

Quebra e partilha de corpos e cantos: notas a respeito da máquina sacrificial tikmũ,ũn¹

Douglas Ferreira Gadelha Campelo

Pós-doutorando em Antropologia Social/Universidade Federal de Santa Catarina

dfgcampelo@gmail.com

Resumo

Neste artigo procuro analisar o lugar que a relação entre canto e sacrifício possui no interior da socialidade tikmũ,ũn. Meu argumento é o de que parece operar uma dinâmica de quebra e partilha dos corpos, presente em narrativas míticas e em outras esferas da socialidade tikmũ,ũn, como na circulação dos cantos, das doenças e de partes dos animais oferecidos aos yãmĩxop – coletivo de espíritos cantores. Esta perspectiva mobiliza na socialidade tikmũ,ũn uma espécie de multiplicidade intensiva dos corpos por meio da agência dos cantos e de partes de corpos que atravessam a pessoa tikmũ,ũn com uma multidão de outros.

Palavras-chave: Sacrifício, Canto, Tikmũ,ũn

1 Uma versão preliminar deste texto foi apresentada no 18º Congresso Mundial da IUAES (*International Union of Anthropological and Ethnological Sciences*) junto ao Painel Aberto “*Words in Indigenous Worlds*” coordenado por Ana Ramo e Emanuele Fabiano. Agradeço os comentários de Adriana Testa, debatedora do painel aberto, bem como os comentários de Óscar Calavia Sáez, Rafael de Menezes Bastos e Nicole Soares. Tentei incorporar neste texto, dentro do possível, todas as observações dos comentadores e pretendo levar adiante em outros textos alguns dos comentários que eles me enviaram para este artigo. Agradeço aos(às) pareceristas pela leitura atenta e as contribuições valiosas. Procurei incorporar quase todas as sugestões, o que não foi modificado é de minha total responsabilidade. Agradeço ainda à Capes pela concessão de bolsa no doutorado e no pós-doutorado, fundamentais para chegar aos resultados aqui apresentados.

Abstract

In this article, I aim to analyze the place that the relationship between chanting and sacrifice has within tikmũ,ũn sociality. My argument is that a dynamics of breaking and sharing of the bodies seems to operate and such dynamics is present in mythical narratives and in other spheres of the tikmũ,ũn sociality, as in the movement of the chants, diseases and animals' parts offered to the yãmĩyxop, which is a collective of chanting spirits. This perspective mobilizes in tikmũ,ũn sociality a kind of intensive multiplicity of bodies through the agency of the chanting [DC1] and the body parts that cross the tikmũ,ũn person with a multitude of other bodies.

Keywords: Sacrifice, Song, Tikmũ,ũn

Introdução

Tugny e Jamal, em um artigo publicado no ano de 2015, nos apresentaram algumas formas de manifestação da antropofagia tikmũ,ũn. Os autores demonstraram, por meio de uma série de mitos e de excertos etnográficos, que pessoas tikmũ,ũn, mais conhecidas pelo etnônimo Maxakali, ativam uma proximidade intrínseca entre formas de ingerir outrem e de fazer, a partir daí, uma proliferação intensiva de cantos. Ao apresentarem uma longa narrativa tikmũ,ũn a respeito do povo-espírito-papagaio (putuxop), ambos sugerem que esses seres, em meio ao seu andarilhar pela floresta, deparam-se com diversos povos inimigos, como o povo-gente-quati, sucuri, anta, cobra-cega e esquilo. No instante em que iniciam o processo de matar os inimigos, começam a cozinhá-los e a comê-los. Em meio a esses atos de ingestão de seus inimigos, o povo-espírito-papagaio faz emanar cantos e histórias. Assim, à medida que matavam esses seres, os personagens tikmũ,ũn da narrativa adquiriam as suas qualidades. Toninho Maxakali, o narrador do mito e grande pajé tikmũ,ũn, reforça: “qualquer bicho que eles matavam, tiravam o canto da história. Cantam a história, comem e cantam a história” (Cf. Jamal e Tugny 2015: 7). Um dos argumentos dos autores é que há uma proximidade intrínseca entre cantar e estabelecer uma relação intersubjetiva com os inimigos.

Os cantos, na perspectiva tikmũ,ũn, constroem a imagem da forma e a estética da relação com povos inimigos. Partindo desse ponto, a proposta para este artigo é tentar levar adiante alguns dos *insights* de Tugny e Jamal, na tentativa de refletir a respeito da natureza das formas sacrificiais, que parecem articular uma relação intrínseca entre canto e corpo no contexto tikmũ,ũn. Junto aos tikmũ,ũn pude seguir algumas linhas vividas etnograficamente em diferentes aldeias, situadas na porção nordeste do estado de Minas

Gerais, nos limites dos Vales do Jequitinhonha e do Mucuri com a região sul da Bahia, entre 2014 e 2016 (Cf. Campelo 2018).

Minha contribuição para esse dossiê, focado na palavra e nos mundos indígenas, se delinea em torno do lugar ocupado pela palavra que se faz canto no interior das instâncias sacrificiais da vida tikmũ,ũn. Embora não tenha feito uma pesquisa exaustiva sobre o tema, há diversos outros exemplos etnográficos em que a palavra cantada entra nas configurações sacrificiais da vida ameríndia. Basta lembrarmos que Viveiros de Castro (1986, 2002a) traz para o centro da discussão a transformação estrutural da antropofagia Tupinambá para o canibalismo ontológico dos deuses Araweté. No contexto Araweté, ocorre uma transmutação de perspectivas no centro da aldeia quando o matador araweté viaja aos confins do mundo e traz de lá cantos que apontam para um deslocamento de perspectivas do matador para o ponto de vista do inimigo (Cf. Viveiros de Castro 2002a: 275). Entre os Parakanã, cantos e nomes adquiridos na guerra passam por processos de socialização, familiarização e reinimização por meio de práticas rituais (Cf. Fausto 2001: 302-303). Montardo (2003) demonstra que no Jerokey entre os Nhandeva há uma íntima relação entre cantos e atividades guerreiras, que buscam conduzir os homens ao encontro com os deuses. Já entre os Wayãpi, encontramos a exegese de que seus cantos foram tomados de animais ou de inimigos mitológicos e históricos (Gallois 1988: 163). Além desses, Menezes Bastos (2001) demonstra que o canto de Yaniku é uma fenda aberta para se compreender aspectos das guerras e do parentesco experimentado no passado pelos Kamayurá, por meio de uma dialética da temporalidade, que aponta para um movimento regressivo e progressivo, apresentado no material melódico das sequências musicais do ritual do Yawari.

Entre os Arara, por sua vez, Teixeira Pinto (1997: 131) argumenta que predação animal e sacrifício humano se equivalem como os mecanismos e a determinação dos termos inscritos nos modelos das trocas. Na Sinfonia Arara, argumenta Teixeira Pinto, “através da música vocal, e das grandes reuniões busca-se realizar a troca das bebidas fermentadas, [...] pela carne de caça que os visitantes trazem. Os Arara **cantam** para pagar o bicho que vai comer” (Teixeira Pinto 1997: 81). Segundo o pesquisador (1996: 360), há, na vida social Arara, “figurações sacrificiais” que apareceriam no esquema da sequência musical dos ritos. O autor vai além, e sugere que as condições e possibilidades da vida social têm suas nervuras assentadas nas práticas traiçoeiras dos xamãs (dos homens adultos) e nos ritos associados ao **esquartejamento dos inimigos** (grifo meu).

Sobre o tema do sacrifício, Viveiros de Castro sugere que podemos encontrar nas Terras Baixas da América do Sul (TBAS) práticas que poderiam ser ditas como de “tipo

sacrificial, mas que não atingem as elaborações das culturas andinas ou mesoamericanas” (Viveiros de Castro 2002b: 460), e continua: “a noção de sacrifício nas Terras Baixas da América do Sul vem comumente associada ao tema mais comum do xamanismo”. É nesta perspectiva que este texto se insere. As formas de sacrifício aqui presentes encontram poucos ecos nas imagens trazidas no clássico ensaio sobre o sacrifício de Hubert e Mauss (2017 [1898]). Como nos adverte Teixeira Pinto, quando escreveu a respeito do sacrifício na perspectiva da sua etnografia sobre os Arara, a morte de um inimigo não se aproxima de um “sacrifício aos deuses”, pois estes últimos nada têm a ver com isso.

Assim, na tentativa de qualificar melhor a dimensão sacrificial nas TBAS, Viveiros de Castro traça uma comparação com o totemismo, a partir de Lévi-Strauss em *o Pensamento Selvagem*. Neste livro, Lévi-Strauss “demonstra ser a atividade classificatória inelutável, ao afirmar que o homem está condenado a classificar de modo totêmico ou sacrificial” (Lanna et al., 2015: 322). Sob tal perspectiva, Viveiros de Castro sugere que os sacrifícios envolvem princípios de um tipo inteiramente distinto do Totemismo. Para o antropólogo,

as transformações lógicas do totemismo (e do mito) estabelecem-se entre termos que vêem suas posições recíprocas modificadas por permutações, inversões, quiasmas e outras redistribuições combinatórias e extensivas – o totemismo é uma tópica da descontinuidade. As transformações sacrificiais, ao contrário, manifestam relações intensivas que modificam a natureza dos termos eles próprios, pois ‘fazem passar’ algo entre eles: a transformação aqui, não é permutação dedutiva, mas efetuação transdutiva, ou transmutação – ela lança mão de uma enérgica do contínuo (Viveiros de Castro 2002b: 463).

Sendo assim, o autor se pergunta se o canibalismo sacrificial cria formas de indiscernibilidades nos processos de transmutação de perspectivas, o que o faz diferir das séries metafóricas, extensivas do totemismo e do mito. Quais seriam os campos de virtualidades dinâmicas das quais o sacrifício é uma atualização singular? (Viveiros de Castro 2002b: 466). E continua se perguntando sobre quais forças o sacrifício mobiliza, uma vez que o canibalismo se apresentou a Viveiros de Castro como um autêntico **operador antitotêmico**. Esse operador realiza uma transformação “recíproca mas irreversível entre dois termos, mediante um ato de suprema contiguidade (a execução e a ingestão) que implica uma dinâmica complexa de identificações (melhor seria chamar de indiscernibilidades) entre matadores e vítimas, devoradores e devorados”.

Relendo este ensaio de Viveiros de Castro e a obra Lévi-Straussiana Lanna et al. (2015: 324), percebe-se uma leitura paralela, mas afim, ao sugerir que dizer que o

canibalismo amazônico é um operador antitotêmico ou sacrificial difere de tomá-lo como antioperador totêmico. Os autores argumentam que quando Lévi-Strauss:

toma o sacrifício como sistema metonímico, ele o coloca não apenas em um eixo transversal ao da metáfora e a classificação totêmica, mas também em um mesmo plano, enquanto linguagem, aproximando sacrifício e lógica classificatória, sugerindo a pertinência de ser o canibalismo “operador antitotêmico” [...] De todo modo, se uma razão dialética pode estar em manifestações do xamanismo ou de uma dialética canibal, ela pode ser reintegrada sinteticamente a partir de uma razão analítica que a transforme em signo. Sistemas classificatórios diferentes, estilos de pensar diferentes. E investigar a fundo a dialética sacrificial pode vir a ser um movimento, uma transformação da análise estrutural a partir do material ameríndio, tal como propõe Viveiros de Castro (Lanna *et al.* 2015: 332 e 333).

Em um artigo que parece se aproximar da discussão acima apresentada, Gonçalves (1992) faz uma revisão dos sistemas de onomástica nas TBAS e retoma a discussão levantada por Viveiros de Castro (1986) de uma dicotomia entre um conjunto de povos que se aproximam de sistemas de onomásticas canibais e exonímicos (Tupinambá, Tupi-Guarani, Txicão, Yanomami) e, de outro lado, um conjunto de povos que dão ênfase a sistemas onomásticos dialéticos e endonímicos (Timbira, Kayapó, Tucano). Nos “sistemas canibais”, comenta o autor, baseando-se em Viveiros de Castro (1986):

os nomes vêm de fora: dos deuses, dos mortos, dos inimigos, dos animais; são sistemas onde se recebe, essencialmente, o nome dos outros. Sistemas centrípetos são aqueles em que “os nomes designam relações sociais, podem definir grupos corporados com uma identidade coletiva”. Se nos sistemas “canibais” a onomástica é mediatizada pela metafísica e tem uma função individualizadora, nos “dialéticos” ela é da ordem da sociedade, e exibe uma função classificatória [...] (Gonçalves 1992: 50 e 51).

O autor conclui, ao final do seu artigo, que as lógicas “canibal” e “centrípeta”, “representadas pela ordem da individuação e da classificação, não são excludentes. Estão presentes nos sistemas, porém de maneira desigual: alguns sistemas **têm uma ênfase ‘canibal’ e outros uma ênfase ‘centrípeta’, o que lhes confere feições distintas**” (Gonçalves 1992: 68, grifo meu).

Creio que a perspectiva tikmũ,ũn parece se aproximar dessa ênfase-feição canibal-sacrificial tal como salientado por Gonçalves, o que não quer dizer que exclua feições

totêmicas de classificação. A partir dessas considerações iniciais é que gostaria de me aproximar de uma fala de Sueli Maxakali, importante liderança e intelectual tikmũ,ũn. A fala de Sueli, que será apresentada abaixo, parece apontar para formas sacrificiais da socialidade tikmũ,ũn. O depoimento da intelectual tikmũ,ũn parece nos conectar a uma maneira de se lançar no mundo por meio de uma imagem de quebra e partilha do corpo, que cria um processo de multiplicação intensiva de diferenças por meio da partilha de partes do corpo e, como veremos mais adiante, de cantos.

Minha proposta deste ponto em diante é, a partir da fala de Sueli e de outras, me aproximar de cadeias de transformações dessas falas em outras esferas da socialidade tikmũ,ũn. Os cantos possuem um lugar central nessa dimensão de mover a máquina sacrificial tikmũ,ũn. Eles fazem circular partes de corpos e a relação com os yãmĩyxop através dos corpos tikmũ,ũn. O sacrifício e/ou a caça de animais, como veremos, mobiliza toda essa máquina sacrificial. Ao mesmo tempo, o atravessamento dos cantos, nesse ínterim, aponta para pequenas imagens produzidas pelas palavras no interior dos cantos, que se articulam a diversas outras narrativas míticas. Como nos explicou Toninho Maxakali no início deste texto, à medida que os putuxop matam e comem o inimigo saem cantos e histórias inerentes a esse ato. É nesse jogo e entrecruzamento de sacrifício, cantos e narrativas que acredito se situar a operação sacrificial tikmũ,ũn.

Antes de entrar na fala de Sueli propriamente dita, apresentarei um canto e a narrativa que o atravessa para que o leitor tenha minimamente ideia do que foi mencionado acima. Mais do que isso, essa passagem estrutura a interpretação de Sueli sobre os processos de diferenciação de coletivos e pessoas tikmũ,ũn. Não será a minha intenção entrar nos pormenores desse canto e de questões mais detalhadas que o atravessam no contexto da relação entre pessoas tikmũ,ũn e o yãmĩyxop (coletivo de espíritos) conhecido como mõgmõkaxop (coletivo gavião) (Cf. Campelo 2009). Trago aqui um dos cantos e uma pequena passagem desse longo e complexo ritual como uma fissura onde adentrarei para tratar das questões centrais desse artigo.

Aproximadamente às 4:30 da manhã do quinto dia de intensidade relacional entre os espíritos-gaviões e pessoas tikmũ,ũn, os primeiros começam a assoviar no interior da casa dos espíritos. Os pajés saem de suas casas e partem para encontrar com os espíritos-gaviões. Eles entoam alguns cantos que seguem a mesma estrutura dos cantos que foram entoados em dias anteriores, para logo em seguida puxarem o canto da ãnhuma (ãpihik), que já foi entoado nos dias anteriores. Após

esses cantos, que ocorrem no interior da kuxex, os gaviões cantam uma série de outros cantos no pátio da aldeia. Neste momento, as mulheres não levantam, permanecem adormecidas. Uma de minhas interlocutoras – que porventura era a anfitriã dos espíritos-gaviões – disse-me que tinha medo de sair e ser capturada pelos espíritos-gaviões. Diante disso, disse-me que as mulheres devem permanecer em suas casas apenas escutando os cantos. Os espíritos-gaviões, assim que percebem que a sua anfitriã e as mulheres ligadas a ela pela rede de parentesco não vêm dançar, dar-lhes comida ou simplesmente escutarem seus cantos no pátio, ao terminarem de cantar, proclamam, numa voz queixosa, a ausência dos seus parentes afins na aldeia que são ligados à sua anfitriã. Os gaviões então dizem: xukux kanax xop noa nok ãõg – Minhas afins não querem participar. A sequência de cantos, neste momento, aponta para a perspectiva de animais, como: tovacuçu, caititu, xéxéu, urutau, lobo guará, tamanduá, e esquilo.

Não me ateei a toda a sequência, mas apenas ao canto do Lobo Guará (Kokex kata) e seu sobrinho coelho (kũniõg), que estrutura a narrativa da mulher de barro que será comentada por Sueli e que se constitui como o núcleo duro do argumento deste texto. O canto mimetiza o diálogo entre o lobo guará e o coelho dentro da narrativa. Começa com a voz do coelho – Rrarri, rrarri, rrarri, rrarri –, e em seguida o coelho conclamando o lobo guará a procurar couro (Extraído de Campelo 2009: 89 e 90):

Rrarri, rrarri, rrarri	hahi hahi hahi
Rrarri, rrarri, rrarri (voz do coelho)	hahi hahi hahi
Rrarri, rrarri, rrarri	hahi hahi hahi
Rrarri, rrarri, rrarri	hahi hahi hahi
Vamos juntos atrás do couro verdadeiro,	mõxatix mõxax xax xeé
atrás do couro verdadeiro	mõxax xax xeé
Procurá-lo e ficar Rrarri, rrarri,	mõxa ne ãxup hahi hahi
Vamos trazer alguma coisa	nõ kãyã nũ nõ õm
Komãkatoáá tonoo	Komãkatoáá tonoo
kokex katá tonoo	kokex katá tonoo
Hõieé	Hõieé
Gemido do kokexkata	

Segundo exegeses dos interlocutores Tikmũ,ũn, a palavra “tonoo” são os sons de kokex kata pulando, caindo em um buraco e gemendo hõiee. Com relação a esses dois seres – kokexkata (lobo guará) e kũniõg (coelho), o seguinte mito é narrado, e é ele que estrutura os comentários que serão apresentados à frente por Sueli Maxakali:

Havia uma mulher, o nome dela era Putõõy (barro). E o marido chamava-se Æpihik (anhuma). Eles tinham uma filha. Kokexkata veio e casou-se com

a filha deles. Ele queria ficar sozinho com ela. Queria viver sozinho com ela. Os yãmīyxop (espíritos) descobriram e mandaram kũniõg (coelho) vigiar o casal. Traçaram um plano: Kũniõg tomaria mel até ficar tonto, para fingir-se de doente. Depois saiu de casa em casa pedindo abrigo para dormir. Ninguém o aceitava. Até que kokexkata, com dó de kũniõg, o chamou para dormir em sua casa.

Kũniõg então fingia que estava dormindo, deitado perto do fogo, mas estava era vigiando o namoro de seu anfitrião com a esposa. Kokexkata, percebendo algo de estranho com kũniõg, pegou um pau em brasa e colocou nas costas de kũniõg. E falou:

- Kũniõg, você está queimando.

Mas kũniõg não se mexeu. Continuou quieto.

Kokexkata falou:

- kũniõg morreu!

Acreditando-se sozinho, kokexkata sentou-se no chão e abriu sua bolsa. De dentro tirou sua esposa. Ela usava colar e pulseira.

Kũniõg, de um salto, saiu gritando:

- Meu tio está com a mulher! Está namorando!

Kokexkata pegou a esposa e jogou para o alto. Ela agarrou-se num galho de árvore e

ficou lá em cima. Kokexkata abraçou-se ao tronco da árvore e falou:

- Eu não tenho mulher não. Eu estou abraçando é o tronco da árvore.

Kũniõg falou:

- Eu vi a mulher. Ela tem colar, tem pulseira...

Os yãmīyxop já sabiam. Chamaram o pica-pau e ordenaram que ele subisse e jogasse a mulher no chão. Ele subiu e jogou-a. Então os yãmīyxop mataram-na. Pegaram uma pedra lascada e a usaram para cortar o corpo da mulher. Dividiram-na em vários pedaços. Cada yãmīyxop pegou uma parte. E levaram-na para casa. Cada um deixou seu pedaço em casa e foi para a kuxex. Depois mandaram alguém ir às casas olhar se, de cada pedaço, já tinha se formado uma nova mulher.

- Ainda não! Disseram ao voltar.

Mais tarde, outra vez, alguém foi até às casas olhar se, de cada pedaço, já tinha se

formado uma mulher.

Perto das casas ouviram-se as vozes de mulher. Elas já tinham chegado. Os yãmĩyxop ficaram alegres. Foram para casa e cada um encontrou sua mulher. Kokexkata, sem esposa, passou a viver na kuxex. Desde então vive cantando de tristeza. Todo dia sai para o pátio, dançando e cantando:

“Acordem

O dia já clareou

Enfeitem seus corpos

Venham caçar

Venham pescar”

Os yãmĩyxop então chamaram o Mĩmtunuk (cava-chão) e ordenaram que ele cavasse o

chão do pátio onde kokexkata dançava e cantava, fazendo assim uma armadilha para ele. Mĩmtunuk cavou, deixando apenas uma fina camada de terra. Noutra dia, kokexkata, como sempre, saiu da kuxex dançando e cantando. Mas quando alcançou a área cavada por Mĩmtunuk, a terra rompeu e ele caiu em um enorme buraco. Foi kũniõg quem apareceu para ajudar kokexkata a sair da armadilha. E assim tornaram-se amigos. Vivem juntos na kuxex até hoje. E quando há ritual, kokexkata e kũniõg saem juntos da kuxex, cantando e dançando. Quando as mulheres oferecem a comida de Kokexkata, é kũniõg quem a leva para ele”².

Foi com essa narrativa que Sueli Maxakali, diante das minhas insuportáveis perguntas sobre a formação de coletivos tikmũ,ũn – no passado e no presente – e sobre uma possível hipótese de multiplicidade étnica tikmũ,ũn, me fez a seguinte explicação:

Não existe muito bem essa história de grupo diferente, não sei muito bem o que é isso, nós somos todos filhos de putõ,õy hex. Uma mulher de barro que foi dividida, por isso não podemos dizer que somos povos diferentes. Nós repartimos o corpo de uma mulher e quebramos ele todo. Se fôssemos povos diferentes, nós 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 dividimos apenas o corpo de uma mulher. Nós vamos produzindo parente e vai diferenciando, mas é tudo tikmũ,ũn...

2 Narrativa extraída de: Maxakali *et al.* 2008: 28, 29

A fala de Sueli retoma a narrativa da mulher de barro apresentada acima, mas não deixa de evocar outras, como a da proliferação dos mōgmōkaxop (povo-espírito-gavião). Da mesma forma que das partes do corpo de Putō,ōy hex começam a surgir novas pessoas tikmũ,ũn, a narrativa do surgimento do povo-espírito-gavião parece apontar para esse mesmo processo de multiplicação intensiva da diferença a partir do corpo. O mito, de maneira breve – ver sua versão completa em Maxakali e Tugny (2009a: 42 -45) –, narra a história de um antepassado tikmũ,ũn que entra em processo transformacional após ingerir um pedaço de carne apodrecida. Ele sente o amargor da carne no interior do seu corpo, que suscita nele um estado de embriaguez (paptux). Começam a sair penas do seu corpo e ele passa a emanar sequências de cantos, mudando a sua perspectiva. De um corpo humano surge um corpo-gavião (mōgmōka), capaz de trocar a perspectiva do lugar que o cerca. Humanos buscam trazê-lo a um aspecto de corpo que, de seus pontos de vista, seria humano. Arrancam-lhe as penas. No entanto, ao contrário de se tornar humano novamente, do seu corpo começam a proliferar o mundo de música, ao mesmo tempo, de qualidades de pessoas e de gaviões diferentes.

Há, portanto, uma proliferação, a um só momento, de cantos e de qualidades de gavião diferentes, emanando do corpo do antepassado tikmũ,ũn povos e música (para uma discussão e apresentação deste mito ver Campelo 2009 e 2015, e Maxakali e Tugny 2009a). Esta narrativa é concluída da seguinte maneira pelo pajé Zé de Cá Maxakali:

Antes não havia gavião mōgmōka, mas o mōnāyxop (antepassado) se fez transformar. E surgiu o gavião grande e o pequeno. Muitos gaviões pequenos e muitos gaviões grandes, gaviões-reais. E gavião-carrapateiro³ e gavião-de-pescoço-vermelho⁴, e os gaviões-caboclo-grandes⁵. E surgiu o gavião-carijô⁶, e surgiu o gavião-preto⁷, a harpia⁸. Saíram muitos. E agora há muitos na mata. Saíram gaviões grandes da transformação do antepassado. Surgiram os gaviões-de-penacho⁹, e de todas imagens saíram. Quiriquiri¹⁰, caburé¹¹, acauã¹² – ele também é gavião. O gavião é yāmīyxop-gavião. E seus cantos se chamam mōgmōka, yāmīyxop-mōgmōka. Mōgmōka é o responsável, o chefe grande, e toma conta dos outros.

-
- 3 Milvago chimachima
 - 4 Micrastur ruficollis
 - 5 Buteogallus meridionalis
 - 6 Rupornis magnirostris magniplumis
 - 7 Buteogallus urubitinga
 - 8 Harpia harpyja
 - 9 Spizaetus ornatus
 - 10 Falco sparverius cearae
 - 11 Falconidae, Micrastur ruficollis
 - 12 Herpetotheres cachinnans

O yãmĩyxop-mõgmõka vem na casa de religião e aí todos os outros vêm atrás dele [...] (Cf. Maxakali e Tugny 2009a: 45 – 47).

As duas narrativas sugerem a capacidade do corpo e da pessoa tikmũ,ũn de ser um lugar de multiplicação intensiva da diferença. Uma quebra e partilha do corpo que possibilita a multiplicação dos diversos tipos de gaviões existentes no mundo e, ao mesmo tempo, permite, por meio da quebra das partes da mulher de barro, o surgimento de novas mulheres que farão nascer novas pessoas tikmũ,ũn, a partir da relação que elas estabelecem com os diferentes yãmĩyxop. A potência das imagens evocadas nestas duas narrativas míticas acima parece atravessar outros aspectos da vida tikmũ,ũn.

A hipótese que gostaria de levantar é que as partes do corpo da mulher de barro narrada no mito, bem como a multiplicação do corpo do gavião, resvalam nas formas tikmũ,ũn que estou compreendendo como sacrificiais: fazer o seu corpo, sua pessoa e seus coletivos por meio da circulação dos cantos e da dissolução e quebra de corpos. O esartejamento e a partilha do corpo da mulher de barro incidem, de maneira replicada e transformada, em outros aspectos da socialidade tikmũ,ũn, tais como concepções de doença e cura, circulação de cantos e alimentos, morte, troca e dádiva.

Sueli Maxakali, na sua fala, nos recoloca diante da clássica discussão clastreana sobre o um e o mal (Cf. Clastres 2012). Ela parece nos provocar quando afirma que tikmũ,ũn não se constitui de povos diferentes, eles são “Um” só. Talvez esteja tentando nos dizer que é a potência de multiplicação intensiva do corpo tikmũ,ũn, corpo que vai se diferenciando, que guarda uma “diferença que vai diferindo”, retomando aqui a formulação de Gabriel Tarde (2007: 95).

Quebra e circulação de partes de doença e de animais

Sob tal perspectiva, o mito da mulher de barro e a circulação das partes do seu corpo, de certa forma, instaura, a meu ver, uma instância sacrificial que aparece em várias outras esferas da sociabilidade tikmũ,ũn. Ela se desdobra nas formas de circulação da palavra-corpo, operacionalizada por meio da relação com os yãmĩyxop. Os momentos de intensidade relacional com os yãmĩyxop são de anti-escassez, pois faz circular corpos sacrificados, palavra-cantada e alimentos que estão retidos.

Neste sentido, os yãmĩyxop e a circulação dos seus cantos possibilitam dissolver entre as diversas famílias as intrigas e as fofocas, em especial aquelas relacionadas a práticas sovinas. A relação com os yãmĩyxop cria uma suspensão, no sentido de uma tensão que nunca se resolve, o pano de fundo de uma guerra constitutiva e de inimizades

que atravessa a socialidade tikmũ,ũn.

Em linhas gerais, como tentam nos explicar, *yãmĩyxop* é uma das formas pelas quais pessoas tikmũ,ũn se transformam quando morrem (Cf. Álvares 1992, Tugny 2011, e Campelo 2018). A palavra *xop yãiy*, traduzida como saudade, é utilizada para descrever, entre várias acepções, o sentimento que os mortos têm com os vivos. *Xop yãiy* é formada pelo coletivizador-intensificador *xop* e por *yãiy*, forma arcaica da palavra *xũim*, que significa dor. Podemos entender como uma dor intensa que o apartamento suscita. Após a morte, a pessoa se transforma em *yãmĩy* e segue para a morada dos *yãmĩy*. À medida que a saudade se intensifica, o morto começa a perambular no interior das casas e a atravessar o sonho (*yõãkup*) das pessoas. À medida que a dor se intensifica, a pessoa que sonha com os mortos pode adoecer, iniciando, então, um processo de busca de dissolução e de quebra da doença nos corpos dos pajés tikmũ,ũn.

As sessões de pajelança para a cura da pessoa adoentada (hemex) têm o objetivo – tal como me explicou o intelectual indígena Isael Maxakali – de quebrar a doença e de fazer com que ela se desloque do corpo do doente diluindo-se no corpo de todos os pajés ali presentes. Através da enunciação de cantos e da oferenda de alimentos por parte da família do enfermo, a doença começa a ser quebrada, diluída e substanciada no corpo dos pajés. A inteireza da doença é assim quebrada e partilhada pelos pajés, que devem conduzi-la, pela mediação dos seus corpos e dos cantos em suas bocas, para um espaço externo à aldeia.

Ao mesmo tempo, a família da pessoa doente oferece comida aos pajés. Este ato permite que a comida circule nos corpos dos pajés, consubstancializando-se com os cantos. É esse ínterim de substancialização de corpos e cantos que possibilita o deslocamento da doença do corpo do doente para os corpos dos pajés. O doente passa por um processo de quebra e de circulação da doença para os corpos dos pajés de maneira coletiva. A cura da doença pode ser compreendida como uma cura coletiva. Assim, embora seja importante a presença de pajés, que farão a interpretação dos sonhos e conduzirão os caminhos dos cantos para a cura, esta só se realiza por uma maquinaria coletiva de deslocamento da doença para o corpo dos inúmeros pajés presentes na sessão de cura. Esse deslocamento faz com que um segundo momento se interponha.

Nesse segundo momento, ocorre um deslocamento dos *yãmĩyxop* do universo doméstico (quando penetraram através do sonho o corpo do doente) para o pátio da aldeia – lugar público por excelência. As imagens oníricas são transmutadas nas imagens dos corpos dos *yãmĩyxop* a serem vistos por todos no pátio da aldeia – algo análogo ao que fazem os Wauja na descrição de Barcelos Neto (2008). Num processo transformacional de

imagens oníricas, adoecimento e cura, a circulação de sons até a execução final do ritual, no contexto Wauja, os humanos e os apapaatai fundam um sistema relacional baseado em estados patológicos (Barcelos Neto 2008: 36). No contexto tikmũ,ũn, ao saírem da mente das pessoas, os yãmĩxop passam então a habitar a casa dos yãmĩxop (*kuxex*) e a passar longas temporadas nas aldeias tikmũ,ũn, transmutando-as com a sua perspectiva através da sua presença. De tal maneira, costumam ser enfáticos ao dizer que quem canta são sempre os yãmĩxop e não os humanos.

Assim, através das complexas sequências de cantos que os yãmĩxop trazem em seus corpos que eles fazem das aldeias tikmũ,ũn um devir yãmĩxop. Há, portanto, um deslocamento das imagens oníricas, que marca a doença nos corpos das pessoas, para as imagens a serem produzidas pelos corpos dos yãmĩxop nas aldeias tikmũ,ũn, por meio da sua presença e das formas pelas quais se manifestam: danças, cantos, circulação de objetos, caçadas e narrativas míticas. Não há espaço – e nem é o objetivo deste artigo – para detalhar etnograficamente a relação entre pessoas tikmũ,ũn e os yãmĩxop. Convido o leitor a conhecer algumas etnografias dedicadas a esse tema, como: Campelo, 2009, 2015 e 2018; Tugny, 2011, e Pires Rosse 2008 e 2013.

De tal maneira, os yãmĩxop também podem requisitar e serem requisitados para que a carne de caça circule no interior das aldeias. O dono de uma festa com os yãmĩxop – geralmente a pessoa que adoeceu – deve oferecer o sacrifício de um grande animal, que será ofertado aos yãmĩxop e àqueles pajés que ajudam a memoriar as sequências de cantos dos yãmĩxop. O animal pode ser sacrificado no pátio da aldeia pelos yãmĩxop ou abatido e sacrificado no mato pelos yãmĩxop em conjunto com caçadores tikmũ,ũn. Esse animal será esquartejado e partilhado por aqueles que constituem o corpo de pajés, que, por sua vez, farão a oferenda aos membros de sua própria família. Este sacrifício pode ser desde animais caçados (raramente encontrados atualmente), vacas roubadas ou negociadas com fazendeiros ou até, por fim, quando não é possível oferecer um grande animal, frangos congelados, comprados em supermercados da região. No contexto relacional das pessoas tikmũ,ũn, o corpo de um animal é quebrado e suas partes distribuídas entre as diversas famílias, sendo que as partes mais nobres e maiores são destinadas aos pajés e caçadores de maior prestígio, que, por sua vez, serão divididas entre seus parentes mais próximos.

Diante do que foi desenvolvido até aqui, nos deparamos com diversas formas de variação das imagens da quebra e partilha do corpo como uma forma de manifestar a cura da doença, possibilitando que ela seja quebrada e multiplicada em pequenas partes nos diversos corpos de pajés tikmũ,ũn. Tal deslocamento é de suma importância, pois é ele que garante a possibilidade dos yãmĩxop saírem do núcleo familiar, do interior do

corpo da pessoa doente e de seu núcleo de relações familiares, para se multiplicar em inúmeras imagens a serem performadas no pátio da aldeia. Ali, pessoas tikmũ,ũn podem ser atravessadas pelos cantos dos yãmĩyxop e se substancializam com a carne de caça que muitos deles oferecem aos humanos. Ao mesmo tempo, as carnes que são oferecidas aos yãmĩyxop também são oferecidas às pessoas tikmũ,ũn. Neste processo, elas espirtizam seus corpos através do esquarteramento e distribuição da carne de caça, ao longo dos momentos de relação intensiva com os yãmĩyxop.

A circulação dos cantos

Uma vez que tratei brevemente das formas de quebra e partilha e circulação da carne de caça e da doença, pretendo agora tratar da questão referente à circulação dos cantos nas pessoas tikmũ,ũn. A construção da pessoa passa por um longo processo de aquisição e acumulação de cantos dos yãmĩyxop ao longo da vida, desde o seu nascimento, amadurecimento, envelhecimento e morte (Cf. Álvares 1992; Tugny 2011 e Campelo 2018). Esse processo consiste em uma perspectiva de acumulação, mas ao mesmo tempo de circulação ao longo da vida dos cantos, que ocorrem, em especial, no período que antecede à morte.

Pessoas tikmũ,ũn devem, ao longo da vida e por meio do seu engajamento de relação com os yãmĩyxop, receber de parentes mais próximos os cantos de seus ancestrais. Assim, os cantos formam partes dos corpos das pessoas tikmũ,ũn. Os grandes pajés, tanto homens quanto mulheres, são aqueles que conseguiram diferentes sequências de cantos ao longo da vida - e isso lhes confere enorme prestígio. Os pajés possuem em seus corpos partes das sequências dos cantos que traçam a relação com os yãmĩyxop¹³. Os cantos que constituíam os corpos dos yãmĩyxop saíram desses para penetrarem e serem distribuídos nos corpos de pessoas tikmũ,ũn, provocando uma mutualidade relacional entre humanos e espíritos. O mito que traça a relação entre pessoas tikmũ,ũn e o coletivo espírito-morcego (*xunimxop*) trata disso. Após tentar roubar bananas de um antepassado tikmũ,ũn, o xunim é convidado a cantar nas aldeias tikmũ,ũn. Os humanos perguntam antes se ele possui cantos. Desde então, humanos e xunim trocam cantos e alimentos. Em torno desse complexo universo, convido o leitor a ver Maxakali e Tugny (2009b).

Em grande medida, as festas e a circulação de cantos (*kutex*) tornam visíveis as formas e as relações tikmũ,ũn, uma vez que o dono da festa deve se reunir com alguns

13 Em outra oportunidade pretendo tratar em detalhes das implicações do sequenciamento de canções para o contexto tikmũ,ũn, partindo das reflexões sobre a sequência musical tratada por Menezes Bastos (2006, 2013 e 2017), Piedade (2004) e Seeger (2013).

pajés para decidirem quem serão os convidados. Pajés oriundos de diferentes aldeias devem se deslocar para a aldeia anfitriã, para que a sequência de cantos que trazem em seus corpos componha as partes para a festa que realizam com os yãmĩyxop.

De tal maneira, não é de se estranhar que a escolha das pessoas e das palavras-canto que trazem em seus corpos implica em uma mão dupla política. De um lado, atualiza a perspectiva de alianças, amizades e inimizades que o dono da festa possui com outros grupos de parentes por meio da presença dos pajés. Por outro, a sequência de cantos produzirá uma cosmopolítica no tempo e no espaço através da relação com os yãmĩyxop. Ao final do festival, o grande animal que foi abatido em praça pública – ou no mato – no início da festa terá as partes do seu corpo quebradas e distribuídas pelos pajés que compuseram as sequências de cantos. Os cantos dos pajés, por sua vez, atravessarão os corpos dos yãmĩyxop, pois, na realidade, são eles os verdadeiros cantores. Assim, a quebra e a partilha do animal, bem como os cantos que foram distribuídos pelos yãmĩyxop, substancializam e consomem a relação entre as pessoas tikmũ,ũn e os yãmĩyxop.

É nessa relação intensiva com os yãmĩyxop, por meio de oferendas de alimentos e a capacidade de conter em seus corpos os cantos entoados por eles, que pessoas tikmũ,ũn, tanto homens quanto mulheres, acumulam cantos em seus corpos. A pessoa ao longo da vida deve, de certa forma, adquirir as potências necessárias para conseguir reter em seu corpo as palavras-canto dos yãmĩyxop. Nesse sentido, assim como são capazes de adquirir cantos, as pessoas podem perdê-los. Mas ter e possuir cantos conferem à pessoa a possibilidade de *espiritizar*¹⁴ seu corpo, uma vez que o destino *post-mortem* é transformar-se em yãmĩyxop.

De tal maneira, aprender as sequências de palavras-cantos é algo cheio de sutilezas e dificuldades para as pessoas tikmũ,ũn. Alguns pajés, tanto homens quanto mulheres, são considerados sovinas por não ensinarem a sequência de cantos que possuem e os entremeios da relação entre pessoas tikmũ,ũn e os yãmĩyxop. Esses pajés são lembrados por terem acumulado ao longo de toda uma vida os cantos que foram aprendendo com parentes próximos e distantes, durante as noites ininterruptas que aguentaram para ouvir as sequências de cantos, e pela capacidade de abertura da memória nos processos de aprendizado.

Na maior parte das vezes, não é fácil sustentar em um corpo todas as sequências de cantos. Os(as) grandes pajés, na realidade, são aqueles(as) capazes de incorporar não apenas sequências de cantos das suas famílias, mas, ao mesmo tempo, de trazer em seus corpos sequências de cantos de todos os outros grupos tikmũ,ũn. Por essas razões, durante

14 Neologismo de Cesarino (2011).

os momentos de intensidade relacional entre pessoas tikmũ,ũn e os yãmĩyxop, são esses pajés que assumem o lugar de kupkũĩy, mesma palavra para designar as lideranças da aldeia. Eles são capazes de colocar as sequências dos cantos a movimentar o cosmos.

Procurei argumentar em minha tese que, se podemos encontrar um lócus onde fica depositado esse arsenal de processos diferenciadores, através das sequências de cantos, esse lugar é o corpo dos(as) pajés. Os cantos possibilitam criar processos de diferenciações entre as pessoas através das sequências, pois acionam um devir outro das pessoas e dos coletivos tikmũ,ũn por meio da relação com os yãmĩyxop. Assim, o corpo de um(a) pajé emana inúmeras sequências de cantos, algo que nos remete tanto à narrativa de proliferação de cantos e de diferentes espécies de gaviões quanto à de quebra e partilha do corpo da mulher de barro. Ou seja, da mesma forma que partes do corpo da mulher de barro fizeram surgir novos coletivos tikmũ,ũn e do corpo de um antepassado surgiram inúmeras espécies e cantos dos gaviões, o corpo do(a) pajé possibilita os processos de devir outro da pessoa tikmũ,ũn. É do corpo do(a) pajé que saem inúmeros cantos que circularão entre os vivos. Elucidativo a respeito, pessoas tikmũ,ũn me narraram que um grande pajé, alguns anos antes do período em que estive em campo, havia falecido de câncer. O pajé, já doente, pediu para levar a sua cama até a kuxex (casa dos yãmĩyxop, casa dos cantos), a fim de que suas palavras-canto fossem deixadas aos parentes que ele escolhera para ensinar e, assim, fazer com que os inúmeros cantos que possuía circulassem entre os vivos.

Considerações finais

A partir do que foi exposto, vimos aspectos de transformação das duas narrativas apresentadas atravessarem a socialidade tikmũ,ũn. A imagem do esquiteamento do corpo e posterior distribuição entre as pessoas aparece transformada de diversas maneiras no interior das relações tikmũ,ũn. Ela aparece onírica na quebra e diluição da inteireza da doença presente no corpo de uma pessoa, que é atravessada pela presença de mortos. Ao mesmo tempo, percebemos que o sacrifício de animais na relação com os yãmĩyxop é consubstancializado na presença dos(as) pajés, que carregam em seus corpos sequências de cantos que farão dobras que fustigarão o tempo, nos dizeres de Lévi-Strauss a respeito da música e do mito (Cf. Lévi-Strauss 2004: 35). Argumentamos ainda que o acúmulo de sequências de cantos no corpo dos(as) pajés entram em circulação nos momentos que antecedem às suas respectivas mortes. Se os corpos dos pajés não são esquiteados de uma maneira literal, as sequências de cantos que possuíram ao longo de suas vidas sairão dos seus corpos e serão distribuídos entre os vivos.

A distribuição de partes do corpo sugere, a meu ver, uma feição da máquina sacrificial tikmũ,ũn, que poderia apresentar-se como transformação de uma série de outras formas sacrificais das Terras Baixas da América do Sul. Como sugere Viveiros de Castro, não é difícil concluir que, se o animismo afirma que vários não humanos – entre os quais diversas espécies consumidas pelos humanos – são pessoas,

então guerra e caça, antropofagia e zoofagia, estão muito mais próximas do que se costuma imaginar. Não porque a guerra seja uma forma de caça, mas porque a caça é um modo de guerra - uma relação entre sujeitos. E, se a guerra e o canibalismo indígena são essencialmente um processo de transmutação de perspectivas, então é provável que algo do mesmo gênero ocorra nas relações entre humanos e não humanos (Viveiros de Castro 2002b: 467).

A proximidade do sacrifício humano e a caça foi acima apontada, em especial, a partir da tese de Teixeira Pinto (1997). Calavia Sáez, em uma revisão do material Mesoamericano, sugere eventos de proximidade entre **sacrifício e caça**, a partir de uma comparação entre o sacrifício Asteca e o Tupinambá. O autor pontua que

o sacrifício asteca é identificado frequentemente com a predação entre espécies. Além dessas estranhas histórias de patos e peixes mutantes que já resenhamos na obra de Tezozómac, aponta nesse sentido o festival de Quecholli [...] em que os habitantes de México e Tlatelolco realizam uma grande caçada coletiva nos bosques de Zacatépec. Na descrição de Sahagún, essa festividade tem certo sabor de piquenique, de volta às origens caçadoras de uma população já marcadamente urbana. Acabada a caça de veados e coelhos, cujas cabeças são carregadas como troféus, tem lugar uma matança de escravos no templo de Tlamatzinco. Nessa ocasião, as vítimas — que nos outros casos subiam até o altar pelos próprios pés — são carregadas degraus acima atadas de pés e mãos, como animais levados ao abate. De fato, não faltam complementarmente as referências textuais e iconográficas ao sacrifício de animais realizado segundo os padrões do sacrifício humano, isto é, no altar sacrificial e por extração do coração. Como lembra Duverger ao comentar estes dados, as duas palavras usadas para designar os cativos sacrificados — *mamatlin* e *tlaalxiltin* — serviam igualmente para designar as peças de caça (Calavia Sáez 2009: 44).

Voltando para o contexto sul-americano, retomo agora a discussão apresentada no início a respeito de uma perspectiva classificatória totêmica e sacrificial, de sistemas de onomástica canibal/exonímico e dialético/endonímico, para me aproximar de uma

reflexão sobre o lugar dos cantos nessa discussão. Muito já foi dito sobre os nomes na relação com os inimigos, mas não apenas com eles como também à caça nas Terras baixas da América do Sul. Gonçalves (1992: *apud* Staden 1974: 169) nos lembra que entre os Tupinambá “os nomes de infância são tirados [...] dos animais selvagens, [...]. Porém, após o nascimento é dado um nome que o menino usa apenas somente até que se torne capaz de guerrear [e matar] inimigos”. O autor reforça ainda que entre os Araweté os nomes vêm de inimigos, ancestrais ou divindades, e possuem a função de individualização, não de classificação remetendo ao “exterior da sociedade, onde a morte e a alteridade são diretamente constitutivas da pessoa” (Viveiros de Castro 1986: 383 *apud* Gonçalves 1992: 55). Entre os Guaiaki, o nome é referente a uma qualidade da caça, que vem dos animais, e também da alma, que é oriunda do morto canibalizado. Clastres, nas crônicas dos índios Guayaki, narra que as vacas são entendidas como caça, e partes dos corpos e das qualidades relacionadas a vacas específicas operacionalizam o sistema de nomenclatura Guaiaki (Cf. Clastres 1972 *apud* Gonçalves 1992: 53). Entre os Mêbêngokre, as partes de alguns animais de caça entram em redes de circulação de nekretx (bens preciosos e nomes) (Cf. Lea 2012: 346 - 353). Cada casa é proprietária de, pelo menos, uma porção de carne bem como de nomes. Sztutman, por sua vez, traz um elemento que particularmente nos interessa para a discussão desse texto: a relação entre as formas de nomenclatura e os cantos. O antropólogo conta que nos ritos de nomeação dos guerreiros tupi

O nome adquirido era, aquele que deveria ser exposto, proferido publicamente, do mesmo modo que o são os cantos. Gabriel Soares de Souza faz referência a um ritual específico para a tal revelação, realizado entre o primeiro e o segundo resguardo do matador. Para tanto, era necessário o oferecimento, pela família do matador, de uma cauinagem, em que ele e outros matadores entoariam cantos de inimigos. O nome figurava, assim, como **sinédoque dos cantos** que, como entre os grupos tupi-guarani atuais, portavam a palavra mesma dos inimigos (Sztutman 2005: 184).

Sztutman demonstra que as intuições de Clastres a respeito dessa economia de prestígio, que alinha também diversas sociedades chaquenhas, é retomada por Adriana Sterpin, que persegue a associação entre os ritos guerreiros nivacle — festivais de bebida fermentada — e a produção dos “guerreiros institucionais”, os caanvacle. Toda glória guerreira, segundo a autora, “deveria ser celebrada em uma bebedeira, quando seriam entoados novos cantos, também apropriados dos inimigos. **A unidade nivacle, [...], era “imaginada [ali] como um ‘concentrado’ de espíritos inimigos”** (Sterpin 1993: 55 *apud* Sztutman 2005: 197 e 198, grifo meu).

A partir desse material apresentado na tese de Renato Sztutman, podemos ao menos suspeitar de uma proximidade entre cantos e sistemas de nominação. Mas o ponto que gostaria de frisar, e que a imagem trazida por Sztutman acima nos revela, é que talvez os cantos apontem para algo um pouco diferente dos nomes. Os nomes, como diz Ingold (2015: 248), são um “condensador de história”. Se assim for, acredito que o canto é o que possibilita os fios desse emaranhado de afetos, que constitui a relação entre matadores e vítimas, presa e predador, se desdobrar no tempo e no espaço e atravessar os corpos, quando são entoados, e dar forma e estética a essas relações. Se o ponto de vista está no corpo, como sugeriu Viveiros de Castro (1996), a partir do que foi exposto podemos sugerir que os cantos atravessam os corpos da pessoa ameríndia de multiplicidades intensivas, como o concentrado de inimigos mencionado logo acima. Pelo menos naqueles contextos em que podemos perceber com mais nitidez essa feição sacrificial-canibal, como nos sugeriu Gonçalves (1992).

No caso tikmũ,ũn, os cantos permitem às pessoas serem atravessadas pelos yãmĩxop. Mais do que isso, os cantos possibilitam a circulação de formas e estéticas específicas de partes dos corpos de outrem e torna visível a agência dos yãmĩxop no corpo da pessoa tikmũ,ũn – seja através da doença ou da cura por meio da circulação de cantos e de partes de animais caçados. Mas o que o material tikmũ,ũn nos revela, ao mesmo tempo, é que ao analisarmos essa multiplicidade intensiva de partes de outrem circulando nos corpos tikmũ,ũn questiona-se a dificuldade de pensarmos os coletivos tikmũ,ũn como pertencentes a uma única identidade étnica. A dimensão sacrificial tikmũ,ũn coloca em circulação a possibilidade da pessoa tikmũ,ũn ser atravessada por diferentes povos. O sacrifício mobiliza uma multiplicidade intensiva nos corpos e nas redes de relações de parentesco. O eu, nesse sentido, antes de ser um outro é um múltiplo. Portanto, mais do que inimigo, o sacrifício tikmũ,ũn aponta para uma multiplicidade de outros, e são os cantos que fazem isso.

A consubstanciação, logo, não é com um único povo, mas com vários povos, através da presença dos yãmĩxop. Diante disso, é possível nos aproximarmos da conclusão de que os cantos permitem à pessoa tikmũ,ũn ser atravessada pela potência de diferentes corpos. Os cantos, assim como o corpo, devem ser desmembrados. A circulação dos cantos dos yãmĩxop possibilita à pessoa tikmũ,ũn seguir por um caminho que a conduz a um devir yãmĩxop no *post mortem*. Um devir múltiplo e intensivo. Tal aspecto retoma aquilo que Sueli tentava nos avisar sobre os processos de diferenciação tikmũ,ũn: “somos um, mas vamos diferenciando”. Creio ser por meio desse processo de multiplicação intensiva dos corpos, que parece apontar para a potência da máquina sacrificial tikmũ,ũn, algo que

Tugny (2011: 37) sugeriu, baseada nos escritos da psicanalista francesa François Davoine, se construir um “corpo feito por muitos”.

Assim, se o guerreiro tupinambá deveria possuir inúmeros cantos e nomes ao longo da vida, nos processos de magnificação do seu corpo e da sua pessoa (Sztutman 2005) encontramos uma transformação estrutural dessa perspectiva quando observamos os atravessamentos de inúmeros cantos nos corpos das pessoas tikmũ,ũn. Se podemos pensar que a relação com os Mai por parte dos Araweté ocorreria, como sugeriu Viveiros de Castro (1986), por uma transformação estrutural do canibalismo Tupi, constituindo-se como uma espécie de canibalismo ontológico ou de uma metafísica canibal, poderíamos sugerir que, na perspectiva Tikmũ,ũn, parece ocorrer uma transformação dessa transformação. A máquina sacrificial que atravessa o corpo da pessoa tikmũ,ũn faz circular partes do corpo de animais sacrificados no pátio da aldeia – ou nas caçadas –, que se consubstancializam com os cantos que circulam nos corpos das pessoas tikmũ,ũn-yãmĩyxop. Ao mesmo tempo, ao invés de ser devorada por seres como os Mai, a pessoa tikmũ,ũn devir yãmĩyxop transforma-se em um corpo pleno de som, que se transmuta em corpo-palavra-yãmĩyxop. De tal maneira, se não podemos falar do sacrifício tikmũ,ũn como um modo “sacrificial” aos deuses, pois creio que os yãmĩyxop são coisas muito diferentes de deuses, não podemos deixar de observar que os sacrifícios-caça de animais são *para* e *com* os yãmĩyxop – seres magnificados repletos de cantos. A diferença substancial nesta perspectiva, a meu ver, é a de que todas as pessoas tikmũ,ũn têm a potência yãmĩyxop, que é *amplificada* através da circulação dos cantos em seus corpos.

Para encerrar, apresento uma última imagem dessa dimensão de proximidade com as partes de corpos de outrem através de um canto. Não foi meu objetivo aqui analisar em minúcias os inúmeros cantos entoados nos rituais festivos tikmũ,ũn. Para tal, remeto o leitor para outros estudos (Campelo 2009; Pires Rosse 2011; Tugny 2011; Maxakali e Tugny 2009a, 2009b). Desejo apenas trazer a presença disso que discutimos ao longo do texto em torno de uma estética da quebra e partilha dos corpos. Muitas das imagens que os cantos entoados pelos yãmĩyxop trazem apontam para uma experimentação sensível das partes dos corpos a serem ingeridos.

As intensidades relacionais entre os mōgmōkaxop (coletivo-espírito-gavião) e pessoas tikmũ,ũn sugerem um jogo intrincado de transmutação de perspectivas, em que as aldeias têm um devir mōgmōka quando estes passam uma temporada ali. A estética dos cantos desse rito aponta para esse intrincado jogo, que revela uma espécie de cunhadismo entre os dois bandos – mōgmōkaxop e pessoas tikmũ,ũn. Chamei esse entrelaçamento de uma “estética perspectivista da predação” (Campelo 2015). Como disse, a minha intenção

não será retomar todo esse material que está em minha dissertação de mestrado (Campelo 2009) e em Maxakali e Tugny (2009a), mas creio que um dos cantos que atravessa a relação entre mōgmōkaxop e pessoas tikmũ,ũn me remete a essa dimensão, tratada ao longo do artigo, concernente a uma quebra e partilha dos corpos. Neste canto, as partes do corpo de um Japuçá de Coleira (*Callicebus Cebidae*) são entoados ao longo do canto em um jogo de paralelismo em que, neste caso, os espíritos gaviões falam da experiência de comer partes do corpo do macaquinho. Concluo com a experimentação dos mōgmōkaxop de comer o corpo desse macaco através da canção abaixo, que é memoriada por meio dos corpos dos yãmĩxop e de pessoas tikmũ,ũn (Cf. Maxakali e Tugny 2009a: 146-149).

Hoh ooh hoh ooh Hoh ooh hoh ooh	ô hô ôôô ô hô ôôô ô hô ôôô ô hô ôôô
yĩta āgxokup yĩnā ōgnāg xop pumiii	por quê não vejo carne no seu rabo?
Hoh ooh hoh ooh Hoh ooh hoh ooh	ô hô ôôô ô hô ôôô ô hô ôôô ô hô ôôô
yĩta āgxex yĩnā ōgnāg xop pumiii	por quê não vejo carne na sua coxa?
Hoh ooh hoh ooh yĩta āgxexnōy yĩnā ōgnāg xop pumiii	ô hô ôôô ô hô ôôô por quê não vejo carne na sua outra coxa?
Hoh ooh hoh ooh yĩta āgnāykup yĩnā ōgnāg xop pumiii	ô hô ôôô ô hô ôôô por quê não vejo carne no seu traseiro?
Hoh ooh hoh ooh yĩta āgyōghiyñāg yĩnā ōgnāg xop pumiii	ô hô ôôô ô hô ôôô por quê vejo sua cintura tão magrinha?
Hoh ooh hoh ooh yĩta āgpat koxnoxñāg xop pumiii	ô hô ôôô ô hô ôôô por quê vejo suas costelas tão magrinhas?
Hoh ooh hoh ooh yĩta ākotex ātānāg xop pumiii	ô hô ôôô ô hô ôôô por quê vejo pelos vermelhos no seu corpo?
Hoh ooh hoh ooh yĩta āgyām nuknāg xop pumiii	ô hô ôôô ô hô ôôô por quê o vejo tão çorcundinha ?
Hoh ooh hoh ooh yĩta āgpat kox yĩn ā ōgnāg xop pumiii	ô hô ôôô ô hô ôôô por quê não vejo carne nas suas costelas?
Hoh ooh hoh ooh yĩta ĩmnux tamnāg xop pumiii	ô hô ôôô ô hô ôôô por quê vejo suas mãos tão pretinhas?
Hoh ooh hoh ooh yĩta kohok naxxop hā ĩmnux tap nāg xop pumiii	ô hô ôôô ô hô ôôô por quê a flor de fumo deixou suas mãos tão pretinhas?

Hoh <u>oo</u> ooh <u>hoh</u> <u>oo</u> ooh yīta <u>ākax</u> <u>koxnoxnāg</u> <u>xop</u> <u>pumiii</u>	ô <u>hō</u> <u>ôôô</u> ô <u>hō</u> <u>ôôô</u> por quē vejo seus olhos tão fundos pequenos?
Hoh <u>oo</u> ooh <u>hoh</u> <u>oo</u> ooh yīta <u>āgxox</u> <u>tāmnāg</u> <u>xop</u> <u>pumiii</u>	ô <u>hō</u> <u>ôôô</u> ô <u>hō</u> <u>ôôô</u> por quē vejo seus dentes tão pretos?
Hoh <u>oo</u> ooh <u>hoh</u> <u>oo</u> ooh yīta <u>āgxox</u> <u>hīynāg</u> <u>xop</u> <u>pumiii</u>	ô <u>hō</u> <u>ôôô</u> ô <u>hō</u> <u>ôôô</u> por quē vejo sua testa assim <u>espremidinha?</u>
Hoh <u>oo</u> ooh <u>hoh</u> <u>oo</u> ooh yīta <u>hīxeka</u> <u>kuptut</u> <u>vīxonā</u>	ô <u>hō</u> <u>ôôô</u> ô <u>hō</u> <u>ôôô</u> por quē seu rabo desce para baixo como <u>cana-brava</u> em flor?
Hoh <u>oo</u> ooh <u>hoh</u> <u>oo</u> ooh yīta <u>topa</u> <u>kaāxnāg</u> <u>xop</u> <u>pumi</u>	ô <u>hō</u> <u>ôôô</u> ô <u>hō</u> <u>ôôô</u> por quē vejo Tupã lá no final?
yak <u>haah</u>	<u>Diac</u> <u>haaa</u>
<u>xukux</u> <u>kanax</u> <u>xop</u> <u>te</u> <u>īymip</u> <u>āōg</u>	Nossas tias não estão por aqui

Referências

ÁLVARES, Myriam Martins. 1992. *Yāmiy, os espíritos do canto: a construção da pessoa na sociedade Maxakalii*. Dissertação de Mestrado. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Campinas.

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

CALAVIA SÁEZ, Óscar. 2009. "O canibalismo Asteca: releituras e desdobramentos". *Revista Mana*, 15(1): 31-57.

CAMPELO, Douglas Ferreira Gadelha. 2009. *Ritual e Cosmologia Maxakali: uma etnografia da relação entre os espíritos-gaviões e os humanos*. Dissertação de Mestrado. PPGAN, Universidade Federal de Minas Gerais.

_____. 2015. "En torno a una estética perspectivista de la predación: ensayo etnográfico sobre la relación entre los pueblos tikmu,un/maxakali y los espíritos águilas". In: B. Brabec de Mori; M. Garcia & M. Lewy (Org.), *Sudamérica Y Sus Mundos Audibles: cosmologías y prácticas sonoras de los pueblos indígenas*. 8 ed. Berlin: Gebr. Mann Verlag, v. 1. pp. 1-272.

_____. 2018. *Das partes da mulher de barro: a circulação de povos, cantos e lugares na pessoa tikmũ,ũn*. Tese de Doutorado. PPGAS, Universidade Federal de Santa Catarina.

CESARINO, Pedro de Niemeyer. 2011. *Oniska: Poética do Xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Perspectiva/Fapesp.

- CLASTRES, Pierre. 1972. *Chronique des Indiens Guayaki*, Paris, Plon. apud GONÇALVES, Marco Antônio. 1992. “Os nomes próprios nas sociedades indígenas das Terras Baixas da América do Sul”. *Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*, 33: 34-63.
- _____. 2012. *A sociedade contra o estado*. São Paulo: Cosac e Naify.
- FAUSTO, Carlos. 2001. *Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Edusp.
- GALLOIS, Dominique T. 1988. *O movimento na cosmologia waiãpi: criação, expansão e transformação do universo*. Tese de Doutorado. PPGAS, Universidade de São Paulo.
- GONÇALVES, Marco Antônio. 1992. “Os nomes próprios nas sociedades indígenas das Terras Baixas da América do Sul”. *Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, 33: 34-63.
- HUBERT, Henry e MAUSS, Marcel. 2017 [1898]. *Sobre o sacrifício*. São Paulo: Ubu Editora.
- JAMAL, Ricardo Júnior; TUGNY, Rosângela Pereira de. 2015. “Guerra, Predação e alianças no sistema acústico Tikmũ,ũn”. *Revista Vórtex*, 3: 159-177.
- INGOLD, Tim. 2015. *Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Petrópolis: Vozes.
- LANNA, Marcos; COSTA, Carlos Eduardo; SOUZA, Alexandre Coli. 2015. “Sacrifício, tempo, antropologia: três exercícios em torno de O pensamento Selvagem”. *Revista de Antropologia*, 58(1): 321-361.
- LEA, Vanessa. 2012. *Riquezas intangíveis de pessoas partíveis: os Mêbêngôkre (Kayapó) do Brasil Central*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 2004. *O Cru e o Cozido (Mitológicas v. I)*. São Paulo: Cosac Naify.
- MAXAKALI, Rafael; MAXAKALI, Isael; MAXAKALI, Sueli; MAXAKALI, Mamei; MAXAKALI, Totó; MAXAKALI, Pinheiro. 2008. *Hitup,mã,ax: curar*. Belo Horizonte: Literaterras.
- MAXAKALI, Totó et al.; TUGNY, Rosângela. 2009a. *Môgmôka yôg kutex xi âgtux (Cantos e histórias do gavião espírito)*. Estudo, organização e versão final de Rosângela Pereira de Tugny. Rio de Janeiro: Beco do Azougue.
- MAXAKALI, Toninho et al.; TUGNY, Rosângela. 2009b. *Yãmĩyxop xũnĩm yôg kutex xi âgtux (Cantos e histórias do morcego espírito)*. Estudo, organização e versão final Rosângela Pereira de Tugny. Rio de Janeiro: Beco do Azougue.
- MENEZES BASTOS, Rafael de. 2001. “Ritual, política e história no Alto Xingu: observações a partir dos Kamayurá e do estudo da festa da Jaguatirica (Jawari)”. In: B. Francheto & M. Heckenberger (Org.), *Os Povos Indígenas do Alto Xingu: História e Cultura*. Rio de Janeiro: EDUFRJ. pp. 335 – 357.
- _____. 2006. “Música nas Terras Baixas da América do Sul: Estado da Arte (Primeira Parte)”. *Antropologia em Primeira Mão*, 86: 4-20.

- _____. 2013. *A Festa da Jaguatirica: uma partitura crítico-interpretativa*. Florianópolis: Editora da Universidade Federal de Santa Catarina.
- _____. 2017. "Tradução intersemiótica, Sequencialidade e Variação nos Rituais Musicais das Terras Baixas da América do Sul". *Revista de Antropologia*, 60: 342-355.
- MONTARDO, Deise Lucy. 2003. "O fazer-se de um belo guerreiro - música e dança no jeroky guarani". *Sexta Feira*, 7: 34-40.
- PIRES ROSSE, Eduardo. 2008. *A explosão de Xunim. 2006/2007*. Dissertação de Mestrado (Etnomusicologia). Universidade PARIS 8, Vincennes-Saint-Denis.
- _____. 2013. *Kômãxop: étude d'une fête en Amazonie (Mashakali/Tikmuún, MG - Brésil)*. Tese de Doutorado (Antropologia). Université de Paris-Ouest, Nanterre La Défence.
- PIEIDADE, Acácio Tadeu Camargo. 2004. *O canto do Kawoká: música, cosmologia e filosofia entre os Wauja do Alto Xingu*. Tese de Doutorado. PPGAS, Universidade Federal de Santa Catarina.
- SEEGGER, Anthony. 2013. "Fazendo parte: sequências musicais e bons sentimentos". *Revista Antropológicas*, 24(2): 7-42.
- STADEN, Hans. 1974. *Dois Viagens ao Brasil*. São Paulo/Belo Horizonte: Editora da Universidade de São Paulo/Itatiaia. *apud* GONÇALVES, Marco Antônio. 1992. "Os nomes próprios nas sociedades indígenas das Terras Baixas da América do Sul". *Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*, 33: 34-63.
- STERPIN, Adriana. 1993. « La chasse aux scalps chez les Nivacles du Gran Chaco ». *Journal de la Sociétés des americanistes* (LXXIX). *apud* GONÇALVES, Marco Antônio. 1992. "Os nomes próprios nas sociedades indígenas das Terras Baixas da América do Sul". *Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*, 33: 34-63.
- SZTUTMAN, Renato. 2005. *O Profeta e o Principal: a ação política ameríndia e seus personagens*. Tese de Doutorado. FFLCH, Universidade de São Paulo.
- TARDE, Gabriel. 2007. *Monadologia e Sociologia e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify.
- TEIXEIRA PINTO, Márnio. 1997. *Iepari: sacrifício e vida social entre os índios Arara*. São Paulo: Editora Hucitec Anpocs.
- TUGNY, Rosângela Pereira. 2011. *Escuta e poder na estética Tikmũ,ũn*. Rio de Janeiro: Museu do Índio - Funai.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1986. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Zahar editores.
- _____. 1996. "Os Pronomes Cosmológicos e O Perspectivismo Ameríndio". *Mana*. 2 (2): 115-144
- _____. 2002a. "Imanência do Inimigo". In: *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify. pp. 457-472.

_____. 2002b. "Xamanismo e sacrifício". In: *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify. pp. 457-472.

Recebido em 1 de novembro de 2019.
Aceito em 8 de maio de 2020.