>Maxakali</i> <i>Panhame</i> <i>Kumanaxó</i> <i>Monoxó</i>	1817
	São Nicolau	Rio Suaçuí Pequeno – MG	<i>Monoxó</i> <i>Malali</i>	1817
	Peçanha	Rio Suaçuí Pequeno – MG	<i>Panhame</i> <i>Malali</i> <i>Monoxó</i> <i>Kopoxó</i> <i>Maxakali</i>	1758 1817

Aldeia	Aldeamento	Local	Grupos	Data
	Alto dos Bois – Minas Novas	Rio Suaçuí Grande – MG	<i>Maxakali</i> <i>Malali</i> <i>Kopoxó</i> <i>Monoxó</i> <i>Makoni</i> <i>Kutaxó</i> <i>Panhame</i>	1792 1817
	São Miguel do Jequitinhonha	Rio Jequitinhonha – MG	<i>Maxakali</i> <i>Makoni</i> <i>Malali</i>	1817
	Cabeceiras do Pardo	Rio Pardo – Bahia e Minas Gerais	<i>Pataxó</i> <i>Kutaxó</i>	1817
	Belmonte	Foz do Jequitinhonha – BA	<i>Monoxó</i> <i>Maxakali</i> <i>Kopoxó</i>	1803
	Cuieté	Foz do Cuieté no Doce – MG	<i>Monoxó</i> <i>Maxakali</i> <i>Kumanoxó</i>	1771
Quartel do Salsa	Canavieiras	Foz do Pardo – BA	<i>Monoxó</i> <i>Maxakali</i> <i>Kopoxó</i>	1816
		Ribeirão de Trancoso – BA	<i>Maxakali</i> <i>Pataxó</i>	1816
		Rio das Americanas – Mucuri – MG	<i>Maxakali</i> <i>Kopoxó</i> <i>Makoni</i> <i>Panhame</i> <i>Malali</i>	1794
	Lorena dos Tocoiós	Rio Jequitinhonha – MG	<i>Maxakali</i> <i>Kumanoxó</i>	1799 1808
	Quartel de Brejaúbas	Rio Brejaúbas – Suaçuí Pequeno – MG	<i>Malali</i> <i>Maxakali</i>	1820 - 1830
Ilha do Pão		Rio Jequitinhonha – MG	<i>Makoni</i> <i>Maxakali</i>	1819
Malacacheta	Capelinha das Graças	Rio Mucuri – MG	<i>Makoni</i> <i>Maxakali</i>	1820
	Matas do rio São Mateus	Rio São Mateus – ES	<i>Kumanoxó</i> <i>Maxakali</i> <i>Pataxó</i> <i>Makoni</i> <i>Malali</i>	1788 - 1850

Fonte: Paraíso (2014, p. 196-197)

O mapa de Nimuendajú, apresentado a seguir, nos dá também uma ideia histórico-cartográfica e uma síntese desse quadro de Paraíso:

Figura 1 – Povos indígenas nos sertões do Leste



Fonte: Nimuendaju (1944)

3 Memória e Deslocamento *Tikmū,ún*: o corpo, as sequências de cantos e os coletivos

Se no artigo de Paraíso encontramos algumas menções dos etnônimos com os *yãmîyxop*, associando estes últimos a clãs; é na tese escrita, em 2008, por Rodrigo Barbosa Ribeiro que encontramos de maneira mais explícita a relação entre pessoas e lugares específicos com os *yãmîyxop*. Ribeiro (2008) argumenta que pessoas *tikmû,ün* são capazes de lembrar algo a respeito da errância de seus antepassados pelos Sertões do Leste e nos apresenta a relação entre alguns pontos dos Estados de Minas Gerais e Bahia e alguns pajés líderes que vieram desses lugares trazendo em seus corpos relações com alguns *yãmîyxop* em específico. Ribeiro (2008, p. 34) elabora um quadro baseando-se em falas *tikmû,ün*. Segundo os dados que ele conseguiu da região de Vereda, no Sul da Bahia, vieram os pajés Justino *Maxakali*, Herculano *Maxakali* e Manuel Resende *Maxakali*, que trouxeram em seus corpos os cantos que compõem as sequências dos momentos de intensidade relacional entre pessoas *tikmû,ün* e coletivo-espírito-papagaio (*putuxop*) e coletivo-espírito-lagarta (*tatakox*). Do mesmo modo, de Almenara, na região do vale do Jequitinhonha, os pajés Capitãozinho *Maxakali* e Mikael *Maxakali* trouxeram sequências de cantos que colocam as pessoas *tikmû,ün* em relação com o coletivo-espírito-gavião (*môgmôkaxop*). Já de Jeribá, Rubim e Araçuaí, os pajés Antoninho *Maxakali*, Damásio

Maxakali e Cascorado Maxakali trouxeram cantos que remetem a uma relação com o coletivo-espírito-morcego (*xunimxop*) (RIBEIRO, 2008, p. 34).

Complementando alguns dos dados de Ribeiro, Badé Maxakali me concedeu uma entrevista em que ele relata os deslocamentos dos antepassados *tikmũ,ũn*, associando, ao mesmo tempo, lugares com alguns outros coletivos.

E assim vieram *tikmũ,ũn* de Porto Seguro. Eles vieram para cá, eles se chamam *mõm yãmxop* (coletivo-espinho). E tem aqueles que se chamam de *xoxkeken xop* (coletivo-pássaro-tuim), é um sangue de *mõmyãm* (espinho), pois eles fazem a casa bem perto um do outro. Tem os *keyxop* (coletivo-mudo) e os *kõmãyõnxop* (coletivo-pernilongo). São as pessoas que estão aqui, como o meu cunhado que mora em outro lugar. Eles estão aqui. E tem o pessoal de Araúaí que veio pra cá também. Tem o pessoal de Almenara que vieram também, antigamente lá era conhecida como bidique. Eles vieram pra cá e encontraram os outros. De Almenara diz que vieram os *kukmaxxop* (coletivo-tartaruga), pedaço de nosso grupo é outro *tikmũ,ũn* do passado, e se chama *ãpihxop* (coletivo-ãnhuma). (CAMPELO, 2018, p. 295)

Quando traduzi a narrativa de Badé, alguns jovens intelectuais com quem conversei ficaram intrigados com a reflexão e afirmaram que aquele sábio *tikmũ,ũn* estava errado. No entanto, ao conversarem com seus parentes mais velhos, estes disseram que Badé estava certo. No passado existiam os povos presentes na sua narrativa. “Todos eram *tikmũ,ũn*”. Algumas observações do relatório de Nimuendajú parecem se articular com as observações de Badé. Segundo o etnólogo alemão, os conhecidos *Maxakali*

[...] designam com o nome de *Keyg-co bm* (de *kehéy* – sapucaia), a tribo vizinha dos *Patachô*, e os *Mono-xô*, *Capo-xô*, *Cumuna-xô*. Nimuendajú, comenta ainda que “O final em – co bm se encontra frequentemente em nomes de tribos desta família linguística. (NIMUENDAJÚ, 1958, p. 54)

Nessa passagem, os mesmos *Keyxop* mencionados por Badé aparecem aqui no relato de Nimuendajú como *Keyg-co bm*, mas depois ele opta por grafar os outros povos com o coletivizador *tchô*, ou simplesmente *xô*. Ao mesmo tempo, Nimuendajú afirma que seus interlocutores chamavam de *keyxop* os povos vizinhos: Pataxó, Monoxó, Capoxó e Cumanaxó. Vimos acima que Badé diz que da Bahia, possivelmente, vieram os *xoxkeken xop* (coletivo-pássaro-tuim), *mõmyãmxop* (espinho), *keyxop* (coletivo-mudo) e *kõmãyõnxop* (coletivo-pernilongo). É possível que esses *kõmãyõnxop* possam ser os *Cumanaxó*, citados por Nimuendajú. Ao mesmo tempo, o etnólogo alemão aglutina os Pataxó a essa classificação nativa, pois, como vimos acima, os pajés que vieram do Sul da Bahia trouxeram os cantos dos *Putuxop*, que possivelmente eram os Pataxó mencionados acima, visto que Paraíso também fazia essa associação em 1994.

Badé, em sua narrativa, continua a refletir sobre os deslocamentos de pessoas *tikmũ,ũn* oriundas de diferentes lugares no passado e pontua que

O dono do *Xunim* fazia festa até o amanhecer, o dono de *Mõgmõka* fazia festa até o amanhecer. O dono do *Putuxop* fazia festa até o amanhecer. Eles permaneceram juntos na cachoeira (*imok nãg* – local onde os grupos *tikmũ,ũn* se reuniram e que hoje está na área demarcada) durante um tempo até os *ãyuhuk* chegarem e esparramarem todos eles. (CAMPELO, 2018, p. 331)

Nesse momento da sua fala, percebemos uma relação de maestria que aponta para os deslocamentos no tempo e no espaço dos diversos coletivo-espírito. Há uma dimensão territorial, existencial e histórica nessa sua fala. Os coletivos-espírito são um adensamento histórico de caminhos e trilhas percorridos pelos antepassados *tikmū,ün*. Como nos lembra Ingold (2015, p. 248), cada nome é um “condensador de história”. E,

[...] prosseguindo ao longo de um caminho cada habitante deixa uma trilha. Onde habitantes se encontram, trilhas são entrelaçadas, conforme a vida de cada um vincula-se à de outro. Cada entrelaçamento é um nó e, quanto mais essas linhas vitais são entrelaçadas, maior é a densidade do nó. (INGOLD, 2015, p. 219)

A densidade dessas histórias perpassa o corpo daqueles que são donos desses coletivos-espírito; e ser dono implica uma relação de cuidado e de atenção às sequências de cantos que coloca pessoas *tikmū,ün* em relação com os *yāmīyxop*⁴.

Assim, refletindo sobre a hipótese de Paraíso (1994, p. 185) de que no contexto *tikmū,ün* “[...] uma pessoa possuía mais de uma identidade, podendo identificar-se como pertencente a um clã, e ao mesmo tempo, a um grupo étnico, ou uma nacionalidade a depender do grau e amplitude que atribua a sua classificação no momento que é inquirido”, procurei investigar as possíveis associações entre donos de cantos e os coletivos-espírito. Para a minha surpresa, ao indagar diversos dos pajés *tikmū,ün* sobre quais tipos de relação de maestria estabeleciam com os *yāmīyxop*, eles sempre me diziam: “sou dono de tudo”.

Novamente me coloquei a questão: “como assim?”. Mamei *Maxakali* me explicou que ele era dono de sequências de cantos que compõem a relação *tikmū,ün* com diferentes *yāmīyxop*. Mamei, sendo um pajé, não era dono de apenas uma sequência de cantos que o remetia a um único coletivo-espírito. Ele é dono de sequências de cantos presentes em todos os *yāmīyxop*. Ao mesmo tempo, Mamei me explica que sabe a sequência dos cantos de todos os outros(as) pajés e famílias, o que não quer dizer que ele seja dono dessas sequências. Assim, cada família possui, por meio da relação com pajés específicos, uma conexão espiritual com todos os *yāmīyxop*. Sob tal ângulo, do ponto de vista daquele pajé, não fazia sentido algum associá-lo a um *yāmīyxop* em específico, mas, sim, o que estava em jogo ali era uma relação atravessada por vários *yāmīyxop*. Através das sequências de cantos, Mamei *Maxakali* me explicou que era dono de uma parte de cantos do coletivo-espírito-do filamento não comestível da mandioca *kotkuphi* (*xetxox tup xop* sequência rato), de outra sequência dos *xunīmxop* (*mōyxop* – sequência de cantos-coruja – e *kukmaxxop* – sequência de cantos-tartaruga), de uma sequência do *yāmiy* (sequência de cantos-formiga – *munīhimxop*), do *Putuxop* (sequência de cantos-dos-papagaios pequenos – *putuxop nāg*), do *mōgmōka* – sequência de cantos *mōgmōka yākomak* (sem tradução no momento), do *āmaxux* (sequência de cantos-veado *mūmūyxop*).

Chamou-me a atenção que à medida que percebia pessoas *tikmū,ün* falarem das sequências de cantos, estas eram enumeradas por meio do coletivizador *xop*, o mesmo que Nimuendajú notou que seus interlocutores *tikmū,ün* utilizavam para falar dos

⁴ Não é a minha intenção aqui aprofundar na categoria de dono, que possui uma ampla discussão na etnologia das TBAS. Sobre isso, ver Costa (2007) e Fausto (2008). Guerreiro (2016) faz uma análise da relação entre toponímia, a categoria de dono (*otomo*), e a formação de coletivos na rede xinguana do ponto de vista Kalapalo. Na perspectiva *tikmū,ün*, a noção de dono foi analisada por Pires Rosse (2009) e Jamal e Tugny (2015).

coletivos vizinhos. Visto por essa perspectiva, os coletivizadores não deixam de produzir associações por meio dos cantos. Não foram poucas as vezes em que ouvi sequências de cantos serem enunciadas. Essas sequências de cantos são coletivizadas. Por exemplo, *ãyuhukxop* (sequência de cantos relacionados aos brancos), *mã,ãy xop* (sequências de cantos relacionadas aos jacarés), *Mũñyxop* (sequência de cantos relacionados aos veados), *yïyhok xop* (sequência de cantos associados a seres mudos), *ĩmoxa xop* (sequência de cantos relacionados aos zumbis, conhecidos como *ĩmoxa*).

Essas sequências de cantos formam coletivos de blocos de espíritos a serem tornados corpos e desdobrados no tempo, através da sua relação com pessoas *tikmũ,ũn*. Tais sequências remetem e produzem, ao mesmo tempo, a relação com grupos de parentes em específico. Esses grupos são donos dessas formas-sequência-canto e devem oferecer comida a esses espíritos-canto, os *yãmÿxop*. Portanto, o mesmo sufixo utilizado para designar povos, ou coletivos, é usado para falar de sequências de cantos na relação com os *yãmÿxop*, que, por sua vez, possuem relações intrínsecas com pessoas *tikmũ,ũn* específicas.

Esse ponto nos faz aproximar da discussão levantada por Menezes Bastos (2013) e Piedade (2004). As sequências de cantos não devem ser observadas em separado, pois elas fazem o tempo dos rituais se desdobrar. As variações cancionais produzem deslocamentos no tempo que passa por meio das mudanças do material temático musical. No contexto *tikmũ,ũn*, não é diferente (PIRES ROSSE, 2013; 2016). Ao mesmo tempo, as sequências de canções, ao serem constituídas nos corpos dos seus donos, a presença destes é de fundamental importância para a realização dos ritos que colocam em relação pessoas *tikmũ,ũn* e os *yãmÿxop*. Ademais, as sequências de cantos são formas de acionar relações de parentesco e constituição dos coletivos *tikmũ,ũn*, a partir da sua relação com povos outros, os próprios *yãmÿxop* (RIBEIRO, 2008, p. 34 - 35). Assim, a sequência musical, ou os repertórios-aliança, nos dizeres de Jamal Júnior (2012, p. 45), faz a pessoa *tikmũ,ũn* estabelecer uma relação com os *yãmÿxop* e, ao mesmo tempo, em que se torna *tikmũ,ũn*, se torna outro.

5 Sacrifício e Multiplicidade Intensiva

Creio que aqui nos aproximamos da forma *tikmũ,ũn* de conceber o corpo e como ele se relaciona a esses coletivo-espírito. A noção de pessoa *tikmũ,ũn* é uma concepção que incide de forma bastante forte sobre o corpo. Trata-se de uma forma conceitual de pessoa, que se aproxima de uma perspectiva que dá contornos a uma multiplicidade intensiva do corpo. Assim, ao indagar pessoas *tikmũ,ũn* sobre uma suposta multiplicidade étnica ao qual seriam constituídos, recebi de Sueli Maxakali uma resposta que me deixou de certa forma atônito. Em poucas palavras, ela afirmou que, na realidade, *tikmũ,ũn* era *um* e não podia ser povos diferentes. Completando a sua afirmação, a intelectual *tikmũ,ũn* acrescentou: “somos um e vamos diferenciando”. A fala de Sueli me parece emblemática, pois parte de uma dimensão totalmente corporal. Segundo ela, um dos coletivos primordiais *tikmũ,ũn* surge da partilha do corpo de uma mulher de barro (*putõ,õy hex*) e da cópula de cada homem com partes específicas desse corpo. Sueli então me chama a atenção: “como podemos ser povos diferentes se todos surgiram da partilha da mulher de barro?”. “Se fôssemos povos diferentes”, acrescenta Sueli Maxakali,

[...] pegaríamos o pedaço de um corpo de um cachorro, outro pedaço de um peito de uma anta, um braço de um tucano, mas não foi assim. *Nós repartimos o corpo de uma mulher e quebramos ele todo. Nós dividimos apenas o corpo de uma mulher* [grifo meu]. Nós vamos produzindo parente e vai diferenciando, mas é tudo *tikmũ,ún* [...] Justino Maxakali, veio da Bahia [estado que faz divisa com Minas Gerais e a Terra Indígena Maxakali], assim como ele, outros povos distantes estavam escondidos na grande mata, existiam muitos. Mas eles todos eram *tikmũ,ún*. (CAMPELO, 2018, p. 335)

O deslocamento de pessoas *tikmũ,ún* por diferentes lugares pelos estados de Minas Gerais e Bahia aparece na sua fala ao nos explicar a questão da formação e diferenciação dos coletivos *tikmũ,ún*. É interessante mencionar, que a fala de Sueli me parece enfatizar menos uma explicação de tipo totêmica que uma outra com viés sacrificial. Sua fala parece se aproximar muito do que procurei chamar em um outro artigo das imagens do esquartejamento e partilha do corpo e da palavra (CAMPELO, 2020). “Nós repartimos e quebramos ele todo” – pontua Sueli acima. Mas o que gostaria de chamar atenção é que antes de acionar um anti-operador totêmico [...] (LANNA; COSTA; SOUZA, 2015, p. 324). A fala de Sueli parece nos colocar diante de uma perspectiva próxima ao que Viveiros de Castro chamou de um operador antitotêmico (VIVEIROS DE CASTRO, 2002c, p. 466). Ou seja, não quero dizer com isso que a perspectiva *tikmũ,ún* não operacionaliza dimensões totêmicas e míticas ligadas à forma, ao mito e à língua (VIVEIROS DE CASTRO, 2002c, p. 464). Os cantos no contexto ritual, são micropartículas de longas narrativas míticas, ou de pequenas narrativas. Mas aqui, trata-se de uma questão de ênfase. Sob tal ângulo, me parece que a perspectiva *tikmũ,ún* se aproxima de um modo de existência que parece ser constituída de uma dimensão sacrificial proeminente mais ligada à força que a forma. Isso não quer dizer que uma dimensão totêmica não esteja interpenetrada em uma dimensão sacrificial e vice-versa na socialidade *tikmũ,ún*.

Uma outra narrativa mítica parece elucidativa a esse respeito. No mito de surgimento do coletivo-espírito-gavião (*mõgmõkaxop*), uma pessoa *tikmũ,ún* ingere uma carne apodrecida e começa a entrar em um estado de embriaguez e a cantar ininterruptamente. Do seu corpo, à medida que começa a emanar cantos, saem penas que o faz possuir a forma de um gavião. Os cantos anunciam uma perspectiva. Ao perceberem isso, pessoas *tikmũ,ún* tentam restaurar seu corpo humano arrancando-lhes as penas, o que é algo irreversível. O personagem morre e do seu corpo começam a proliferar inúmeras espécies de gaviões, que darão forma ao coletivo-espírito-gavião (MAXAKALI; TUGNY, 2009).

Observando as duas narrativas acima, o corpo apresenta-se a partir da sua quebra e da dissolução da possibilidade de conter em si uma multiplicação de diferença intensiva que resvala em diversos outros aspectos da socialidade *tikmũ,ún*. Em Campelo (2018, p. 198 -226), argumentei que a acumulação no corpo de sequências de canções ao longo da vida é uma delas. Essas sequências de canções devem ser partilhadas por diferentes pessoas no instante próximo à morte para serem transacionadas como partes dos corpos das pessoas *tikmũ,ún*. Ao mesmo tempo, são essas sequências de cantos de que pessoas *tikmũ,ún* são donas que vão compondo as sequências a se desdobram e dar forma e estética à relação de pessoas *tikmũ,ún* com os diferentes *yãmãyxop*. Além dos cantos que saem dos corpos das pessoas no período que antecede à morte, de maneira análoga, o processo de cura das doenças aponta para uma perspectiva que resvala na quebra e na

partilha da doença no corpo dos pajés. Ou seja, da mesma forma que partes sequenciais de cantos devem circular entre as pessoas, a cura das doenças passa por essa quebra e partilha. A circulação da inteireza da doença passa pela presença de inúmeros pajés, que conduzem, por meio de cantos, a doença do corpo do doente para os seus corpos. Ademais, tal perspectiva de cura culmina com a execução de uma grande festa em conjunto com os *yāmīyxop*. Nesse momento, serão sacrificados animais em praça pública, dentro da casa dos espíritos ou em locais afastados. As partes desses animais circulam nos corpos das pessoas *tikmū,ūn* ao mesmo tempo em que são afetados pelas sequências de cantos que compõem a relação com os *yāmīyxop*. Comer dessa carne “*yāmīya*” espiritiza os corpos *tikmū,ūn*, gerando no corpo da pessoa *tikmū,ūn* uma potência multiplicadora e intensiva. Tal perspectiva é operacionalizada por uma dimensão sacrificial de quebra e circulação de partes de pessoas, como procurei argumentar de maneira mais detalhada (CAMPELO, 2020).

Se do corpo de um antepassado *tikmū,ūn* emanou inúmeras espécies de gaviões, não é de se estranhar que haja inúmeras qualidades de pessoas *tikmū,ūn*. Diante das minhas insuportáveis questões a respeito de uma possível pluralidade étnica *tikmū,ūn*, Joviel Maxakali resolveu escrever em uma folha de papel os diversos coletivos que atravessam o conceito de pessoa *tikmū,ūn*.

Quadro 2 – Transcrição e tradução dos escritos de Joviel Maxakali em meu caderno de campo.

Tem <i>tikmū,ūn</i> do coletivo espinho	<i>Tikmū,ūn ūpip mīmyāmxop</i>
Tem <i>tikmū,ūn</i> do coletivo-pássaro-tuim	<i>Tikmū,ūn ūpip xoxkekēn xop</i>
Tem <i>tikmū,ūn</i> do coletivo keyxop	<i>Tikmū,ūn ūpip kex xop</i>
Tem <i>tikmū,ūn</i> do coletivo pernilongo	<i>Tikmū,ūn ūpip kūmāyōn xop</i>
Tem <i>tikmū,ūn</i> do coletivo vaga-lume	<i>Tikmū,ūn ūpip kuttōmāxōy xop</i>
Tem <i>tikmū,ūn</i> do coletivo mutuca	<i>Tikmū,ūn ūpip putatapnāg xop</i>
Tem <i>tikmū,ūn</i> do coletivo tartaruga	<i>Tikmū,ūn ūpip kukmax xop</i>
Tem <i>tikmū,ūn</i> do coletivo espírito	<i>Tikmū,ūn ūpip yāmyīyxop</i>
Tem <i>tikmū,ūn</i> do coletivo veado	<i>Tikmū,ūn ūpip mūnūy xop</i>
Tem <i>tikmū,ūn</i> do coletivo barro	<i>Tikmū,ūn ūpip putō,ōy xop</i>
Tem <i>tikmū,ūn</i> do coletivo papagaio	<i>Tikmū,ūn ūpip Putuxop</i>
Tem <i>tikmū,ūn</i> do coletivo água	<i>Tikmū,ūn ūpip konāg xop</i>
Tem <i>tikmū,ūn</i> do coletivo capivara	<i>Tikmū,ūn ūpip kuxakuk xop</i>
Tem <i>tikmū,ūn</i> do coletivo lobo guará	<i>Tikmū,ūn ūpip kokex kata</i>
Tem <i>tikmū,ūn</i> do coletivo morcego	<i>Tikmū,ūn ūpip xunim xop</i>
Tem <i>tikmū,ūn</i> do coletivo martim-pescador	<i>Tikmū,ūn ūpip māmxexex xop</i>
Tem <i>tikmū,ūn</i> do coletivo urubu	<i>Tikmū,ūn ūpip kuptap xop</i>
Tem <i>tikmū,ūn</i> do coletivo macaco	<i>Tikmū,ūn ūpip koktix xop</i>
Tem <i>tikmū,ūn</i> do coletivo sapo cururu	<i>Tikmū,ūn ūpip kotnokaxax xop</i>
Tem <i>tikmū,ūn</i> do coletivo coelho	<i>Tikmū,ūn ūpip kūniōg xop</i>
Tem <i>tikmū,ūn</i> do coletivo cuíca	<i>Tikmū,ūn ūpip xaho xop</i>
Tem <i>tikmū,ūn</i> do coletivo girino	<i>Tikmū,ūn ūpip taktap xop</i>
Tem <i>tikmū,ūn</i> do coletivo pica-pau	<i>Tikmū,ūn ūpip mānmān xop</i>
Tem <i>tikmū,ūn</i> do coketivo arara	<i>Tikmū,ūn ūpip āmkax</i>
Tem <i>tikmū,ūn</i> do coletivo tamanduá	<i>Tikmū,ūn ūpip xokixxekaxop</i>

Tem <i>tikmū,ún</i> do coletivo sol	<i>Tikmū,ún ūpip māyōn xop</i>
Tem <i>tikmū,ún</i> do coletivo lua	<i>Tikmū,ún ūpip māyōn hex xop</i>
Tem <i>tikmū,ún</i> do coletivo estrelinhas	<i>Tikmū,ún ūpip māyōn nāg xop</i>
Tem <i>tikmū,ún</i> do coletivo queixada	<i>Tikmū,ún ūpip xapup xe,e xop</i>
Tem <i>tikmū,ún</i> do coletivo sucuri	<i>Tikmū,ún ūpip kāyā tut</i>
Tem <i>tikmū,ún</i> do coletivo anta	<i>Tikmū,ún ūpip āmāxux</i>
Tem <i>tikmū,ún</i> do coletivo caboclo-d'água	<i>Tikmū,ún ūpip kotxekanix</i>
Tem <i>tikmū,ún</i> do coletivo ãnhuma	<i>Tikmū,ún ūpip ăpihi xop</i>

Fonte: Campelo (2018, p. 341-342)

5.1 Do Corpo Feito de Muitos

Esse ponto nos aproxima da junção entre a cobra canoa e as serpentes *Wauja* mencionadas no início deste texto, corpos repletos de cantos e, ao mesmo tempo, de povos. Aqui, encontramos a reflexão de Tugny, a partir da ideia da psicanalista francesa Françoise Davoine, da constituição de um “corpo feito por muitos”. Davoine fala de crianças recebidas em uma clínica na Inglaterra que sobreviveram a um campo de concentração. Entre si, essas crianças estabeleciam um modo de afetividade que não era coextensivo a outros. Os corpos de pessoas *tikmū,ún* e a sua reverberação com os corpos dos *yāmīyxop* falam de inúmeras memórias de deslocamento, de partilhas, de vinganças, de dores intensivas, de saudades. Os cantos *tikmū,ún* são, para Tugny, instâncias de Guerra. Citando Davoine, Tugny traz uma passagem que, embora remonte ao contexto da Segunda Guerra Mundial, algo bastante diferente do contexto da guerra ameríndia, fala desse corpo múltiplo. O corpo feito por muitos “[...] não é constituído de uma totalidade intangível, uma vez que ele pode a qualquer momento ser amputado de um de seus membros” (DAVOINE *apud* TUGNY, 2014, p. 174).

Nesse sentido, se a pessoa-pajé *tikmū,ún* carrega no seu corpo a lembrança das sequências musicais, ela é capaz de carregar toda uma variada multidão de outros. O *socius tikmū,ún* está em seu corpo sendo capaz de proliferar o mundo de multiplicidade intensiva. O corpo de uma pessoa *tikmū,ún* pode ser quebrado e começar a fazer circular as sequências de cantos por aquelas pessoas com quem elas começaram a estabelecer algum tipo de troca. Possivelmente, foi isso o que ocorreu nesses deslocamentos de pequenos bandos oriundos da Bahia e de outras regiões de Minas Gerais. Essas pessoas carregavam em seus corpos os cantos e os fizeram circular entre outras pessoas, assim que estabeleceram relações. Não é incomum ouvir esses nomes de pajés do passado circularem no espaço da *kuxex* (casa dos *yāmīyxop*), enquanto os pajés procuram rememorar sequências de cantos e, assim, fazerem a máquina do parentesco começar a agir nos corpos de pessoas *tikmū,ún*.

Essa forma de produzir socialidade por meio da circulação dos cantos remete àquela reflexão de Sueli Maxakali, quando ela nos diz que o corpo da mulher se dividiu em partes que foram diferenciadas ao longo do tempo. Dos corpos desses pajés circularam cantos que foram partidos entre os vivos, produzindo agenciamentos e devir em coletivos e pessoas. Todos esses aspectos remetem à ideia segundo a qual os cantos são agenciadores que

produzem afetos nos corpos das pessoas. Um pajé, ao carregar no seu corpo cantos, é capaz de fazer atualizar a relação com inúmeros coletivos e circular nas pessoas os cantos dos *yãmŷxop*. Nesse sentido, tudo me parece indicar que basta uma pessoa *tikmû,ûn* se aliar a outra para que a socialidade *tikmû,ûn* comece a criar uma forma e estética específicas com os lugares, por meio dos cantos que estão em seus corpos.

Sob tal perspectiva, me parece que estamos diante de um problema que possui uma outra natureza em comparação àquela apresentada por Paraíso de uma identidade a clãs específicos. Aqui nos aproximamos da intrigante afirmação, que ouvi reiteradas vezes: “somos um”. A meu ver, essa afirmação parece contundente, pois nos coloca diante de uma questão profundamente perspectivista. Creio que quando diziam que “aqui não tem povos” queriam dizer que aqui tem um corpo. Um corpo possui “tudo”, como me disseram os pajés quando lhes perguntava de quais *yãmŷxop* eles eram donos. Podemos ver, portanto, seguindo as linhas do que foi exposto, que a criação de coletivos se multiplicam de maneira intensiva no tempo, no espaço e nos corpos. Essa me parece ser uma qualidade da pessoa *tikmû,ûn* de produzir deslocamento, de atravessar perspectivas, mas de acumular no seu corpo deslocamentos de perspectiva na sua relação com os *yãmŷxop*.

5.2 O Esquartejamento da Palavra e dos Cantos: circulação e variação

Mas se esses nomes que, de alguma forma, fizeram parte do escopo das relações *tikmû,ûn* no passado não possuem o mesmo impacto no presente, por outro lado, a proliferação de nomes a partir de tal perspectiva não deixa de ser atualizada. Apesar de confinados em uma área de 6.000 hectares, a proliferação de nomes não deixa de ser efetuada a partir dos processos de ruptura das aldeias *tikmû,ûn*. Nos dizeres de Guerreiro (2016, p. 29): esse caráter efêmero dos nomes “[...] não descreve [...] (um estado), mas indicam pontos de parada, congelamentos passageiros, dos movimentos pelos quais, formas sociais são geradas [...]”.

Não é de se admirar que na Terra Indígena *Maxakali*, na localidade do Pradinho, encontramos variações de nomes de uma maneira bastante peculiar em diálogo com a língua portuguesa. As aldeias no Pradinho passaram recentemente por um processo intenso de rupturas. Se num período anterior havia uma grande concentração de pessoas na grande aldeia conhecida como Vila Nova. Atualmente, devido aos conflitos internos, formam-se novos pequenos aldeamentos. Vila Nova multiplicou-se em novas aldeias e mesmo o seu nome começou a ser dividido por meio de variações cromáticas. Assim, surgem novas sequências de nomes, que remetem àquela que foi uma grande aldeia no passado. Com as rupturas, um sequenciamento cromático em formas paralelísticas do nome Vila Nova foi desmembrado em Nova Vila, Vila Vila, Amor à Vida, Maravilha, Novila, Bela Vista, Nova Vida. Nas relações interaldeias esses nomes são coletivizados. Ao Maxakalizar o português, pessoas *tikmû,ûn* de Maravilha passam a ser chamadas de Madabiatchup (*manamitxop*). Pessoas de Nova Vila passam a ser chamadas de Nobabiatchup (*nomamiaxop*), e assim por diante.

Essa sociabilidade produz e multiplica diferenciações internas. Ao mesmo tempo, Pires Rosse notou em sua tese que essas formas de paralelismo onomástico não deixam de ter seus efeitos nas nomeações de pessoas em determinados grupos, produzindo sequências quase cromáticas de nomes, que partem de um radical primordial. O nome Zé Nogueira, por exemplo, pode ser estilhaçado, variado e nomear diversas pessoas, tais como: Zé Nogueira, Zé Noseira, Zé Nogueia e Zé Nogueiro; ou como a circulação genealógica de um nome como Capitão Antônio, que passou para seu filho o nome Antonin, que, por sua vez, passou ao seu filho o nome José Antônio, que, por sua vez, passou o nome Antonim, que, por sua vez, passou para o seu filho Toninho, que, por sua vez, passou ao seu filho o nome José Antoninho (PIRES ROSSE, 2013, p. 46). Apesar dessa perspectiva sistemática e paralelística de nomeação, Pires Rosse (2013, p. 46) comenta “[...] Quoique je n’ai encore entendu aucune prescription formelle ou discours analitiques locaux conséquents à ce propos, on apperçoit chez les *tikmū,ñ* un système onomastique fortement operationel”.

Esse lugar belamente observado por Pires Rosse parece nos aproximar daquela perspectiva salientada por Calavia Sáez, em que é bom lembrar, “[...] seguindo a análise de Wagner, de que estamos diante de um conjunto de ‘nomes, apenas nomes’ (CALAVIA SÁEZ, 2016, p. 171). Da perspectiva *Kalapalo*,

[...] os etnônimos objetivam processos de diferenciação e identificação pelos quais os coletivos vieram a existir. Por isso eles podem desaparecer, entrar em estado de latência, ou se consolidar. Sem estarem atrelados a unidades de extensão definida, podem ser sempre contraídos ou ampliados, para serem aplicados desde a escalada pessoa até um conglomerado de longa duração. (GUERREIRO, 2016, p. 51)

Assim, o coletivizador xop está sempre a produzir todo tipo de associações. O grupo de primos de Abil, uma criança com quem pude conviver, por exemplo, pode ser chamado pelo pai de Abil como um coletivo Abil (Amitxop). Um grupo de produtores de filmes vindo de São Paulo pode ser referido pelo nome do videoartista Rôney, transformando-se em um *Hōnēyxop*.

6 Conclusões e Considerações Finais

Os etnônimos são palavras que circulam pelos ouvidos de seres em relação. Aqui, como sabemos há um bom tempo, a partir do perspectivismo ameríndio proposto por Viveiros de Castro (1996) e Tânia Stolze Lima (1996), a humanidade atravessa, corta os corpos dos não humanos, o que faz proliferar coletividades e modos específicos de agenciar lugares, variando a natureza. Os etnônimos circulam por múltiplos ouvidos, criando transformações de palavras, perspectivas, sonoridades e paralelismos. Se a quebra do corpo de um antepassado impulsiona uma multiplicação intensiva de diversas qualidades e formas de corpos-gaviões, a proliferação de nomes ecoa aquele aspecto da socialidade das pessoas *tikmū,ñ* de multiplicarem coletivos. O sufixo coletivizador parece não parar de cessar e de produzir coletividades nos dias atuais. Durante meu trabalho de campo, ouvi infinitas vezes a utilização desse coletivizador para designar pessoas oriundas de

lugares específicos. Embora não encontremos referências genealógicas aos nomes e aos povos do passado associados a grupos de parentela em específico, isso não quer dizer que os processos de diferenciação e de proliferação de nomes não estejam a operar na socialidade *tikmū,ún*. Diante disso, não me parece impossível lançar a hipótese de que possivelmente o sufixo xó, presente nos vários etnônimos circulados nos escritos dos viajantes, missionários e oficiais do governo no passado, seja o mesmo *xop* utilizado por pessoas *tikmū,ún* no presente. Coletivizador utilizado tanto para se referir aos coletivos espíritos *yāmīyxop*, coletivos de pessoas dos mais diversos, quanto para as sequências de cantos.

Em resumo, vimos que de um corpo de uma mulher de barro surgiram pessoas *tikmū,ún* das suas partes e que a partir daí diferenciações vão surgindo. O que relatamos sobre a proliferação de nomes nos parece uma transformação estrutural e histórica dessa ideologia relacional *tikmū,ún* de fazer circular partes de corpos em outros. De certa forma, se podemos falar em uma dimensão do esquartejamento e partilha do corpo, há uma relação intrínseca com o que se faz com a palavra. De modo sacrificial, é possível compreender que há, de maneira intensiva, um verdadeiro esquartejamento e partilha da palavra, desde as sequências de cantos que circulam nos corpos *tikmū,ún*, passando pelas formas paralelísticas de nomear povos e pessoas.

Dante da proliferação de diversos etnônimos encontrados em registros históricos, Paraíso se pergunta se esses tantos etnônimos não seriam subgrupos de uma mesma nação? Pergunta absolutamente pertinente que atinge um ponto central da questão. No entanto, retomando Deleuze e Guatari (1997 [1980], p. 21), percebemos que

Os bandos são grupos do tipo rizoma, por oposição ao tipo arborescente que se concentra em órgãos de poder. É por isso que os bandos em geral, mesmo de bandidagem, ou de mundanidade, são metamorfoses de uma máquina de guerra [e] implicam uma forma irredutível ao Estado.

Partindo dessa percepção, quando seguimos os deslocamentos históricos e geográficos dos povos nos Sertões do Leste, fico a me indagar se não seriam formas de manifestação disso que estou a chamar de multiplicidade intensiva da pessoa e do corpo *tikmū,ún*. Será que necessitamos da imagem Estado-Nação para olharmos para pessoas que, de diversas maneiras, se articularam – e continuam a se articular – por linhas de fuga na recusa de um *modus operandi* do Estado e, consequentemente, às suas formas de nominar? Creio que essa não é uma questão menor. Dizer que os nomes são nomes nada menos do que nomes é uma tentativa de olhar para uma outra natureza desses nomes e etnônimos. No contexto *tikmū,ún*, os nomes se apresentam como formas adensadas que abrem para partículas significativas da história dos Sertões do Leste. Entrar no trabalho de campo tendo essa perspectiva em mente fez eu me aproximar de uma série de questões que não estavam previstas de antemão, como: a territorialidade *tikmū,ún* por meio do sequenciamento de canções; as formas *tikmū,ún* de atualizar sua máquina sacrificial atravessando-a em meio à propriedade privada e à mercadoria; a sobreposição ontológica da terra dos *yāmīyxop* a uma terra desertificada; a militarização das suas terras; a cachaça; e, assim, *ad infinitum*.

Referências

- ÁLVARES, Myriam Martins. *Yāmiy, os espíritos do canto*: a construção da pessoa na sociedade *Maxakali*. 1992. 226 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Campinas, Campinas, 1992.
- ANDRELLO, Geraldo. Nomes, posições e (contra) hierarquia: coletivos em transformação no Alto rio Negro. **Ilha – Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 18, n. 2, p. 57-98, 2016.
- BARCELOS NETO, Aristóteles. A serpente do corpo repleto de canções: um tema amazônico sobre a arte do trançado. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 54, n. 2, p. 981-1.012, 2011.
- CALAVIA SÁEZ, Óscar. **O nome e o tempo dos Yaminawa**: Etnologia e história dos Yaminawa do Alto Acre. 1. ed. São Paulo: Editora da Universidade do Estado de São Paulo, 2006. 478p.
- CALAVIA SÁEZ, Óscar. Teorías, Actores y Redes de la Ayahuasca. **Ilha – Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 16, p. 7-40, 2014.
- CALAVIA SÁEZ, Óscar. Nada menos que apenas nomes: os etnônimos seriais no sudoeste amazônico. **Ilha – Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 18, n. 2, p. 12-24, 2016.
- CAMPELO, Douglas Ferreira Gadelha; CALAVIA SÁEZ, Óscar. Apresentação do Dossiê: A serpente do corpo cheio de nomes. **Ilha – Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 18, n. 2, p. 9-21, 2016.
- CAMPELO, Douglas Ferreira Gadelha. **Das partes da mulher de barro**: a circulação de povos, cantos e lugares na pessoa *tikmū,ún*. 2018. 457f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) –Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC, 2018.
- CAMPELO, Douglas Ferreira Gadelha. Sobre o esquartejamento dos corpos e dos cantos: notas a respeito da máquina sacrificial *tikmū,ún*. **Revista R@u**, São Carlos, p. 1-19, 2021. (No prelo).
- COSTA, Luis **As faces do Jaguar**: parentesco, história e mitologia entre os Kanamari da Amazônia Ocidental. 2007. 439f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, 2007.
- DAVOINE, Françoise; GAUDILLIERE, Jean-Marc. **Histoire et trauma. La folie des guerres**. Paris: Éditions Stock, 2006.
- DELEUZE, Gilles; GUATARI, Félix. **Mil Platôs**: capitalismo e esquizofrenia. São Paulo: Editora 34, 1997 [1980]. v. 5. 240p.
- DETURCHE, Jéremy; HOFFMAN, Kaio Domingues. Nomes, subgrupos e qualidades totêmicas – nas águas de uma sociologia katukina (rio Biá, sudoeste amazônico). **Ilha – Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 18, n. 2, p. 122-148, 2016.
- ÉRIKSON, P. Une Nébuleuse compact: le macro-ensemble pano. **L'Homme**, [s.l.], v. 33, n. 126, p. 45-58, 1993.
- FAUSTO, Carlos. Donos demais: Maestria e Domínio na Amazônia. **Maná**, Rio de Janeiro, v. 14, n. 2, p. 329-366. out. 2008,
- GUERREIRO, Antônio. Do que é feita uma sociedade regional? Lugares, donos e nomes no Alto xingu. **Ilha – Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 18, n. 2, p. 23-56, 2016.
- INGOLD, Tim. **Estar vivo**: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição. Petrópolis: Vozes, 2015. 392 p.
- JAMAL, Ricardo Júnior. **Sensibilidade e agência**: reverberações entre corpos sonoros no mundo Tikm'n-Maxakali. 2012. 141p. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2012.

- JAMAL, Ricardo Júnior; TUGNY, Rosângela Pereira de. Guerra, Predação e alianças no sistema acústico *Tikmū,ũn*. **Revista Vórtex**, Curitiba. V. 3 p. 159-177, 2015.
- LANNA, Marcos; COSTA, Carlos Eduardo; SOUZA, Alexandre Coli. Sacrifício, tempo, antropologia: três exercícios em torno de O pensamento Selvagem. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 58, n. 1, p. 321-361, 2015.
- LÉVI-STRAUSS, Claude Le serpent aux corps rempli des poissons, **Actes du XXVII Congrès des Americanistes**. Paris: Société des Américanistes, 1948. p. 633-636.
- LOLLI, Pedro. A plasticidade Maku. **Ilha – Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 18, n. 2, p. 23-56, 2016.
- MATTOS, Isabel Missagia de. **Civilização e revolta**: povos botocudo e indigenismo missionário na Província de Minas. 2002. 604f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2002.
- MAXAKALI, Totó; TUGNY, Rosângela. **Mōgmōka yōg kutex xi āgtux** (Cantos e histórias do gavião espírito). Estudo, organização e versão final de Rosângela Pereira de Tugny. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2009. 512p: Il. Inclui Bibliografia e índice.
- MENEZES BASTOS, Rafael. Música nas Terras Baixas da América do Sul: Estado da Arte (Primeira Parte). **Antropologia em Primeira Mão**, Florianópolis, v. 86, p. 4-20, 2006.
- MENEZES BASTOS, Rafael. **A Festa da Jaguatirica**: uma partitura crítico-interpretativa. 1. ed. Florianópolis: EdUFSC, 2013.
- MENEZES BASTOS, Rafael. Tradução intersemiótica, Sequencialidade e Variação nos Rituais Musicais das Terras Baixas da América do Sul. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 60, p. 342-355, 2017.
- MORI, Bernd Brabec (Ed.). The human and non human in Lowland South American Indigenous Music. **Ethnomusicology Forum**. Routhledge: Taylor and Francis Group, 2013. v. 22, n. 3.
- NAVEIRA, Miguel Carid. **Yama yama**: os sons da memória. Afetos e parentesco entre os Yaminawa. 2007. 381 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federa de Santa Catarina, 2007.
- NAVEIRA, Miguel Carid. Pessoas e grupos: alguns aspectos dos nomes dos Yaminahua (Pano/Peru). **Ilha – Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 18, n. 2, p. 121-148, 2016.
- NIMUENDAJU, Curt. **Mapa etno-histórico do Brasil e regiões adjacentes**. [S.l.: s.n.], 1944. Disponível em: http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Animuendaju-1981-mapa/nimuendaju_1981_mapa.jpg. Acesso em: 7 maio 2021.
- NIMUENDAJÚ, Curt. Índios Machacari. Relatório. **Revista de Antropologia**, São Paulo: v. 6, n. 1, p. 53-61, jun. 1958.
- PARAÍSO, Maria Hilda. Amixokori, Pataxo, Monoxo, Kumanoxo, Kutaxo, Kutatoi, *Maxakali*, Malali e Makoni: povos indígenas diferenciados ou subgrupos de uma mesma nação? uma proposta de reflexão. **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia**, São Paulo, n. 4, p. 173-87, 1994.
- PARAÍSO, Maria Hilda. **Verbete Maxakali**. Site do Instituto Socioambiental. 1999. Sem paginação. Disponível em: https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Maxakali#Nota_sobre_as_fontes. Acesso em: 28 maio de 2021.
- PARAÍSO, Maria Hilda. **O tempo da dor e do trabalho**: a conquista dos territórios indígenas nos sertões do Leste. Salvador: EDUFBA, 2014. 757p.
- PERRONE-MOISÉS, Beatriz; SZTUTMAN, Renato. Notícias de uma certa confederação Tamoio. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 16, p. 401-43, 2010.

- PIEDADE, Acácio Tadeu Camargo. **O canto do Kawoká**: musica, cosmologia e filosofia entre os Wauja do Alto Xingú. 2004. 254 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, 2004.
- PIRES ROSSE, Eduardo. **A explosão de Xunim**. 2007. Dissertação (Mestrado em Etnomusicologia) – Universidade PARIS 8, Vincennes-Saint-Denis, 2007.
- PIRES ROSSE, Eduardo. Festa com os espíritos. **Música e Cultura**, [s.l.], v. 4, p. 1, 2009.
- PIRES ROSSE, Eduardo. **Kômãyxp**: étude d'une fête en Amazonie (Mashakali/ *Tikmũ'ün*, MG – Brésil). 2013. Tese (Doutorado em Antropologia) – Université de Paris-Ouest, Nanterre, 2013.
- PIRES ROSSE, Eduardo. Dinamismo de objetos musicais ameríndios: notas a partir de cantos *yāmīy* entre os *Maxakali* (*tikmũ'ün*). **Revista Per Musi**, Belo Horizonte, v. 32, p. 53-96, 2015.
- PIRES ROSSE, Eduardo. Processos de microvariação nas estéticas ameríndias. **PROA: Revista de Antropologia e Arte**, Campinas, v. 6, p. 104-120, 2016.
- RIBEIRO, Rodrigo Barbosa. **Guerra e Paz entre os Maxakali**: devir histórico e violência como substrato da pertença. 2008. 200p. Tese (Doutorado em Ciências Sociais – Antropologia) – Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2008.
- ROMERO, Roberto. **A Errática tikmũ'ün_maxakali**: imagens da Guerra contra o Estado. 2015. 124f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.
- SÁEZ, Oscar Calavia; CAMPELO, Douglas Ferreira Gadelha. Dossiê: A serpente do corpo cheio de nomes. **Ilha – Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 18, n. 2, p. 9-200, 2016.
- SANTOS, Péricles Ribeiro dos. **Pioneiros de Águas Formosas**: relato histórico do desbravamento das selvas do Pampá. Belo Horizonte: Imprensa oficial, 1970. p. 447.
- SEEGER, Anthony; DA MATTIA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. **Boletim do Museu Nacional**, [s.l.], v. 32, p. 2-19, 1979.
- SEEGER, Anthony. Fazendo parte: sequências musicais e bons sentimentos. **Revista Anthropológicas**, Recife, ano 17, v. 24, n. 2, p. 7-42, 2013.
- SEEGER, Anthony. **Por que cantam os kisadje**: uma antropologia musical de um povo amazônico. São Paulo: Cosac e Naify, 2015 [1987].
- STOLZE LIMA, Tâmia. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia Tupi. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 21-47, 1996.
- TUGNY, Rosângela Pereira de. Filhos-imagens: cinema e ritual entre os *tikmũ'ün*. **Revista Devires**, Belo Horizonte, v. 11, p. 154-179, 2014.
- TUGNY, Rosângela. **Escuta e poder na estética Tikmũ'ün**. Rio de Janeiro: Museu do Índio –Funai, 2011.
- TUGNY, Rosângela. Um fio para o ũnmõxa: em torno de uma estética *Maxakali*. In: FERREIRA, Pedro Peixoto; FREIRE, Emerson (org.). **Nada**. Lisboa: [s.n.], 2008. p. 52-72.
- VIEIRA, Marina Guimarães. Guerra ritual e parentesco entre os Maxakali: um esboço etnográfico. 2006. 227 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – PPGAS, UFRJ, MN, Rio de Janeiro, 2006.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Atualização e contra-efetuação do virtual: o processo do parentesco. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2002a. p. 401-456.

- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Filiação intensiva e aliança demoníaca. **Novos Estudos**, São Paulo, v. 77. p. 91-126, 2007.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O problema da afinidade na Amazônia. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2002b. p. 87-181.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os Pronomes Cosmológicos e O Perspectivismo Ameríndio. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 2, n.2, p. 115-144, 1996.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Xamanismo e sacrifício. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2002c. p. 457 - 472.
- WAGNER, Roy. Are There Social Groups in the New Guinea Highlands? In: LEAF, Murray J.; CAMPBELL, Bernard Grant (ed.). **Frontiers of Anthropology**: an introduction to anthropological thinking. Londres; Nova York: D. Van Nostrand Company, 1974. Cap. 4, p. 95-122.

Douglas Ferreira Gadelha Campelo

Bacharel em música pela UFMG e mestre em antropologia pela mesma instituição. Doutor em Antropologia Social pela UFSC em 2018, desde 2004 dedica-se a trabalhos de diferentes naturezas junto aos povos tikmũ,ún no Nordeste de Minas Gerais. Atualmente, está engajado em um projeto de pós-doutorado que foca em analisar a territorialidade tikmũ,ún por meio dos seus cantos.

Endereço profissional: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS), Centro de Filosofia e Ciências Humanas (CFH), Bloco E, 4º Andar, Universidade Federal de Santa Catarina, Campus Reitor João David Ferreira Lima, Caixa Postal 476, Trindade, Florianópolis, SC. CEP: 88040-900.

E-mail: dfgcampelo@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9836-7331>

Como referenciar este artigo:

CAMPELO, Douglas Ferreira Gadelha. Temporalidades Sacrificiais, Deslocamentos Históricos: algumas reflexões a respeito dos etnônimos nos Sertões do Leste. **Ilha – Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 23, n. 2, p. 47-72, maio, 2021.