

ZUMBIS E ESPÍRITOS NOS SERTÕES DO LESTE: AS TERRAS OUTRAS TIKMÛ, ÕN EM MEIO AO TERRITÓRIO DA AGROPECUÁRIA

Douglas Ferreira Gadelha Campelo

Instituto de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá - IDSM/OS MCTI

submissão: 29/06/2019 | aprovação: 03/08/2020

RESUMO

Ao longo do século XX, houve por parte das políticas indigenistas nas terras tikmũ,ũn um projeto explícito de morte, tanto da terra quanto dos corpos tikmũ,ũn. Tal dinâmica se inseriu por meio de um projeto de implementação da agropecuária extensiva na região, bem como por processos de assimilação promovidos tanto pelo Serviço de Proteção aos Índios quanto pela Funai. Esse processo de morte da terra tikmũ,ũn é encarado pelo pajé Tomé Maxakali como uma forma de fazer a terra tikmũ,ũn se parecer com as terras dos brancos, o que nos permite falar de um embranquecimento da terra tikmũ,ũn. Ou seja, existe aí um espaço para o Estado brasileiro imprimir seu direito de vida e morte sobre os corpos e as terras tikmũ,ũn, atualizando uma necropolítica voltada tanto ao território quanto à pessoa tikmũ,ũn. Argumento que, apesar do confinamento existencial incentivado pelas políticas indigenistas, pessoas tikmũ,ũn encontram formas de furar esse cerco por meio da relação com os mortos e os yãmĩxop – coletivo de espíritos. Percebe-se que, por intermédio dos mortos, é possível pensar em uma sobreposição entre uma territorialidade embranquecida e uma “terra outra” (hãm nōy), destino *post mortem* das pessoas, morada dos yãmĩxop. Ao longo do artigo, observo que a saudade dos mortos para com os vivos, e vice-versa, possibilita o movimento de uma “terra outra” nos corpos tikmũ,ũn, atualizando um devir yãmĩxop da terra. Essa terra é atualizada por meio das festas realizadas com os yãmĩxop nas aldeias tikmũ,ũn. Assim, temos, de um lado, a multiplicidade dos cantos que emanam dos corpos dos yãmĩxop e que dão a ver a possibilidade de existência de uma outra terra e, de outro, temos uma terra transformada em pasto, promovido pelos não indígenas. Com isso, o artigo demonstra existir uma cartografia cantada tikmũ,ũn, que memoria lugares onde os antepassados tikmũ,ũn viveram. Diante disso, procuro demonstrar os caminhos para uma outra política de vida e morte tikmũ,ũn, que difere muito da necropolítica estatal que se aproxima da figura de um zumbi canibal conhecido como ãmõxa. Encarado como uma das possibilidades de destino *post mortem* tikmũ,ũn, é de suas cinzas que surgiram os brancos, ãmõxa devora seus parentes consanguíneos sem qualquer tipo de diálogo e diplomacia.

Palavras-chave: necropolítica; terra indígena; morte; cantos; Tikmũ,ũn-Maxakali.

**ZOMBIES AND SPIRITS IN THE EASTERN
BACKLANDS: THE TIKMŨ,ŨN OTHER LANDS
AMIDST THE AGRIBUSINESS TERRITORY**

ABSTRACT

Throughout the 20th century there was an explicit death project by indigenist policies focused on both the Tikmũ,ũn land and bodies. Such dynamics are inserted through a project of implementation of extensive farming and ranching in the region, as well as assimilation processes promoted by both the Indian Protection Service and FUNAI throughout the 20th century. This death process of the Tikmũ,ũn land is seen by the shaman Tomé Maxakali as a way to make the Tikmũ,ũn

**ZOMBIS Y ESPÍRITOS EN EL INTERIOR DEL ESTE:
LAS TIERRAS OTRAS TIKMŨ,ŨN, EN MEDIO DEL
TERRITORIO DE LA AGROPECUARIA**

RESUMEN

A lo largo del siglo XX, las políticas indigenistas sobre las tierras tikmũ,ũn tuvieron un proyecto explícito de muerte tanto de la tierra como de los cuerpos tikmũ,ũn. Esa dinámica se efectiva por medio de un proyecto de implantación de la agropecuaria extensiva en la región y de procesos de asimilación promovidos tanto por el Servicio de Protección al Indio, como por la Funai [Fundación Nacional del Indio] a lo largo del siglo XX. El chamán Tomé Maxakali ve ese proceso de muerte de la tierra tikmũ,ũn

land resemble the land of whites, which allows us to consider a whitening process of the Tikmũ,ũn land. That is, there is room there for the Brazilian State to imprint its “rights about life and death” over the tikmũ,ũn bodies and lands, updating the necropolitics whose aim is both the tikmũ,ũn territory and individual. I argue that, despite the existential confinement encouraged by indigenist policies, the Tikmũ,ũn people find ways to break through this siege through the relationship with the dead and the *yãmĩxop* – the collective of spirits. One realizes that, through the dead, it is possible to think of an overlap between a whitened territoriality and an “other land” (*hãm nõy*), the *post mortem* destination of the people or the home of the *yãmĩxop*. Throughout the article, I point out that the longing of the dead for the living and vice versa enables the movement of an “other land” in the tikmũ,ũn bodies. This land is refreshed through the festivals held with the *yãmĩxop* in Tikmũ,ũn villages. We have, on the one hand, the multiplicity of chants that emanate from the bodies of the *yãmĩxop* and that show the possibility of the existence of another land, and, on the other hand, we have a land transformed into pasture promoted by non-indigenous people. Considering this, the article demonstrates that there is a Tikmũ,ũn sung cartography that reminds places where the Tikmũ,ũn ancestors lived. Therefore, I seek to demonstrate alternative ways of life and death for the tikmũ,ũn; ways that differs greatly from a necropolitical State, which is very similar to an image of a cannibal zombie known as *ĩnmõxa*. Considered as one of the possibilities of the tikmũ,ũn *post mortem* fate, it is from his ashes that the whites emerged. *Ĩnmõxa* devours his inbred relatives without any kind of dialogue and diplomacy.

Keywords: Necropolitics; indigenous land; death; songs; Tikmũ,ũn-Maxakali.

como una forma de hacer que la tierra tikmũ,ũn se parezca a la tierra de los blancos, lo que permite hablar del blanqueamiento de la tierra tikmũ,ũn. En otras palabras, hay espacio para que el Estado Brasileño imprima su derecho de vida y muerte sobre los cuerpos y las tierras tikmũ,ũn, actualizando una necropolítica centrada tanto en el territorio como en la persona tikmũ,ũn. Pese al confinamiento existencial incentivado por las políticas indigenistas, las personas tikmũ,ũn encuentran formas de romper esa red por medio de su relación con los muertos y los *yãmĩxop* – un colectivo de espíritus-. Se observa que por medio de los muertos, se puede pensar en una superposición entre una territorialidad blanqueada y una “tierra otra” (*hãm nõy*), el destino *post mortem* de las personas, el hogar de los *yãmĩxop*. A lo largo de este artículo, noto que la añoranza de los muertos hacia los vivos y viceversa posibilita el movimiento de una “tierra otra” en los cuerpos tikmũ,ũn. Esa tierra se actualiza por medio de las fiestas que se realizan con los *yãmĩxop* en las aldeas tikmũ,ũn. Así, por un lado, tenemos la multiplicidad de los cantos que emanan de los cuerpos de los *yãmĩxop* y que revelan la posibilidad de la existencia de otra tierra, y por otro lado, tenemos una tierra transformada en pasto, promovida por los pueblos no indígenas. Con ello, el artículo demuestra que hay una cartografía cantada tikmũ,ũn, que recuerda los lugares donde vivieron los antepasados tikmũ,ũn. Ante eso, procuro demostrar los caminos hacia otra política de vida y muerte tikmũ,ũn, que se distingue mucho de la necropolítica del Estado, muy cercana a la figura de un zombi caníbal, conocido como *ĩnmõxa*. Entendido como una de las posibilidades de destino *post mortem* tikmũ,ũn, de sus cenizas surgieron los blancos, *Ĩnmõxa* devora a sus parientes consanguíneos sin cualquier tipo de diálogo y diplomacia.

Palavras chave: Necropolítica; terra indígena; morte; cantos; Tikmũ,ũn-Maxakali.

1 INTRODUÇÃO¹

Em janeiro de 2015, Daldina Maxakali, uma importante pajé tikmũ,ũn, foi atropelada na entrada do município de Ladainha, vindo a falecer algumas horas depois em um hospital de Teófilo Otoni. Noêmia Maxakali, em uma manifestação realizada por sua aldeia em protesto pelo atropelamento, pede para o prefeito de Ladainha demarcar o lugar onde ela foi morta como área tikmũ,ũn, e comenta: “É para Daldina andar aqui e cantar. Meu filho passou aqui de noite e ouviu os seus cantos. [...] É ritual que ela está fazendo”. Partindo desse desejo tikmũ,ũn de demarcar o local onde Daldina Maxakali foi atropelada, procuro neste artigo olhar para as formas tikmũ,ũn de estabelecer relação com a terra através dos mortos e para as respostas tikmũ,ũn em relação às políticas de morte de suas terras promovidas pelas forças coloniais². Tento demonstrar, ao longo do artigo, que, a despeito das políticas de morte da terra e dos corpos tikmũ,ũn promovidas pelos brancos, os mortos dos antepassados tikmũ,ũn se recusam a se esquecer de seus parentes. Esse não esquecimento mobiliza a possibilidade nos vivos de viver uma terra outra (hãm nōy), por meio

da relação que estabelecem com os yãmĩxop – que poderíamos traduzir como coletivo-espírito, povos-espírito.

A triste história supressintetizada está longe de ser única na história tikmũ,ũn. Ela reproduz um desejo tikmũ,ũn constante de andar e de estabelecer relação com uma terra que tinha outros tipos de limites, que não são aqueles das cercas, dos muros, das estradas e dos limites dos estados brasileiros. Reunindo-se no fim do século XIX nas proximidades do córrego Umburanas, os povos tikmũ,ũn traçaram inúmeras rotas de fuga do avanço dos neobrasileiros pelos rios Mucuri, Jequitinhonha e Doce. Esses povos viviam em um intenso deslocamento por uma área que, por muito tempo, foi considerada pela coroa portuguesa como Zona Tampão ou Zona Proibida. Tais nomes se justificam pois era uma região que, pela densidade da floresta e pela enorme quantidade de povos indígenas, dificultava o acesso à região das Minas (Paraíso, 2014; Mattos, 2002). Com isso, a região foi relativamente pouco explorada durante os séculos XVI e XVII, tendo, no fim do século XVIII e início do século XIX,

1 Este artigo é fruto dos resultados de minha tese de doutorado e de meu pós-doutorado realizado no PPGAS-UFSC. Em ambos os momentos, pude realizar a pesquisa com bolsas da Capes. Agradeço a leitura atenta, crítica e generosa de Marcela Coelho de Sousa, bem como das/os pareceristas escolhidas/os pela *Revista Amazônica*.

2 Os povos tikmũ,ũn foram hipostasiados historicamente por meio do etnônimo Maxakali, que esconde por trás dele uma complexa trama de grupos que percorreram e habitaram diferentes lugares dos estados de Minas Gerais e da Bahia (Berbert, 2017; Ribeiro, 2008; Tugny, 2011a).

uma maior exploração. Com a intensidade da exploração da região, os atuais Maxakali, que se autodenominam tikmũ,ũn, foram se abrigar onde hoje estão localizados. Com a criação das reservas indígenas, administradas pelo Serviço de Proteção aos Índios (SPI) e, posteriormente, sob a administração da Funai, povos que viviam em uma ampla faixa de terras veem no confinamento uma das diferentes facetas da política indigenista promovida no início do século XX.

Tal aspecto fica evidente por meio da política assimilacionista promovida pelo SPI, que é atualizada em vários momentos pela Funai (Berbert & Campelo, 2018; Ribeiro, 2008, Rubinger; Amorim e Marcato, 1980). No contexto tikmũ,ũn, assim como ocorreu com outros povos indígenas, houve a criação deliberada de estratégias de confinamento durante a gestão do SPI e durante praticamente toda a gestão da Funai ao longo da segunda metade do século XX. O caso emblemático no contexto tikmũ,ũn foi o processo de militarização de suas terras entre 1967 e 1973. Havia ali o uso das ferramentas de coerção do Estado que promoviam o confinamento tikmũ,ũn, ao mesmo tempo que imprimiam uma política assimilacionista, por meio da promoção de trabalho forçado em lavoura e pecuária, aparelhamento militar de indígenas para coerção de seus próprios parentes, presença da polícia militar dentro das terras tikmũ,ũn, tortura,

sistema prisional e casamento interétnico forçado (Berbert, 2017; Berbert & Campelo, 2018).

O professor Marquinhos Maxakali fez uso de uma imagem muito poderosa para produzir uma reflexão a respeito da relação tikmũ,ũn com os desafios de sua vida contemporânea. Ele me relatou que, em 2015, na I Confederação Nacional de Povos Indígenas, realizada pela Funai em Governador Valadares (MG), tinha feito um desenho pra explicar aos brancos as dificuldades da vida tikmũ,ũn. O desenho era constituído por uma enorme jararaca, que formava um grande círculo em cujo interior estavam as aldeias. O corpo da jararaca, na visão do pensador indígena, encarnava a imagem das cercas que as políticas voltadas às terras tikmũ,ũn consumaram. Da boca da jararaca saía cachaça, que é consumida em excesso nas aldeias e que leva muitos indígenas à morte, o que poderia ser traduzido literalmente como um veneno saindo da boca da cobra. Confinamento e morte parecem ser a síntese que emana do desenho de Marquinhos Maxakali. Entretanto, outro mito se aproxima e transforma a imagem apresentada acima. Trata-se de um mito muito conhecido nas aldeias tikmũ,ũn, que narra uma história na qual membros do povo-papagaio (putuxop) adentram o interior da mata em busca de uma grande sucuri que havia matado o pai deles. Intentando vingar a morte do pai, os membros do povo-papagaio se

veem cercados pela sucuri, que iria espremê-los até a morte. Diante do cerco, um dos personagens faz cócegas com suas flechas no corpo da sucuri. Distraindo-a, ele consegue levantar uma parte do corpo do réptil, permitindo que os outros passassem por debaixo dela. Embora os próprios interlocutores tikmũ,ũn nunca tivessem feito uma associação entre a narrativa/desenho de Marquinhos e o mito dos Putuxop, parece-me que o segundo mito coloca em questão o fato de que, mesmo diante de um cerco pesado como o de uma grande cobra ou dos próprios brancos, os grupos tikmũ,ũn podem encontrar formas de furar esse cerco³. Este artigo trata disto, de analisar as formas tikmũ,ũn de traçar linhas para furar o cerco promovido pelos agenciamentos territoriais da necropolítica estatal.

O filósofo Achille Mbembe procura complexificar o conceito foucaultiano de *biopolítica* ao introduzir a noção de estado de exceção e uma projeção ficcional no outro como inimigo – que “tornam-se a base normativa do direito de matar” (Mbembe, 2018: 17). Incide na teoria de Mbembe um aspecto que me parece fundamental para pensar o contexto tikmũ,ũn, que é uma proximidade entre necropolítica e espaços de territorialização do poder. A *plantation*, por exemplo, poderia

ser pensada como um desses territórios de agenciamento da necropolítica, em que o escravo ficaria no limiar entre sujeito e objeto (Mbembe, 2018: 27). O espaço da colônia possibilitava à empresa colonial massacrar populações locais, enquanto os europeus podiam olhar para aquilo como se não estivessem “a cometer um crime” (Mbembe, 2018: 36). Outro espaço citado por Mbembe desse tipo – e que em muito se assemelha às reservas criadas na época do SPI – é a noção de *distrito* na África do Sul, que foi uma “instituição espacial peculiar, cientificamente planejada para fins de controle” (Mbembe, 2018: 40). Nesses espaços, Mbembe (2018: 41) argumenta que a soberania “é a capacidade de definir quem importa e quem não importa, quem é descartável e quem não é”, algo que encontra ressonância com o que Viveiros de Castro (2017: 191) argumenta a respeito do fato de que a separação entre a comunidade e a terra “tem como sua face paralela, sua sombra, a separação entre as pessoas e seus corpos, outra operação indispensável executada pelo Estado para criar populações administradas”. Levando em conta essa aproximação entre corpo e terra, defendi, em conjunto com minha colega Paula Berbert, que o “paradigma [genocida] da assimilação é um desdobramento do direito soberano do Estado

3 O mito, em sua versão completa, pode ser encontrado em Tugny (2011 a.). O uso da expressão “cerco”, aqui, foi inspirado na descrição feita por Moraes (2017) sobre o contexto Guarani-Kaiowá.

sobre a vida e a morte e é importante destacar que essa soberania é exercida não só por meio do poder sobre os corpos, mas também sobre os territórios” (Berbert & Campelo, 2018: 135).

De tal maneira, como demonstra a literatura dedicada aos povos tikmũ,ũn, o bioma original de suas terras – a Mata Atlântica – transformou-se em um imenso deserto verde de capim colônia. Essa transformação deu-se por meio do processo de desmate para comercialização de madeira e, posteriormente, para a prática da pecuária extensiva. Em grande medida, como se sabe, essa “desertificação verde” foi impulsionada e incentivada pelo próprio SPI e, em seguida, pela Funai (Cf. Campelo, 2018: 166-198). Refletindo sobre esse processo, o pajé Tomé Maxakali questiona antigos funcionários do SPI, dizendo a eles que fizeram a terra tikmũ,ũn se “parecer terra de Branco. Isso nos permite considerar que esse processo ecocida pode ser encarado, a partir da perspectiva tikmũ,ũn, como uma forma de “embranquecimento da terra” (Cf. Berbert & Campelo, 2018). Tal dimensão, como sabemos, veio acompanhada de um projeto posterior de embranquecer os corpos, a famosa assimilação. Entretanto, os corpos tikmũ,ũn não sucumbiram a esse projeto de morte.

Meu argumento é o de que pessoas tikmũ,ũn traçam linhas de fuga à necropolítica realizando

outra política de morte, que cria as condições para a existência de uma *terra outra* (hãm nōy). O que a etnografia recente tikmũ,ũn tem demonstrado é que existe uma *terra outra* que atravessa os corpos tikmũ,ũn por meio dos cantos, dos sonhos, dos mortos e dos yãmĩyxop (coletivo de espíritos cantores). Essa terra se sobrepõe a uma terra desertificada e entediante que as políticas locais e indigenistas imprimiram na terra tikmũ,ũn. Nessa perspectiva, se entendemos que a territorialidade ameríndia revela uma proximidade intensiva com os mortos (Viegas, 2015; Gallois, 1981; Moraes, 2017, no contexto tikmũ,ũn os mortos mobilizam a possibilidade de existência de uma terra outra (Hãm nōy) (Álvares, 1992; Romero, 2021).

Demonstrarei, ao longo do artigo, que o morto impregna os lugares por onde passou em vida, deixando rastros de lembranças nos corpos tikmũ,ũn, seja por meio da sensação de sua presença, seja por meio dos cantos que levava junto a seus corpos. Percebe-se que a relação com os mortos mobiliza uma cartografia de lugares, que são memoriados por meio da relação que é atualizada cotidianamente nas aldeias com os yãmĩyxop. Os yãmĩyxop passam longas temporadas nas aldeias tikmũ,ũn e são invocados nos processos de cura, quando uma pessoa começa a sonhar com a imagem-sombra (*koxuk*) de pessoas mortas. Como nos lembra Tugny, (2008: 50) “todos

os [yãmĩyxop] são cantores, todos são legiões, possuem aldeias, mas cada um consiste numa modalidade diferente de relação, de forças afetivas, cada um é um dispositivo de transformação dotado de uma estética particular”.

Nesse ínterim, entender o que pode uma pessoa tikmũ,ũn se transformar depois da morte me parece um aspecto crucial para se pensar nos efeitos sobre a terra. Da perspectiva tikmũ,ũn, o tipo de engajamento que uma pessoa teve em vida aponta para diferentes caminhos para aquilo em que se transformará no *post mortem*. Caso a pessoa tenha se engajado nas práticas com os yãmĩyxop, como comer com eles, dançar, cantar e aprender seus cantos, ela se transformará em yãmĩyxop. Por outro lado, se o caminho ao longo da vida da pessoa aponte para afastar-se da relação com os yãmĩyxop, ela pode se aproximar no *post mortem* de um virar zumbi, que é muito aproximado, por diferentes interlocutores tikmũ,ũn, aos brancos.

A aproximação dos brancos com essa figura-zumbi aparece em um mito que me foi contado por diferentes interlocutores tikmũ,ũn (Campelo, 2018). Resumidamente, o mito narra a premonição de um antepassado tikmũ,ũn de um dilúvio, sua salvação e um reabitar o mundo após o dilúvio. O episódio ocorre depois de outro antepassado tikmũ,ũn não respeitar o pedido de um filhote de lontra adotivo para ele não comer os peixes

maiores pescados por ele. Essa atitude mesquinha do antepassado tikmũ,ũn insere um sentimento de raiva na lontra, que foge de seus parentes tikmũ,ũn adotivos subindo o rio no qual sempre buscava os peixes. Após esse episódio, ocorre um dilúvio que mata todos tikmũ,ũn, exceto um antepassado que o previu e se escondeu no interior de uma árvore. Tugny (2011b) interpreta essa sequência, que narra a mesquinhez do antepassado e que culmina no sentimento de raiva do filhote lontra e, em seguida, no dilúvio, como uma espécie de núcleo duro da relação predatória próxima da relação capitalista de exploração do meio ambiente. Tudo se passa como se o filhote adotivo de lontra ao subir o rio abrisse para o fim de um mundo e início de um outro. O mito parece, então, apresentar a versão tikmũ,ũn dos mitos, em que encontramos já um lugar “apropriado” aos brancos no pensamento indígena, como analisado por Lévi-Strauss (1993) em *História de lince*. A narrativa segue com um reabitar o mundo pós-hecatombe, empreendida pelo personagem que se salva do dilúvio. A partir da cópula com uma mulher veada, o antepassado tikmũ,ũn gera uma prole que brinca no interior da floresta e que encontra uma casa de alvenaria onde escutam vozes de crianças brancas. Ali, descobrem que elas nasceram das cinzas de um zumbi canibal conhecido como ãnmõxa. As crianças se provocam mutuamente: “você são filhas de veado”, diziam as

crianças brancas, ao passo que as crianças tikmũ,ũn retrucavam dizendo que as outras eram filhas de ãnmõxa. Ao fim, Tupã destina o arco e flecha e uma forma de relação com a terra que prevê um constante deslocamento para os grupos tikmũ,ũn. Aos brancos, destina as armas de fogo, bem como uma forma de relação com a terra onde a cerca e a vigilância se fazem presentes, como me descreveu Manuel Kelé (Campelo, 2018: 36).

Interlocutores tikmũ,ũn descrevem ãnmõxa com uma pele impenetrável, muito diferente da construção de seus corpos, pois a pessoa tikmũ,ũn preza pelo atravessamento e por uma permeabilidade dos yãmíyxop neles (Tugny, 2008). A pele de ãnmõxa não pode ser atingida pelas flechas tikmũ,ũn, que se quebram quando atingem o peito ou outras partes de seu corpo. As únicas partes penetráveis de seu corpo são os orifícios, como a boca, o ânus ou os olhos (Tugny, 2008). A essa pele impenetrável se soma o fato de que no lugar de mãos tem objetos cortantes semelhantes a tesouras e facas. Os principais alvos de ãnmõxa são os corpos de pessoas tikmũ,ũn. Lembrando do processo de colonização dos vales do Jequitinhonha e do Mucuri, Romero (2015) faz uma comparação histórico-estrutural a esse respeito e da aproximação feita por pessoas tikmũ,ũn entre ãnmõxa e os brancos ao comparar o corpo de ãnmõxa com o corpo de soldados, caçadores de índios e bandeirantes empunhando armas e coletes protetores.

Na socialidade tikmũ,ũn, podemos perceber algumas instâncias dessa potência- ãnmõxa/ branco nos corpos tikmũ,ũn, em especial quando o consumo de cachaça se faz presente. Vieira (2009) lembra que das situações de conflito que podem emanar das bebedeiras trespassa tanto o sentimento de alegria quanto o de tristeza. Com o uso intensivo da *Kaxmuk* (bebidas alcoólicas), pessoas tikmũ,ũn podem entrar em um estado gãy, de raiva ou braveza – que é associado a ãnmõxa. A autora esclarece que, “quando uma pessoa se encontra gãy, os Maxacali dizem que sua cabeça está ‘doida’ (ptui kummuk), com ‘espírito ruim’ por isso ela se torna capaz de agredir e até mesmo matar um parente” (Vieira, 2009: 317). Outro aspecto ressaltado por alguns tikmũ,ũn é de que o uso de *kaxmuk* lhes permite também falar *como* os brancos. Falar como os brancos é ser capaz de falar com braveza, levantar a voz em reuniões, algo que passa longe da ética cotidiana tikmũ,ũn. Além desse aspecto gãy, *Kaxmuk* aproxima pessoas tikmũ,ũn de um modo de errância, reconhecida como “errantes ruins” – *yã y hi kummuk*. Algumas pessoas começam a ficar tão tomadas pela cachaça em seus corpos que erram a ponto até de ficar muitos dias sem aparecer em suas aldeias. Trata-se de uma errância solitária, semelhante a um zumbi. Esses errantes ruins, ao mesmo tempo, estabelecem uma relação

predatória com seus parentes próximos, roubando seus objetos, dinheiro, vendendo seus pertences para comprar mais kaxmuk. Esse acercamento a um estado próximo ao de um zumbi/branco pode atravessar a vida da pessoa tikmũ,ũn, e a cachaça é um potencializador desse estado.

Isso não quer dizer que os diferentes grupos tikmũ,ũn não tenham cada um, em grau maior ou menor, outras formas de virar branco (Kelly, 2005). Como exemplo desse tipo de performance, podemos citar as inúmeras bandas de forró que proliferam nas aldeias, as festividades cristãs, festas de aniversário, as várias formações acadêmicas e atuações em cargos das áreas de saúde e educação do estado. Não é objetivo deste artigo tratar disso; o que nos interessa no momento é mostrar que todas essas instâncias de atravessamentos com as formas de existir oriundas do mundo dos brancos parecem afetar menos pessoas tikmũ,ũn do que a possibilidade de se transformar em ãnmõxa no *post mortem*.

Interlocutores tikmũ,ũn falam do cuidado que se deve ter ao período de resguardo antes, durante e depois da gestação. As pessoas em resguardo devem evitar comer carne vermelha, pois o cheiro de sangue pode atrair espíritos ruins que penetram o corpo da pessoa, colocando-a em um processo de transformação em ãnmõxa em vida ou depois da morte (Álvares, 1992: 138). Outras formas de isso acontecer é através das

fissuras causadas por picadas de insetos ou de objetos cortantes e pontiagudos. Essas fissuras podem ser porta de entrada desses espíritos ruins, se não forem manipuladas e coçadas com pequenos pauzinhos próprios retirados da mata.

Da mesma forma, pessoas que estão há muitos dias se embriagando podem estar associadas a um transformar-se em ãnmõxa, pois podem ter relações sexuais com outras pessoas, não saber da gravidez e, por conseguinte, não respeitar o resguardo. Tugny (2011 a: 44) argumenta que esse processo ligado ao cuidado com relação aos fluxos sanguíneos aproximam a pessoa tikmũ,ũn de uma pele impermeável, dura como a de ãnmõxa, que impossibilita “qualquer devir, qualquer abertura cosmológica”. A couvade está nesse limiar de abertura do corpo. Uma interlocutora tikmũ,ũn revela a Tugny (2011 a: 45) que, durante o resguardo, o homem deve frequentar constantemente a *kuxex* [casa dos *yãmĩyxop*], pois é um período propício para aprender coisas dos *yãmĩyxop*. A intelectual tikmũ,ũn explica a Tugny (2011a: 45) que “Se eu me engravidar e depois brincar com *xûnĩm* a criança vai aprender muito *yãmĩyxop*. Fiquei com sangue de *yãmĩyxop*, [pois] namorei com *yãmĩyxop*”.

São essas instâncias experimentadas nas próprias convenções tikmũ,ũn (Wagner, 2010: 82-94) que traçam os caminhos de transformação no *post mortem*. Isso me permite levantar, a título de

hipótese, que aquilo em que posso me transformar no *post mortem* está mais associado, por exemplo, aos cuidados e aos perigos relacionados aos fluxos sanguíneos do que dançar forró. Assim, viver e morrer, na perspectiva tikmũ,ũn, é dançar na beira de intensivas transformações em yãmĩxop e um habitar uma zona de transformação em ãnmõxa, que deu origem aos brancos.

Ao longo do artigo retomarei esses pontos, mas, por ora, gostaria de trazer novamente Mbembe, que, ao desenvolver o conceito de necropolítica, procura dar conta das várias maneiras pelas quais, na contemporaneidade, as armas de fogo são “dispostas com o objetivo de [...] criar ‘mundos de morte’, [...] nas quais vastas populações são submetidas a condições de vida que lhes conferem o estatuto de ‘mortos-vivos’” (Mbembe, 2018: 71). Ora, levando em consideração essas imagens que associam ãnmõxa aos brancos por meio de sua violência, não poderíamos nos perguntar se ãnmõxa não se apresenta como algo bastante próximo da própria noção de necropolítica? Se, nos dizeres de Tomé Maxakali, os neobrasileiros *embranqueceram* a terra tikmũ,ũn, não me parece forçoso dizer que a territorialidade que emana da pecuária extensiva, à qual o território

tikmũ,ũn foi submetido, atualiza um processo de *zumbificação* da terra concebido anteriormente no mito supramencionado. Contudo, apesar de a necropolítica submeter populações a um estatuto de mortos-vivos, como argumenta Mbembe, da perspectiva tikmũ,ũn me parece que são os brancos que estão chafurdados em um território zumbi, o que me dá a impressão de haver um esforço tikmũ,ũn em construir linhas de vida e de morte que evitem justamente cair nesse território.

Assim, neste que poderíamos chamar de um verdadeiro “desencontro interétnico” de brancos e indígenas, pode-se perceber uma sobreposição ontológica de duas terras que atravessam os corpos tikmũ,ũn e os corpos dos neobrasileiros. De um lado, a terra dos yãmĩxop e, de outro, as fazendas, as cidades⁴. De tal modo, o processo vivenciado pelos grupos tikmũ,ũn nos lugares onde habitaram foi de ver e rever inúmeras vezes a morada de seus antepassados e dos yãmĩxop se transformarem em uma terra embranquecida, tediosa e, por que não dizer, morta. ///Por outro lado, não esquecer dos mortos implica em um engajamento com a terra que a faz devir yãmĩxop. A saudade dos mortos abre para processos de adoecimento dos corpos tikmũ,ũn (Romero, 2021) e, ao mesmo tempo, para

4 A ideia de uma sobreposição ontológica entre duas terras é inspirada em Viveiros de Castro (2006), que sugere que a metamorfose mítica é um acontecimento (uma superposição intensiva de estados heterogêneos). Veremos que, ao atravessar o território embranquecidas, pessoas tikmũ,ũn, por meio de sua relação com os yãmĩxop, possibilitam viver em seus corpos uma *terra outra*, uma terra que devir *yãmĩxop*.

toda uma relação “fundada em estados patológicos” (Barcelos Neto, 2008: 36) na qual os yãmïyxop e os mortos vêm até as aldeias cantar, dançar e atualizar relações com pessoas tikmũ,ũn (Campelo, 2009, 2018). Através dos cantos uma “outra terra”, que nada tem a ver com pasto e boi, é atualizada e atravessa os corpos tikmũ,ũn por meio da escuta desses cantos em contexto ritual. É nesse ínterim, e através da relação com os mortos/Yãmïyxop, por meio das doenças, sonhos, cantos, danças e comensalidade com os Yãmïyxop, que podemos falar de um devir yãmïyxop da terra.

Em um sentido análogo, Bruno Moraes (2017: 37) cita uma fala do professor indígena Daniel Vasquez, que lhe explica que cemitério é sinônimo “de tekohaporque para o Kaiowá a morte tem significado. O branco não entende, essa é a essência do humano. A gente precisa da terra *para cuidar da morte*, precisa lembrar do parente. [...]”. Davi Kopenawa (ALBERT e KOPENAWA, 2015: 390) sugere algo análogo quando diz que o pensamento dos brancos não consegue se expandir porque “*querem ignorar a morte*” e “ficam tomados de vertigem, pois não param de devorar a carne de seus animais domésticos”. Essas constatações ameríndias, de que os brancos não entendem que é preciso de terra para *cuidar da morte*, na visão de Daniel Vasquez, e que os brancos querem *ignorar a*

morte vão ao encontro de alguns pontos que serão desenvolvidos ao longo deste artigo. Há, nos lugares hoje habitados por pessoas tikmũ,ũn, os efeitos visíveis dessa vertigem produzida pelo fetiche dos brancos de “*devorar a carne de seus animais domésticos*”, uma vez que a densa mata (mĩmãtix xeka) se transformou em um deserto verde para alimentar gado. Levando tal perspectiva em jogo e olhando para a densidade do nó pelo qual estão entrelaçadas as linhas de vida costuradas (Ingold, 2015, p. 219) por pessoas tikmũ,ũn, os yãmïyxop, os mortos, fazendeiros, vacas e capim, a pergunta a que pretendo responder neste artigo é que território tikmũ,ũn emana em uma terra desertificada, embranquecida e possivelmente morta? O que faz essa “terra outra” continuar a viver em seus corpos?

2 DESLOCAMENTO, CONFINAMENTO E A MORTE DA TERRA TIKMŨ,ŨN

Atualmente, as diversas aldeias tikmũ,ũn estão localizadas no nordeste de Minas Gerais, em uma área bem próximo ao estado da Bahia. As aldeias vivem em uma terra indígena (TI) e em algumas reservas indígenas que somam, no total, algo próximo de 6.000 hectares. Essa totalidade em nada se aproxima do que, de fato, é a terra tikmũ,ũn, tanto aquela representada pela historiografia quanto aquela concebida pelos próprios indígenas⁵.

5 A população tikmũ,ũn atual é de aproximadamente 2.472 habitantes, segundo o último censo realizado pela Sesai.

Os grupos tikmũ,ũn, são conhecidos na literatura por terem habitado uma região que se estendia desde o sul da Bahia, passando por regiões do Espírito Santo e o norte/nordeste mineiro, atravessando os vales dos rios Mucuri, Doce e Jequitinhonha (Campelo, 2018; Paraíso, 2014; Ribeiro, 2015). Essa região ficou conhecida como Zona Tampão em tempos coloniais, por ser constituída por uma densa floresta e inúmeros povos indígenas que formavam uma barreira que dificultava o acesso à região das Minas (Paraíso, 2014: 21-22).

Entendida no período colonial como uma zona de potencial produção de riquezas e ainda com poucas incursões de neobrasileiros. Na visão de Mattos (2002: XXIV), essa zona “inexplorada” passa por um processo de uma nova ressignificação geográfica, deslocando-se de um lugar dominado por “selvagens” e inexplorado para uma área que deveria ser dominada para produzir riquezas. Essa mudança de visão da Zona Proibida suscita, ao longo dos séculos XVIII e XIX, intensos conflitos entre os povos que habitavam a região e os exploradores. Com a intensificação da colonização da região, diferentes grupos tikmũ,ũn foram se abrigar, no fim do século XIX, nas proximidades do córrego Umburanas, onde hoje estão localizados (Cf. Paraíso, 1992: 4-20).

Diante de uma grande seca que assola o Nordeste no fim do século XIX, há um grande fluxo migratório de neobrasileiros para a área (Paraíso, 1992: 15 e; Santos, 1970: 13 –15). Em pouco tempo, a terra tikmũ,ũn foi dividida entre os brancos, e as mudanças tornaram-se visíveis: as matas foram derrubadas, fazendas foram erguidas, cercas foram construídas e o capim começou a crescer para alimentar o gado. Como resultado dessa prática territorial, a densidade de uma floresta múltipla e densa cede lugar a um deserto verde formado por capim-colonião. Um documento produzido durante o período de atuação do SPI é um relato desse processo. No documento, datado de 26 de janeiro de 1946, o engenheiro Mariano de Oliveira, um dos criadores do Posto Indígena, relata para seus superiores as dificuldades para a criação de gado nas terras tikmũ,ũn. Oliveira solicita ao SPI verba para a derrubada da mata na região e testemunha que “alguns fazendeiros em redor do posto estão medindo suas áreas e derrubando as matas, em futuro próximo esta zona será [...] boa para o gado”⁶. Nimuendaju, que teve uma breve passagem nas aldeias tikmũ,ũn no início do século XX, relata que os brancos, após incentivarem diversos agentes tikmũ,ũn a plantar capim-colonião em suas terras, “depois

6 Consultado no acervo digital do Museu do Índio em maio de 2017. Disponível em: <http://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=museudoindio&pagfis=>. O documento encontra-se em: Acervo SPI\Inspetoria-Regional-4_IR4\065_Engenheiro-Mariano-de-Oliveira\Caixa 156\Planilha 001/documento 000017.

perguntaram cinicamente aos índios o que eles ainda queriam em terras que só serviam para criadores de gado” (Nimuendaju, 1958: 56-60).

Assim, à medida que a pecuária extensiva ganhava corpo na região, encontramos um cenário no qual muitos dos lugares habitados por antepassados tikmũ,ũn se ergueram fazendas e pequenas cidades. O site da prefeitura de Bertópolis, município responsável por atender parte das aldeias tikmũ,ũn, testemunha o processo:

Em meados do séc. XIX, a região [...] onde se situa Bertópolis, era um imenso sertão habitado por vaqueiros, garimpeiros e tribos indígenas. [...] Até o final da primeira década do século XX, apenas os [...] Maxakali habitavam a região Pastoril de Nanuque, onde hoje se situa o Município. A partir de então, vários posseiros marcaram suas presenças. [...]. Os ocupantes das regiões circunvizinhas, atraídos pela notícia da alta fertilidade das margens do Umburanas, [...] fluíram quase que em massa, [...] desmatando, formando pastagens cultivando, favorecendo o crescimento do povoado⁷ (Prefeitura Municipal de Bertópolis).

Vaqueiros, região pastoril, desmatamento, formação de pastagens... são essas as imagens destacadas pela criação de um município em uma terra que antes era habitada “apenas pelos [...] Maxakali”. À medida que se criavam cidades, fazendas eram erguidas no espaço onde viviam os antepassados tikmũ,ũn. O que vemos ao longo de todo o século XX é uma política voltada a uma

verdadeira separação entre os indígenas e os novos “proprietários”. Entretanto, essa territorialização nunca foi impeditivo para que pessoas tikmũ,ũn traçassem outra territorialidade em cima de fazendas, cidades, estradas e descampados. Uma das formas que se apresenta de recusa a essa territorialidade imposta pelas políticas territoriais locais reside no fato de continuarem a andar e atualizarem a relação com lugares que no passado eram terras habitadas por seus antepassados.

O pajé Manuel Kelé me explica que, no passado, tikmũ,ũn se deslocava muito pela floresta, “caçávamos para fazer festa, ficávamos dias perambulando [...], as mulheres levavam cesto na cabeça para ajudar, ficávamos dias embrenhados no mato, depois voltávamos e fazíamos yãmĩxop”. Inúmeras vezes, interlocutores tikmũ,ũn me explicaram que, no passado, as aldeias ficavam por um bom tempo em determinado lugar e ali viviam o máximo que podiam para depois seguir embora para outro lugar. As trilhas desses caminhos são memoriadas até hoje pelos anciões e anciãs tikmũ,ũn. Assim, de tempos em tempos, diferentes grupos tikmũ,ũn se reúnem para seguir em deslocamento para cidades onde seus antepassados viviam. Essas cidades costumam ficar dias de distância de suas aldeias, e as perambulações costumam completar meses de distanciamento.

⁷ Cf. <https://www.bertopolis.mg.gov.br/cidade>

Marilton Maxakali me explicou que possivelmente esses andarilhos tikmũ,ũn seguem os rastros das trilhas de seus antepassados. Muitas vezes vão até Itamaraju, no sul da Bahia, tentando chegar até Porto Seguro. Seguem na maior parte das vezes com pouca quantia de dinheiro, praticamente com a roupa do corpo. São vistos frequentemente nas cidades de Almenara (MG), Rubim (MG), Itanhém (BA), Medeiros Neto (BA), Vereda (BA), Itamaraju (BA). Apenas para termos uma ideia, a distância de Bertópolis até Itamaraju é de 170 quilômetros, e para Porto Seguro, 240 quilômetros.

Em junho de 2015, soube do chefe de Posto que um grupo de aproximadamente 60 indígenas seguiu em direção a Teixeira de Freitas, Medeiros Neto e Itanhém, na Bahia. Parece que viajaram caminhando de cinco a dez dias até chegar a uma dessas cidades. Ao longo do caminho, tentam vender artesanatos, fazem compras, adquirem objetos dos mais diversos, por meio de doações. Crianças e idosos participam da viagem. Diante da densidade de relação por um longo período com as cidades vizinhas, buscam-se novas relações comerciais, de troca ou de oferecimento de alimentos ou de objetos em cidades mais longínquas. Após alguns dias de viagem, muitos retornaram para suas aldeias, e outros demoram um tempo maior.

É comum retornarem maltrapilhos, sujos e com as roupas completamente rasgadas.

O pajé Manuel Kelé Maxakali me explicou que esses deslocamentos pelas cidades se assemelham e são análogos às práticas de seus antepassados, supramencionadas, de explorar por um longo período uma área para em seguida habitar outras. De tal modo, a partir do momento em que as relações com os brancos das cidades vizinhas começam a não possibilitar trocas satisfatórias, é interessante seguir por outros caminhos. Essa foi uma das explicações que ouvi para essas viagens. Com isso, pessoas tikmũ,ũn continuam a seguir e a possibilitar deslocamentos como linhas de fuga à territorialização do confinamento promovida pelo SPI e Funai ao longo do século XX. Ao mesmo tempo, atualizam uma territorialidade que encontra ecos naquilo que seus antepassados faziam quando viviam durante um longo período em um lugar e que depois deixavam a terra descansar.

É nesse cenário que pessoas tikmũ,ũn continuam a viajar, recusando um confinamento em suas reservas, e acabam atravessando cercas, margens, limites impostos por essa territorialidade. Nestas “andarilhagens” – para usar uma expressão de Cardoso (2016) –, pessoas tikmũ,ũn muitas vezes pagam com a própria vida⁸. Essa é uma história que

8 O termo “andarilhar”, segundo Cardoso (2016, p. 496), caracteriza aquele que detém profundo conhecimento no ato de *andarilhar*. “Seria aquele que ativamente paisageia o mundo, sendo afetado por ele ao se movimentar e conversar em encontros (im)produtivos e abertos à aleatoriedade, às negociações, aos equívocos e até ao confronto e à violência”.

se repete em diferentes episódios da história recente tikmũ,ũn. Em 1955, Antônio Maxakali foi morto por fazendeiros nas proximidades da TI. Em uma carta ao SPI, José Silveira, um dos encarregados do posto indígena, informa que Antônio “na defesa das suas terras foi morto e queimado para não deixar nenhum vestígio”. Delcida Maxakali relembra que, com o avanço dos neobrasileiros sobre as terras tikmũ,ũn, “se algum tikmũ,ũn resolvesse andar sozinho, ele não voltava, porque os Brancos queriam matá-los”. Segundo a anciã, ele foi morto a tiros pelas costas quando ia conferir se havia peixes em seu Jequi de pesca. Distante, os brancos atiraram nele pelas costas, relembra Delcida Maxakali. Já nos anos 2000, Marilton Maxakali relembra que seu avô tinha empreendido uma viagem até Jeribá, a 30 quilômetros da TI. Quando retornava para casa, Vicente Maxakali entrou em uma terra de um fazendeiro entoando cânticos dos yãmĩxop. Embriagado, o avô de Marilton não conseguiu correr e foi alvejado. A esposa de Vicente, avó de Marilton, conseguiu fugir e descreveu para seus parentes o ocorrido. Marilton relembra que, ao chegar ao local do assassinato, os urubus devoravam o corpo de seu avô, e conclui: “Queríamos enterrar [o corpo do meu avô] na terra do fazendeiro, mas os brancos não deixaram”.

Estas e inúmeras outras histórias se somam ao ocorrido em 2015 a Daldina Maxakali. Ela era

conhecida em sua aldeia por ser uma yãmĩxop tut (mãe dos yãmĩxop), e isso implica dizer que se tratava de uma pajé que tinha inúmeros cantos dos yãmĩxop. Ela estava havia vários dias vagando pelas proximidades da aldeia e dos municípios vizinhos, e estava se embriagando muito. Numa dessas andanças, Daldina seguiu com outros parentes em direção ao município de Ladainha. Era um momento em que todos se dedicavam às atividades de caça, pesca e coleta de manga. Foi com uma cesta de mangas na mão que Daldina chegou até Ladainha, numa tarde quente do mês de janeiro. Logo na entrada da cidade há um bar e, como é de costume nos fins de semana, estava lotado. Daldina andava pela rua que dá acesso a Ladainha quando um motociclista em alta velocidade a atropelou. Ela foi levada ao hospital de Teófilo Otoni, mas não resistiu. No chão, ficaram as marcas do pneu da motocicleta, do sangue de Daldina e das mangas que carregava. Diante de toda a parafernália burocrática do Estado, do silêncio das testemunhas, a aldeia decidiu fazer um protesto no lugar onde ela foi atropelada. Segundo me relataram, no dia anterior ao protesto, alguns pajés tikmũ,ũn, em conjunto com os Yãmĩxop, escreveram no asfalto onde Daldina foi morta o pixo: “yãmĩ un ka,ok” (“espírito de mulher forte”). Junto com o escrito, desenharam um mastro cerimonial dos yãmĩxop, conhecido como mimanãm. O pixo ficou próximo ao bar onde tudo aconteceu.

3 OS CANTOS, OS MORTOS E OS LUGARES

Se, por um lado, os diversos tikmũ,ũn que tentam seguir por outros caminhos à sedentarização e ao confinamento imposto pela colonização são conduzidos a perambular no limiar da morte no trânsito pelo mundo da propriedade, por outro, quando morrem esses lugares são atravessados por suas presenças. Os mortos começam a andar pelos lugares onde estabeleciam uma relação intensa enquanto estavam vivos. Os parentes de Daldina sentem sua presença nos pés de manga por onde passou. Uma pessoa a vê penteando seu cabelo na cadeira onde costumava fazê-lo. No lugar onde foi morta, disseram: é para Daldina “andar e cantar aqui”. Diante do falecimento de uma pessoa, a saudade dos vivos com o falecido e a saudade do morto com relação aos vivos é profundamente densa e intensa. Além das imagens da pessoa, como as descritas acima, os cantos dão testemunho da presença do morto nos lugares por onde eles passaram em vida. Nesse ínterim, o canto faz atravessar nos corpos tikmũ,ũn a rede de relações com seus antepassados. Sob tal ângulo, além da forte imagem evocada pelo pixo, no lugar onde Daldina foi morta se escutam os cantos dos yãmĩyxop.

Numa das poucas tentativas de retomadas tikmũ,ũn de seu território tradicional, todas essas

implicações aparecem em narrativas. Ao longo de um grande conflito que ocorreu no fim do ano de 2014 e início de 2015, o grupo de Noêmia Maxakali tentou retomar a região de uma fazenda. O topônimo desse lugar é Tehakohit (Terra Corrida) e diversos cantos são escutados lá. Noêmia Maxakali relata:

Tem o canto de kokex [cachorro] que saiu em Tehakohit é o canto [entoado pelos po'op [povo-espírito-macaco]. E tem um pajé mais velho que andou por ali, pegou e deu esse canto para meu Tio Dominginho.[...] No canto, nossos tios choram de saudade do cachorro dele [explica o conteúdo do canto]. [...] Os brancos, mataram alguns de nossos parentes. E atiraram em meus tios com espingarda. E matou e jogou fogo, acendeu e queimou. Depois meus parentes pegaram e foram embora de Tehakohit. [...] Minha mãe não esqueceu, eu não esqueço do que aconteceu lá (Campelo, 2018: 396-397).

Percebe-se, com esses eventos, que os lugares ficam impregnados da presença das pessoas mortas por meio dos cantos. Além desses lugares, existem inúmeros outros de mesma natureza que sequer foram ouvidos no período em que a terra tikmũ,ũn foi demarcada e que, portanto, ficaram fora das linhas de demarcação da TI Maxakali⁹.

As narrativas e os cantos que estruturam as narrativas desses lugares circulam em determinados grupos de parentes. A riqueza de detalhes referente a esses lugares passa por uma

9 Ver Campelo (2018, p. 349-399), e o filme *Nũhũ yãgmũ yôg hãm: essa terra é nossa*, dirigido por Isael Maxakali, Sueli Maxakali, Carolina Canguçu e Roberto Romero.

relação genealógica de determinada família com relação ao lugar com o qual seus antepassados tiveram algum tipo de relação interespecífica. A circulação de cantos por meio do parentesco é uma cartografia de lugares que circulam nos corpos tikmũ,ũn. Algo que remete às relações entre topônimos e as relações de parentesco entre os Kĩsêdjê do Brasil Central, como descrito por Coelho de Sousa (2018), bem como toda a relação dos mortos e dos lugares, como descrito por Guerreiro (2024) para os Kalapalo.

Assim, da perspectiva tikmũ,ũn, há cantos do povo-espírito-macaco (popxop) que descortinam histórias de antepassados tikmũ,ũn em *katamakxit*, próximo ao distrito de Vila Formosa, no município Rio do Prado. Além disso, o povo-espírito-papagaio (*Putuxop*) narra inúmeras estórias por meio de seus cantos que aconteceram em *Puxap hep* (Lagoa das Patos), onde ocorreram conflitos entre grupos tikmũ,ũn e seus históricos inimigos botocudos. Essa região fica entre os municípios de Machacalis e Santa Helena de Minas. Bem nas proximidades onde hoje se encontra o município de Batinga, já no estado da Bahia, há uma longa narrativa sobre a história de *xux tup nãg*, um antepassado que iniciou um ciclo de guerras e vendetas entre grupos tikmũ,ũn após assassinar um exímio pescador tikmũ,ũn. Esse local é cantado pelo espírito morcego (*xunim*), e a localidade se chama *hãm*

yĩm yũm e *kexkup* (onde existia no passado muitas árvores sapucaias). Há, ainda, os cantos em cidades mais longínquas, como em Jeribá (BA), onde há o canto de *mõgmõka*, que fala de um lugar onde antepassados tikmũ,ũn fizeram aldeias, chamado *kupxĩn*. Entre Santa Helena de Minas e Felizburgo está o já citado lugar conhecido como *tehakohit*, onde se escutam inúmeros cantos do povo-espírito-morcego. Além destes, há cantos do *xunim* descrevendo cenas de uma caça a capivara em uma grande cachoeira na região. Do mesmo modo, encontramos muitas narrativas na região de Mikax Pap Nok (pedra da face branca), próximo ao município de Santa Helena de Minas e à atual TI Maxakali (para detalhes dessas narrativas e cantos, ver Campelo, 2018: 349 – 399).

Estes são apenas alguns exemplos da força que a relação tikmũ,ũn com os mortos e como esses locais são atualizados por meio da relação que pessoas tikmũ,ũn estabelecem com os *yãmĩyxop* e seus cantos. Ao mesmo tempo, não podemos deixar de mencionar os muitos outros cantos que tratam de lugares mais minoritários, como aqueles descritos por Tugny no deslocamento do espírito-morcego para a aldeia. Cantos que complexificam ainda mais essa cartografia de relação estético sensível com essa *terra outra* e que atravessam os corpos tikmũ,ũn. Os lugares, do ponto de vista de diferentes seres, são atravessados por inúmeros

afetos, sensibilidades, sensações. Tugny (2008, p. 64) explica que o espírito morcego, quando vai para a aldeia tikmũ,ũn, diz caminhar para sua casa. Durante o período em que estiver nas aldeias tikmũ,ũn, toda a aldeia tem o devir-espírito-morcego do ponto de vista dos seres que atravessam seus cantos.

Em contexto ritual, o koxuk (imagem-espectro) dos mortos está ali, disse-me uma vez o finado pajé Toninho Maxakali, mas nós não somos capazes de vê-los. Se o destino da pessoa tikmũ,ũn é transformar-se em yãmĩyxop, os mortos, estando ali presentes no ritual, fazem da terra vivida pelos grupos tikmũ,ũn uma *terra outra*. O ritual completa o ciclo de deslocamento dos mortos que se inicia através dos sonhos de uma pessoa. Um morto saudoso da relação com um parente começa a intensificar sua presença nos sonhos de uma pessoa. O koxuk (imagem-espectro) dessa pessoa começa a intensificar relações com os mortos, deslocando-se para as terras outras habitada pelos mortos¹⁰. Quando a doença se intensifica no corpo de uma pessoa tikmũ,ũn, serão realizadas sessões de pajelança coletiva na tentativa de fazer que seu koxuk retorne ao corpo. Isso culminará em uma terapêutica ritual na qual os yãmĩyxop seguem

até a kuxex – casa dos espíritos –, e ali será sua morada, bem como o pátio da aldeia, onde cantam, dançam e estabelecem trocas com seus anfitriões tikmũ,ũn. Será importante, então, que a família da pessoa adoentada ofereça alimento para os yãmĩyxop¹¹. Diante dessa maquinaria ritual nas aldeias tikmũ,ũn é que se opera um devir yãmĩyxop em uma terra atravessada pela propriedade privada e pela pecuária.

4 RETORNO AO TEMA DO CONFINAMENTO

Nesse sentido, percebe-se uma sobreposição ontológica entre uma terra devir yãmĩyxop e uma terra embranquecida. Uma superposição de territórios heterogêneos (Nunes, 2019, 117) ou uma cartografia sobreposta, nos dizeres de Jamal (2017: 28). Como reforçam Lewandoswski e Otero (2019: 10), olhar para essa *outra terra* não é para nos afastarmos da luta política pela demarcação, mas simplesmente assinalar que a forma Terra Indígena “não nega nem faz desaparecer essa outra terra que coexiste”. Eu acrescentaria que, pelo menos no contexto tikmũ,ũn, nem mesmo as estradas, cidades, fazendas e fábricas impedem o movimentar dessa outra terra em seus corpos. Isso permite que nos aproximemos de uma

10 Para uma análise bastante cuidadosa da relação tikmũ,ũn com o sonho, ver Romero (2021).

11 Para uma descrição mais pormenorizada dessas instâncias, ver Campelo (2009, 2018); Pires Rosse (2013); Tugny (2011 a) e, mais recentemente, Romero (2021).

perspectiva tikmũ,ũn de terra, cuja diferença em relação à “terra tal como reconhecida na ordem político-jurídica nacional possa servir de ponto de convergência para projetos de futuro”, como sugerem Coelho de Sousa et al. (2017: 12).

Refletindo sobre a perspectiva de processos análogos ao embranquecimento dos territórios indígenas, Davi Kopenawa comenta algo bastante eloquente a respeito desse processo. Ele se pergunta: “Porque as máquinas [dos brancos] arrancaram todas essas árvores e essa terra com tanto esforço?”. Ao viajar pelas estradas na Amazônia e ver “o rastro de destruição que os brancos deixavam atrás de si”, Albert e Kopenawa (2015: 324) concluem consternados que tudo isso “para não cultivar nada! Só para semear capim que abandonam assim que mirra e o gado começa a emagrecer”. O temor descrito pelo xamã Yanomami é o de ver as terras de seu povo transformadas em fazendas e, posteriormente, em cidades. Preocupado com o avanço dos brancos em suas terras, comenta: “Não podemos aceitar que voltem para desenhá-la e recortá-la desse modo. [...] com nossas palavras, dizemos que os antigos brancos desenharam sua terra para retalhá-la”. A preocupação de Kopenawa não é fortuita, pois foi exatamente o que ele denuncia em suas palavras o que ocorreu com o território ancestral tikmũ,ũn. Um enorme retalhamento, uma divisão entre os

novos colonizadores da área e o surgimento de pequenos municípios. Deleuze e Guatari (1997: 134-135) reforçam que, para o Estado, “A terra é uma ideia de cidade. A terra como paradoxo e paradigma último de uma cidade aponta para uma desterritorialização como efeito da agricultura”.

Com a invasão, a divisão de porções da terra tikmũ,ũn entre diferentes neobrasileiros e a transformação radical em um capinzal, pessoas tikmũ,ũn viram a morte de sua terra, algo que vai ao encontro com a ideia de Danowski e Viveiros de Castro (2014: 138) de que para os “povos nativos das Américas, o fim do mundo já aconteceu, cinco séculos atrás”. Entretanto, apesar da política de morte de suas terras, seus corpos não sucumbiram, tampouco suas formas de viver e morrer a esse projeto genocida de embranquecimento das terras e dos corpos tikmũ,ũn. Há uma ampla documentação em torno dos conflitos que surgiram naquele período. Inúmeras matérias de jornais revelam que o projeto do SPI e da Funai de transformá-los em pecuaristas não se concretizou. Assim, apesar de verem seu território todo entrecortado por fazendas, gado e capim, o que aconteceu ao longo do século XX (entre 1940 e 2000) foram inúmeras incursões tikmũ,ũn em conjunto com os yãmĩxop às fazendas no entorno e no interior da TI. Essas incursões eram lideradas por pajés tikmũ,ũn na tentativa de capturar as vacas dos

fazendeiros, que agora pastavam nas terras que sempre foram suas (Campelo, 2018: 166 –197). Podemos sugerir, a partir desses eventos, que, em vez de se tornarem pecuaristas, pessoas tikmũ,ũn optaram por atualizar uma metafísica da predação (Campelo, 2015) ao caçar o gado que pastoreava em suas terras.

Aqui, reencontramos novamente a figura do zumbi. Deleuze e Guatari trazem uma reflexão que me parece bastante pertinente com o que apresento a respeito do esforço do Estado brasileiro de reterritorializar pessoas tikmũ,ũn na agropecuária e no trabalho. Para os autores, o aparelho de Estado “precisa que a guerra e a mutilação estejam já feitas, e que os homens nasçam assim, enfermos e zumbis. O mito do zumbi, do morto-vivo, é um mito do trabalho e não da guerra” (Deleuze & Guatari, 1997: 113). Pelo que foi apresentado, tudo parece indicar o desejo tikmũ,ũn de buscar outro caminho diferente da zumbificação de seus corpos e terras, e sim de habitar uma “terra outra” que devir yãmĩxop. Deleuze e Guatari falam, aqui, da guerra enquanto potência, e não da guerra capturada pelo Estado. Caçar as vacas dos fazendeiros é uma recusa de uma guerra de Estado, mas uma guerra *contra* o Estado, contra o trabalho disciplinar estatal, contra o território

da agropecuária. Pessoas tikmũ,ũn me disseram que a caça às vacas era uma forma de alimentar também os yãmĩxop. Com isso, podiam trilhar um caminho diferente do território da agropecuária, mais próximo dos yãmĩxop e, portanto, de outro território existencial.

De tal maneira, quando uma pessoa adoece, possivelmente, ela está a estabelecer uma relação interespecífica com um morto, e é preciso oferecer para o resto da aldeia um banquete. Nesse banquete é ofertado um grande mamífero caçado pelo grupo do adoentado ou negociado com fazendeiros do entorno. Com a terra completamente devastada, e impossibilitados de caçar os grandes mamíferos da Mata Atlântica, caçar as vacas dos fazendeiros foi, no passado, uma das maneiras encontradas para permitir o contínuo fluxo dos yãmĩxop dentro das aldeias tikmũ,ũn¹² e para não cair no projeto implementado pelas políticas indigenistas. Diversas vezes me explicaram que seus antepassados caçavam nas fazendas ao seu redor, pois os yãmĩxop tinham fome. E quando os yãmĩxop sentem fome é porque os mortos sentiram saudade dos vivos e apareceram em sua forma espectro-doença nos corpos de seus parentes tikmũ,ũn.

Não é possível *ignorar os mortos*, mesmo diante da morte da terra orquestrada pelo projeto da

12 Atualmente, esse processo é atualizado de outras maneiras, como negociações com políticos locais, representantes das diferentes instituições que trabalham na área, para que consigam comprar a oferenda.

empresa necropolítica colonial. Nesse sentido, a saudade dos mortos mobiliza os fluxos de ações de pessoas tikmũ,ũn na terra para que continuem a fazer esses grandes banquetes junto com os yãmĩyxop e movimentem seu território existencial. Sobre a noção de território existencial, Glowczewski (2015: 25) afirma que Félix Guattari usou como exemplo de território existencial a forma como os Warlpiri e outros povos do deserto da Austrália Central traçam linhas de errância em seu território. Para Guattari (1992, como citado em Glowczewski, 2015: 25), é a partir de “ritmos, de cantos, de danças, de máscaras, de marcas no corpo, no solo, nos Totens, por ocasião de rituais e através de referências míticas que são circunscritos outros tipos de territórios existenciais coletivos”.

É por essas e outras que encontramos na fala de Seu Olimpo, liderança espiritual e política desse grupo, ressonância com o que apresentamos até aqui. Ele explica a Moraes (2017: 303) que “o branco inventou a cerca, arame farpado, fio elétrico – o índio não precisa porque tem a reza”. Na visão de Seu Olimpo, para proteger as plantações de inimigos de qualquer natureza: “primeiro traça uma linha e reza ali. O fogo vai acendendo, você não vê, mas é fogo. Aí vai andando ao redor, rezando, pondo fogo no chão. A reza que gruda no chão, essa é a cerca do índio”. Davi Kopenawa faz uma afirmação que vai ao encontro das falas

de Seu Olímpio e de todos os intelectuais tikmũ,ũn mencionados anteriormente no texto. O pensador Yanomami define ecologia como “tudo o que veio à existência na floresta, longe dos brancos, tudo o que ainda não tem cerca”. De tal modo, Yãmĩyxop, seus cantos e os deslocamentos dos mortos do ponto de vista tikmũ,ũn, possivelmente, são tudo aquilo que não tem cerca.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante do que foi apresentado a respeito de uma sobreposição ontológica entre uma terra que devir yãmĩyxop e uma terra em processo de embranquecimento/zumbificação, meu esforço não foi para fazer um elogio às condições precárias da vida tikmũ,ũn. O desafio proposto aqui é convidar a leitora e o leitor a trafegar por uma historicidade específica, que emana das formas tikmũ,ũn de traçar outras linhas de vida, em meio ao embranquecimento/morte de suas terras, para viver outro território existencial. Espero que fique claro ao/à leitor/a que, ao dar ênfase a essas questões, não quero me furtar da gravidade e do sofrimento que a violência colonial impôs à vida e à terra tikmũ,ũn. Meu esforço, entretanto, foi olhar para essa perspectiva por meio de uma aproximação das formas tikmũ,ũn de costurar as próprias linhas de história a despeito do Estado e das frentes coloniais.

Nesse sentido, podemos concluir que a empresa necropolítica colonial produz hordas de “refugiados internos” (Glowczewski 2015: 137-138). Embranquecer a terra e os corpos indígenas tem como finalidade última produzir um *desterramento* dos vínculos com a terra daqueles que ali inscreveram suas formas específicas de deixar rastros. Os povos originários passam, então, a se configurar como usurpadores de uma terra que sempre foi sua. A invenção do Estado-Nação cria uma territorialidade que tenta colocar os povos indígenas na condição de exilados em um território estrangeiro. Acredito residir aí a perversidade e o cinismo da necropolítica promovida pelo estado brasileiro nas terras indígenas.

Apesar do cinismo da política local, a meu ver, a força dos corpos tikmũ,ũn reside na recusa a um sedentarismo ontológico e existencial imposto pelas forças coloniais, mas, mais do que isso, de não cortar os vínculos com os seus mortos. São eles que possibilitam uma relação com outra terra, vivida através da relação com os yãmĩyxop. A eficácia final da necropolítica seria cortar a relação tikmũ,ũn com seus mortos para instaurar aí um outro território, mas isso não opera nas terras tikmũ,ũn. Nesse sentido, a dor, a nostalgia e o distanciamento tornam possível atravessar uma terra embranquecida com um devir yãmĩyxop. Esse é, portanto, um tipo de percepção e sensibilidade

que difere da política genocida brasileira, que, diante da pandemia do coronavírus, insistiu tantas vezes em *ignorar a morte*, para lembrar mais uma vez Davi Yanomami.

É por essas e outras que, na ocasião da morte de Daldina, Isael disse que, quando você sente o parar do tempo, estamos nos aproximando do anúncio da morte de alguém. A morte de uma pessoa nos coloca diante de uma experiência-afeto de um tempo que *para*. É preciso sentir no soprar dos ventos, nos sons da floresta e na dinâmica da aldeia. Acredito que o que vimos na condução capitalista da pandemia é que perdemos a capacidade de perceber o parar do tempo. *Querer ignorar a morte* me parece, também, essa constante tentativa de que mesmo diante de tantas mortes nos tornamos insensíveis a esses sinais da morte no tempo e na terra. Tornamo-nos incapazes de sentir o caminhar dos mortos pela terra e de ver que eles podem, inclusive, estar a fazer festa e dança. De certa maneira, é isso que Isael Maxakali nos convida a observar nesta sua reflexão:

Então, presta atenção, percebe que as folhas nas árvores não balançam mais? O tempo para. Ele está triste, o vento para de trabalhar, olha a aldeia, ela é enorme... mas não há movimento, tudo está parado, está triste. Quando uma pessoa morre, as coisas ficam paradas, mas a pessoa está vagando por aí, o tempo estagna para ela se deslocar por todos os caminhos que ela passou. No interior das casas onde os seus parentes moram, onde tem cabelo

dela, ela segue até lá. Ela demora para ir ao céu, e anda por todos os caminhos que havia seguido até o momento da sua morte. Ela sente saudade dos yãmiyxop e começa a cantar lá no cemitério. Vem uma infinidade de yãmiyxop cantar junto. Eles fazem muita festa lá. Durante toda a noite, as crianças dançam, cantam, é igual como você viu acontecer aqui, a mesma coisa. Todos dançam alegres, festivos, e por isso é que ela vai demorar a ir até o céu. Outro dia, uma pessoa

estava embriagada e dormiu próximo ao cemitério. Ela ouviu toda a festa que os espíritos faziam junto de Daldina. Enquanto ela não for para o céu, o tempo ficará parado. Quando você sente o parar do tempo, pode saber que é o prenúncio de que algo está a acontecer e assim foi com Daldina. Eu senti o tempo parar poucos dias antes dela falecer (Isael Maxakali, em janeiro de 2015, na Aldeia Verde) (Campelo, 2018: 87-88).

REFERÊNCIAS

Albert, Bruce; Kopenawa, Davi. 2015. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras.

Álvares, Myriam Martins. 1992. *Yãmiy, os espíritos do canto: a construção da pessoa na sociedade maxakali*. Dissertação de Mestrado, Universidade Estadual de Campinas, Programa de Pós Graduação em Antropologia, Campinas.

Barcelos Neto, Aristóteles. 2008, *Apapaatai: rituais de máscaras no Alto Xingu*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.

Calavia Sáez, Óscar. 2016. Nada menos que apenas nomes: os etnônimos seriais no sudoeste amazônico. *Ilha – Revista de Antropologia*. 18(2): 12-24. <https://doi.org/10.5007/2175-8034.2016v18n2p149>

Berbert, Paula. 2017. Para nós nunca acabou a ditadura: instantâneos etnográficos sobre a guerra do Estado brasileiro contra os Tikmũ,ũn-Maxakali. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de Minas Gerais, Programa de Pós Graduação em Antropologia, Belo Horizonte.

Berbert, Paula; Campelo, Douglas Ferreira Gadelha, 2018. Embranquecer as terras, disciplinar os corpos: notas sobre a política indigenista junto aos tikmũ,ũn/maxakali entre 1940 e 1988. *Revista Espaço Ameríndio*. 12(2): 129-177 <https://doi.org/10.22456/1982-6524.83442>.

Campelo, Douglas Ferreira Gadelha. 2009. Ritual e cosmologia Maxakali: uma etnografia da relação entre os espíritos-gaviões e os humanos. Dissertação de mestrado, Universidade Federal de Minas Gerais, Programa de Pós Graduação em Antropologia, Belo Horizonte.

Campelo, Douglas Ferreira Gadelha. 2015. En torno a una estética perspectivista de la predación: ensayo etnográfico sobre la relación entre los pueblos tikmu,un/maxakali y los espíritus águilas, in *Sudamérica y sus mundos audibles: cosmologías y prácticas sonoras de los pueblos indígenas*, pp. 153-165. Editado por Mori, Bernd Brabec de; Garcia, Miguel; Lewy, Matthias. Berlin: Gebr. Mann Verlag.

Campelo, Douglas Ferreira Gadelha. 2018. Das partes da mulher de barro: a circulação de povos, cantos e lugares na pessoa tikmũ,ũn. Tese de doutorado, Universidade Federal de Santa Catarina, Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Florianópolis.

Cardoso, Thiago Mota. 2016. Paisagens em transe: uma etnografia sobre a poética e cosmopolítica dos lugares habitados pelos Pataxó no Monte Pascoal. Tese de doutorado, Universidade Federal de Santa Catarina, Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Florianópolis.

Coelho de Sousa, Marcela. 2018. A vida dos lugares entre os Kisêdjê: toponímia como terminologia de relação. *Espaço Ameríndio*. 12(1): 9-49. <https://doi.org/10.22456/1982-6524.75131>

Coelho de Souza, Marcela; Barbi, Rafael Costa e Santos; Fernandes, Janaína; Lima, Daniela; Molina, Luísa; Oliveira, Ester; ... Soares-Pinto, Nicole. 2017. T/terras indígenas e territórios conceituais: incursões etnográficas e controvérsias públicas. *EntreTerras*. I: 5-46.

Danowski, Déborah; Viveiros de Castro, Eduardo. 2014. *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. Florianópolis: Cultura e Barbárie.

Deleuze, Gilles; Guatari, Félix. 1997. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia* (Vol. 5). São Paulo: Editora 34.

Gallois, Dominique Tilkin. 1981 Os wayãpi e seu território. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*. 80: 1 – 10.

Glowczewski, Bárbara. 2015. *Devires totêmicos*. São Paulo: n-1.

Guerreiro, Antônio. Images of movement: land, kinship and history in the Upper Xingu. *Etnográfica*. 28 (1): 75 – 98. DOI: <https://doi.org/10.4000/etnografica.15139>

Ingold, Tim. 2015. *Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Petrópolis: Vozes.

Jamal, Ricardo. 2017. Entre o medo e a saudade: imagens da caça nos cantos de kokuphi, conforme exegeses de Toninho Maxakali. Tese de Doutorado, Universidade Federal de Minas Gerais, Programa de Pós-graduação em Música, Belo Horizonte.

Kelly, José Antônio. 2005. Notas para uma teoria do virar branco. *Mana*. 11(1): 201-234. <https://doi.org/10.1590/S0104-93132005000100007>

Lévi-Strauss, Claude. 1993. *História de lince*. São Paulo: Companhia das Letras.

Lewandowski, Andressa; Otero, Júlia. 2019. Cosmopolíticas da terra contra os limites da territorialização. *Ilha: Revista de Antropologia*. 21(1): 6-20. <http://dx.doi.org/10.5007/2175-8034.2019v21n1p5>

Mattos, Isabel Missagia de. 2002. Civilização e revolta: povos botocudos e indigenismo missionário na Província de Minas. Tese de doutorado, Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas.

Mbembe, Achille. 2018. *Necropolítica*. São Paulo: n-1.

Moraes, Bruno. 2017. *Do corpo ao pó: crônicas da territorialidade Kaiowá e Guarani nas adjacências da morte*. São Paulo: Elefante.

Nimuendaju, Curt. 1958. "Índios Machacari". *Revista de Antropologia*. 6(1): 53-61.

Paraíso, Maria Hilda B. 1992. *Relatório antropológico sobre os índios Maxakali*. Brasília: Funai.

Paraíso, Maria Hilda B. 2014. *O tempo da dor e do trabalho: a conquista dos territórios indígenas nos sertões do leste*. Salvador: Edufba.

Pires Rosse, Eduardo. 2013. *Kômāyxop: étude d'une fête en Amazonie (Mashakali/Tikmuún, MG – Brésil)*. Tese de Doutorado, Universidade de Paris-Ouest Nanterre, Paris..

Nunes, Eduardo Soares. 2019. Território e participação: Lévy-Bruhl no país dos Karajá. *Ilha: Revista de Antropologia*. 21: 103-138.

Ribeiro, Rodrigo Barbosa. 2008. Guerra e paz entre os Maxakali: devir histórico e violência como substrato da pertença. Tese de Doutorado, Pontifícia Universidade Católica, São Paulo.

Romero, Roberto. 2015. Quase extintos. *Piseagrama*. 8(8): 18-23.

Romero, Roberto. 2021. O rastro do outro: sonho, diferença e alteração entre os Tikmũ,ũn/Maxakali. Tese de Doutorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Rio de Janeiro.

Rubinger, Marcos Magalhães; Amorim, Maria Stella de; Marcatto, Maria Stella de. Belo Horizonte: Interlivros.

Santos, Péricles Ribeiro dos. 1970. *Pioneiros de águas formosas: relato histórico do desbravamento das selvas do Pampã*. Belo Horizonte: Imprensa Oficial.

Tugny, Rosângela de. 2008. Um fio para o ãmõxa: em torno de uma estética maxakali. *Nada*. 11: 52-72.

Tugny, Rosângela de. 2011a. *Escuta e poder na estética Tikmu'un*. Rio de Janeiro: Museu do Índio.

Tugny, Rosângela de. 2011b. Trem do progresso. *Piseagrama*. 2: 7-9.

VIEGAS, Suzana de Matos. Espaços missionários transformados: a apropriação da terra pelos índios numa aldeia jesuítica da costa atlântica. (século XVIII – XIX). *Revista de Antropologia*. São Paulo: USP. 2015, V. 58 N. 1: p. 69 – 104.

Vieira, Marina Guimarães. 2009. Virando ãmõxã: uma análise integrada da cosmologia e do parentesco Maxakali a partir dos processos de transformação corporal. *Amazônica: Revista de Antropologia*. 1: 308-329.

Viveiros de Castro, Eduardo. 2006. A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos. *Cadernos de Campo*. 14/15: 319-338.

Viveiros de Castro, Eduardo. 2017. Os involuntários da pátria. *Aracê – Direitos Humanos em Revista*. 4(5): 187-193.

Wagner, Roy. 2010. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify.