

Mundos em ruínas, humanidades múltiplas, olhares Tikmũ'ũn/ Maxakali para mundos possíveis

Ana Carolina Estrela da Costa¹

Doutora em Antropologia Social/Universidade de São Paulo

<https://orcid.org/0000-0003-2243-016X>

estrela@gmail.com

Barbara Viggiano Rocha da Silva

Mestre em Etnomusicologia/Universidade Federal de Minas Gerais

<https://orcid.org/0009-0007-5923-3043>

ba.rocha.da.silva@gmail.com

Os Tikmũ'ũn², também conhecidos como Maxakali, vivem confinados em pequenos territórios na região nordeste do estado de Minas Gerais. Ainda hoje, em suas viagens, costumam percorrer as cidades que foram construídas sobre as aldeias de seus antepassados, nas bacias dos rios Mucuri, Jequitinhonha e Doce, pelo sul da Bahia, leste de Minas Gerais e norte do Espírito Santo. A principal razão pela qual trilham seus caminhos ancestrais, dizem, é estabelecer novas alianças, mas também relembrar e celebrar alianças mais antigas com uma miríade de seres que outrora habitaram a Mata Atlântica. Seu modo de ocupação tradicional do território, sempre em mobilidade (Estrela da Costa 2015, 2022), permite que se estabeleçam encontros: alguns bons, outros maus, alguns com trocas imediatas, outros com predação e consumo produtivo (Fausto [2001] 2014), e outros ainda que engendram longos processos de domesticação, sedução, amansamento, encantamentos. E o que os interessa particularmente em suas experiências relacionais é o potencial de que daí surjam ou sejam adquiridos seu bem mais precioso: os cantos-

1 Esta pesquisa contou com o apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa no Estado de São Paulo, processo n. 2016/00804-0 e 2019/17830-2. As opiniões, hipóteses e conclusões ou recomendações expressas neste material são de responsabilidade da autora e não necessariamente refletem a visão da FAPESP.

2 Tikmũ'ũn é um pronome da língua Maxakali que aglutina a expressão “*yumũg tihik xi ũhun*”, que se traduz como “nós, homens e mulheres”.

yãmĩxop. Não apenas porque assim acumulam uma infinidade de saberes que cultivam e compartilham cotidianamente cantando em suas aldeias, mas, sobretudo, porque a existência desses cantos, que também são seres que cantam e encantam, é o que povoa suas terras, devastadas pelo avanço da colonização.



Figura 1. Terra Indígena Maxakali do Pradinho. 2017.

Fonte: Estrela da Costa (2022: 336).

Yã mĩy xop, onde *yã* enfatiza e dá intensidade, *mĩy* significa produzir ou agir, e *xop* indica coletividade e dinamismo, não é uma categoria ontológica delimitada, mas uma capacidade relacional e transformativa de todo ser que canta ou se encanta. Os *yãmĩxop* são presenças encantadas e cantoras que podem estar em toda parte. Acompanham os Tikmũ'ũn, a quem consideram suas mães ou pais. Moram em aldeias próprias em outros mundos, em agrupamentos correspondentes a coletividades específicas e, ao serem convocados, vêm cantar nas aldeias com as mulheres, homens e crianças que os celebram e alimentam. Dizer que se tem um canto não é tanto uma relação de propriedade quanto uma relação de cuidado. Dessa forma, através do (en)cantamento, os Tikmũ'ũn nutrem com diligência e afeição aquilo que o desmatamento atroz e a ganância que move a agropecuária extensiva destroem: macacos-*yãmĩxop*, morcegos-*yãmĩxop*, gaviões-*yãmĩxop*, papagaios e araras-*yãmĩxop*, antas, veados, peixes, folhas, cursos d'água, anfíbios, abelhas, tudo aquilo que tem a capacidade de cantar, de encantar – como se diz quando se provocam afetos, atração e transformações de um por outro.

Diversas etnografias (Álvares 1992; Vieira 2006; Tugny 2011; Estrela da Costa 2015, 2022; Rocha da Silva 2019, para citar algumas) destacam o quanto – e alguns modos como – os Tikmũ’ũn investem em relações com alteridades. Cotidianamente, cantam do ponto de vista de humanidades outras, como as dos astros e rios, dos animais e plantas, e também dos helicópteros, das sanfonas, das vacas, e daqueles que são os pais legítimos³ destes últimos: os não-indígenas, ou *āyuhuk*. Dito de outro modo, a *alteridade* no escopo da nossa discussão inclui tudo aquilo a que os Tikmũ’ũn se referem como *outro*, seja um morcego, uma imagem de gavião, um pesquisador não-indígena, uma cachoeira. Note-se que essa relação de alteridade pode ser transformada, na medida em que o devir Tikmũ’ũn é sempre inacabado e existe o risco de tornar-se outro, como virar *yāmīy*⁴, por exemplo, ou – transformação trágica e irreversível: virar *Īnmōxã*, seres vorazes e violentos traduzidos atualmente como zumbis.

No caso desta transformação – tão temida – em *Īnmōxã*, a pessoa adquire uma pele grossa e impermeável, coberta de pelos, e aparecem facas no lugar das mãos. *Īnmōxã* não canta, apenas mata e busca seus parentes para devorá-los. Além das indesejáveis qualidades de impenetrabilidade e voracidade, o pior dos fatores talvez seja a irreversibilidade da metamorfose. A única salvação para *Īnmōxã* é o consumo de toda a sua matéria pelo fogo, ou seja, sua aniquilação absoluta. Em todos os outros casos “tornar-se outro” é um devir-outro, ou um processo de experimentação. São processos dinâmicos de transformação e adoção que permitem a proliferação e o compartilhamento de pontos de vista.

A relação produzida pelo contato com os invasores de suas terras é violenta e injusta, mas os Tikmũ’ũn mesmo assim se esforçam no processo de encantamento e amansamento (Estrela da Costa 2022: 270), como seus ancestrais já fizeram com os temíveis *Kotkuphi*, ou fibras-da-mandioca-*yāmīyxop* (Jamal Júnior 2017; Magnani 2018), hoje aliados tão amados e festejados – ainda que sempre com atenção cautelosa à adequadas medidas diplomáticas. O acolhimento do exógeno por parte dos Tikmũ’ũn também é observado na elaboração do contato com os *āyuhuk* em suas narrativas míticas, especialmente num conjunto de mitos que se referem ao célebre tema ameríndio da “má escolha” (Popovich 1976; Vieira 2006; Amaral 2007); mas também na apropriação de atividades de lazer

3 A relação de filiação costuma ser usada para descrever a relação entre os *yāmīyxop* e os Tikmũ’ũn, marcada por intimidade, dedicação, afeto e, especialmente, cuidado. Correlativamente, o fato de helicópteros, celulares, gado, serem cuidados pelos *āyuhuk* faz com que os mesmos possam ser considerados seus pais.

4 Álvares (1992) discute a formação da pessoa tikmũ’ũn através de noções de fluxos de sangue e palavras em constante movimento, principalmente a partir da relação com os *yāmīy* e os cantos conquistados ao longo da vida. Segundo ela, a condição para ser Tikmũ’ũn é possuir cantos, o que significa aprendê-los e cantar com os *yāmīy* ao longo de toda a vida até que, após a morte, a pessoa tikmũ’ũn se torne *yāmīy*.

aprendidas com os não-indígenas, hoje extremamente caras aos Tikmũ'ũn, como o forró⁵ e o futebol⁶.

As redes de sociabilidade dos Tikmũ'ũn são infinitas. Eles percorrem mundos diversos: mundos *ãyuhuk*, mundos *yãmĩy*, mundos ancestrais... todos eles implicados entre si, especialmente na medida em que estão ameaçados de perderem muitos elementos que os constituem pelas altas taxas de extinção, desertificação, dentre outros apagamentos que vão silenciosamente despovoando os mundos e ameaçando a permanência humana neles. Essa ameaça de aniquilamento de tantos seres ao mesmo tempo, em escala global e em um período relativamente curto caracteriza essa era nomeada por alguns como *Antropoceno*⁷.



Figura 2. Os Kotkuphi, fibra-da-mandioca-*yãmĩyxop*, visitam a Aldeia Vila Nova, na Terra Indígena Maxakali do Pradinho. 2017.

Fonte: Estrela da Costa (2020: 286).

O fim de um mundo

O esgotamento, a escassez e a distribuição desigual de determinados recursos naturais têm sido efeitos de uma geopolítica internacional agressivamente dominadora

5 Descrevem a presença do forró-brega, ou pisadinha, nas aldeias tikmũ'ũn Rocha da Silva (2019: 175-177) e Estrela da Costa (2022: 275-286). Rosse também trata do “devir branco” que os Tikmũ'ũn experimentam voluntariamente através de shows de forró, organização de eventos e casamentos, por exemplo (Rosse 2018).

6 Alves (2003: 119-120) salienta a importância do futebol na sociabilidade tikmũ'ũn constituindo uma das “práticas corporais lúdicas” mais apreciadas por eles.

7 *Antropoceno* é um dos termos que designa a atual era geológica, que se seguiu ou sobrepôs-se ao Holoceno. Consiste na junção de *antropo* referente ao ser humano com *cenó* que se traduz por era ou época geológica, indicando assim uma era marcada pela atuação humana na Terra. Desde a década de 1990 debates acirrados mantêm a comunidade científica dividida quanto à validade da proposição dessa nova era geológica. Cf. <https://www.anthropocene.info/>. Acesso: 22/06/2022.

há séculos. A ameaça de um colapso ambiental generalizado, provocado pela mineração predatória, pelo desmatamento, pela poluição atmosférica e aquática e pela extinção de inúmeras espécies da fauna e flora começa a ser efetivamente percebida, sobretudo por aqueles mais vulneráveis às mudanças climáticas. Mas os discursos apocalípticos ainda não ampliam suficientemente as discussões e críticas com relação aos modos de vida que ocasionam esse quadro aflitivo. Esperam-se milagres que solucionem a intensificação das catástrofes enquanto grande parte da humanidade se submete aos apelos do consumismo (Stengers, 2015). O cultivo de noções antropocêntricas e etnocêntricas que legitimam a exploração de uns pelos outros desestimula a consciência de classe e das relações de causa e efeito entre ações políticas em uma dimensão abrangente, que considera elementos diversos do cosmos.

As sérias ameaças às condições de sobrevivência das espécies no planeta Terra deram ensejo à essa percepção da atual era geológica como aquela mais marcada pela presença humana dentre as que se sucederam até então. O *Antropoceno* seria “a era dos humanos”. Desafortunadamente, o título não é de forma alguma honroso, pois denota o danoso grau de impacto da existência de seres que, visivelmente, não sabem ou não querem co-existir sintropicamente com os demais habitantes terrestres. O *modus operandi* aniquilador atribuído à espécie humana seria o responsável pela chegada desta que talvez seja a última era geológica que ela testemunhará. Reflexões sobre o tema apontam para a impossibilidade de atribuir a todos os seres humanos responsabilidades devidas apenas a determinados grupos, aspectos ou contextos da humanidade. A crise ambiental não decorre da ação de toda a humanidade, e sim das decisões daqueles poucos que controlam os meios de produção, que se beneficiam da exploração ilimitada da força de trabalho e dos recursos naturais. Por isso proliferam termos como Capitaloceno, Plantationoceno, Tanatoceno, Chthuluceno⁸, dentre outros tantos. Isso também porque o ponto de partida do início do “fim do mundo” também pode variar: a industrialização, a modernidade, o colonialismo.

A ação colonial se fundamenta nos discursos cristãos, racionalistas, humanistas, positivistas, capitalistas que nos trouxeram a este ponto. O alcance e impacto das ideias propagadas pelos primeiros invasores de terras indígenas se deve ao modo de vida imposto

8 O foco deste trabalho não é tanto destrinchar cada uma das ideias que têm sido ativadas para pensar conceitualmente o estágio autodestrutivo da era atual. Donna Haraway, por exemplo, defende a ideia de *Chthuluceno* (uma inventiva mistura de radicais gregos que sugerem ideias de presente e monstruosidade intraterrena) no lugar de Antropoceno ou Capitaloceno argumentando que “viver e morrer uns com os outros de maneira potente no Chthuluceno pode ser uma resposta aguerrida aos ditames tanto do Antropos quanto do Capital” (Haraway 2016: 2). O propósito aqui é compreender que tanto a temporalidade quanto a abrangência das causas e efeitos deste fenômeno que, em última análise, é o “fim do mundo”, variam de acordo com a perspectiva sobre a qual o pensamos.

pelas elites colonizadoras sobre seus súditos em todas as suas jurisdições, dentro ou fora da Europa. A relação hierarquizada e pautada pela subserviência da maioria da população a alguns poucos detentores do extensivo arbítrio material, espiritual e intelectual sobre as principais instituições sociais foi um modelo mantido pelos sistemas de governo que sucederam as monarquias europeias do século XVI.

A maneira centralizada de estabelecer Estados Nacionais permitiu a difusão de narrativas depreciativas sobre povos não europeus, bem como uma homogeneização do modo de vida dito civilizado dessas nações europeias. Hoje, o Estado e o Capital seguem impondo uma ordem, em níveis morais e legais, que dá continuidade ao ideal antropocêntrico e ao modelo explorador que estão exaurindo o planeta. É também aí que estão sedimentadas camadas imensas de racismo⁹ contra os povos indígenas desde a colonização das Américas.

Não é incomum que o binômio *natureza/cultura* figure justaposto ao *pensamento indígena/pensamento ocidental*. O famigerado título *pensamento ocidental* costuma ser usado indiscriminadamente para se opor ao chamado *pensamento indígena*. Saber ao que se referem cada um desses pensamentos não parece ser um pré-requisito para serem empregados em toda sorte de análises simplistas sobre as implicações das dinâmicas de dominação e resistência em territórios colonizados. Mas é apenas desvelando as premissas subjacentes aos alegados pensamentos que poderemos compreender mais precisamente do que tratam.

Modernidade e Ocidentalismo

A antropologia, ofício que vai ao campo (dos outros), retorna e compara, propondo uma reconfiguração de questões filosóficas a partir do encontro com a diferença e do esforço de tradução entre mundos, já há muito tempo está diante da questão da separação entre humanidade *versus* natureza e da centralidade dos humanos no cosmos. Talvez esse ponto tenha sido formulado no interior da disciplina – dedicada ao *antropos* – mais consistentemente a partir do trabalho de Claude de Lévi-Strauss (1964). Nas profundas e criteriosas análises de mitos ameríndios, foi possível recolocar a separação não como uma classificação absoluta, como se no mundo houvesse apenas uma humanidade reinando sobre todas as outras espécies. Ser humano é mais uma posição relacional, produzida e reversível do que uma categoria fixa.

9 Por *racismo* nos referimos à hostilidade contra indivíduos ou coletivos humanos pertencentes a uma etnia ou raça minoritárias, isto é, não-hegemônicas, o que é o mesmo de não-branca, na maioria das vezes. No entanto, é necessário salientar o caráter intencional do *racismo por interesse* da branquitude colonizadora em oposição ao *racismo por preconceito* de muitos colonizados (Bento 2002b: 28) para compreender de que forma foi engendrado e segue em curso a discriminação e o aniquilamento dos povos indígenas e afrodiáspóricos no Brasil.

Seria inevitável que, com o desenvolvimento da etnografia e de uma prática mais participativa e compartilhada, o estudo do *antropos* considerasse também aquilo que está além das barreiras entre cultura e natureza (cf. Descola 2005). Percebendo que de alguma forma plantas e animais também podem vir a ser considerados pessoas, Stolze Lima (1996) e Viveiros de Castro (1996) formularam a teoria que ficou conhecida como perspectivismo ameríndio. Bruce Albert e Davi Kopenawa (2015 [2000]) descrevem uma floresta povoada de gentes, onde a ecologia é composta pelos humanos, mas também “[pelos] xapiri, os animais, as árvores, os rios, os peixes, o céu, a chuva, o vento e o sol! É tudo o que veio à existência na floresta, longe dos brancos; tudo que ainda não tem cerca” (2015: 480). Marisol de la Cadena (2015) nos mostra, a partir de diálogos e reflexões dos pensadores quéchua Mariano e Nazario Turpo, a que ponto a cosmopolítica nos Andes inclui os seres-Terra não como objetos de crença e preocupação, mas como agentes políticos. Eduardo Kohn, por uma antropologia “além dos humanos” (2013), realiza uma etnografia entre os Runa que também revela um pensamento segundo o qual o mundo todo é encantado: os *selves* emergem e se compõem “na medida em que interagem com os outros seres que fazem da floresta tropical sua casa nessa complexa teia de relações a que eu chamo ‘ecologia dos selves’” (Kohn 2013: 16).

[...] todos os seres vivos, e não apenas os humanos, pensam e [...] todos os pensamentos estão vivos. [...] se os pensamentos estão vivos e o que vive pensa, então talvez o mundo vivo seja encantado. O que eu quero dizer é que o mundo para além do humano não é um mundo insignificante tornado significativo pelos humanos. [...] Mais precisamente, as florestas em torno de Avila são animadas. Isto é, essas florestas abrigam outros *loci* de significados emergentes, que não giram em torno de, ou se originam de humanos. É a isso que me refiro quando digo que florestas pensam. É para um exame de tais pensamentos que a antropologia para além do humano se volta agora. Se os pensamentos existem para além do humano, então humanos não são os únicos *selves* neste mundo. Nós, resumindo, não somos os únicos tipos de nós. Animismo, a atribuição de encantamento a esses *loci* não-humanos-mas-outros, é mais que uma crença, uma prática incorporada, ou um contraponto para as nossas críticas às mecânicas representações ocidentais da natureza, embora também seja tudo isso. Não devemos, então, apenas perguntar como alguns humanos representam outros seres ou entidades como animadas; também precisamos considerar mais amplamente o que há em relação a eles que os tornam animados (Kohn 2013: 16, tradução e grifos nossos).

Citamos alguns exemplos apenas para ficarmos entre os ameríndios, mas o embate entre formas de pensamento animistas, totemistas, etc, e o pensamento dito ocidental se dá há muito tempo na antropologia mundial. Florence Brunois (2004) descreve a “floresta plural” dos Kasua da Nova Guiné, notando que visões jurídica, científica e religiosa com

as quais precisam se confrontar para garantir seus direitos propõem a priori uma relação que exclui a agência dos outros seres e atribui aos humanos uma superioridade atrelada à responsabilidade de preservar ou destruir. Nos desertos da Austrália, os Warlpiri e seus vizinhos não existem sem os Sonhares, que são “Devires Totêmicos”, seres míticos que povoam o mundo e produzem caminhos, ou rastros de cantos, sonham a vida na Terra e dão vida aos seres, corpos celestes, lugares, fenômenos e atributos. Segundo os aborígenes, são justamente esses Sonhares que, raivosos, reagem às agressões coloniais e capitalistas através das catástrofes (Glowczewski 2004). Por todo o Brasil, o catolicismo popular convive com uma rica encantaria que habita os rios e as matas, mas também as ruas, os portos e os bares das cidades (Estrela da Costa 2015). Por toda parte onde o domínio colonial não conseguiu aniquilar por completo outras formas de existência, o mundo segue povoado por seres – humanos ou não – dotados de agência. Aliás, se alguém ainda pensa que a política não indígena brasileira ignora a ação dos não humanos, basta visitar algumas das casas de candomblé mais antigas do país para descobrir que dentre seus devotos e clientes estão grande parte de notórias figuras públicas: senadores, governadores, presidentes... O problema aqui nunca foi ignorar a agência dos não humanos, mas sim a utilização de um discurso hegemônico para intensificar relações de dominação, racismo e exploração.

Pensando em como diversas sociedades se veem em mundos mais ou menos encantados, habitados, compartilhados ou objetificados, é importante lembrar que o cristianismo, imposto às custas de muito sangue dentro da própria Europa, baseia-se no antropocentrismo: os humanos, *imagem e semelhança de deus*, são destinados a reinar sobre a Terra. Assim, no contexto no qual a antropologia surgiu e se desenvolveu como disciplina e área de conhecimento – e aqui também falamos de colonização – a separação entre cultura e natureza já seria um pressuposto. No entanto, a tentativa de separação radical entre sujeitos humanos e objetos não-humanos, com um desencantamento de tudo aquilo que não é antecipado ou mensurado pela ciência hegemônica, foi consolidada com a Modernidade. Pretender separar a sociedade, que seria composta apenas por sujeitos humanos, e a natureza, composta por seres e objetos sem agência, isolando a dimensão divina para fora do saber científico, talvez nunca tenha sido, de fato, possível (Latour [1994] 2009). Mas os efeitos dessa ideia se fazem sentir em muitos graus. Enrique Dussel (1993) examina justamente como “o mito do pensamento moderno” foi fundamental para instituir o colonizador europeu como ponto de referência a partir do qual se fundamentam todas as bases de análise e comparação entre “nós”, evoluídos, e os “outros”, sendo esses últimos inferiores, incompletos, subdesenvolvidos, primitivos:

[A modernidade] “nasceu” quando a Europa pôde se confrontar com o seu “Outro” e controlá-lo, vencê-lo, violentá-lo: quando pôde se definir como um “ego” descobridor, conquistador, colonizador de Alteridade constitutiva da própria Modernidade. De qualquer maneira, esse “Outro” não foi “descoberto” como “Outro”, mas foi “encoberto” como o “si-mesmo” que a Europa já era desde sempre (Dussel 1993: 08).

É notável o quanto a “civilização” e o “progresso” se propõem a *desencantar* o mundo “assombrado pelos demônios” (Sagan 1996). Nas palavras de Kohn, “se as formas modernas do saber e modos de manipular o mundo não humano são caracterizadas por um entendimento do mundo como mecanismo, então o desencanto é uma consequência óbvia” (2013: 90). Se a colonização e a modernidade, com tudo o que está implicado aqui, agem no sentido de aniquilar ou subjugar a diferença e *desencantar* o mundo, quem são esses modernos, ou os colonizadores, que antes das grandes navegações europeias já se dedicavam a conquistar territórios vizinhos? Se, em oposição aos pensamentos indígenas, existe um *pensamento ocidental*, quem é que pensa esse pensamento?

Considerar o Ocidente como a Europa somada a algumas de suas colônias é embarcar na geografia imaginativa de Said ([1978] 2007) para premer uma gama imensurável de existências dentro de um conceito pretensamente representativo. Foi justamente isso que os invasores europeus do Novo Mundo fizeram, uma vez que o contato interétnico com milhares de povos que aqui habitavam forçosamente colocou uma questão para a moral cristã da época, a saber: como justificar a invasão, a pilhagem, o genocídio e toda sorte de abusos e injustiças inerentes ao empreendimento colonizador? Foi preciso uniformizar o próprio conceito de povo a partir da criação de categorias com as quais podiam posicionar-se inexoravelmente acima dos povos que escravizavam e exterminavam, os então chamados “gentios” ou “nações bárbaras”.

Assim como ocorre com os povos indígenas, muitas vezes não considerados em suas singularidades, o conjunto diverso e extenso de povos que constitui a Europa é eclipsado pela representação forjada de um bloco uniforme que se apresenta como mais civilizado, evoluído, desenvolvido que quaisquer outros povos: o *Ocidente*.

O uso do conceito, que ajuda a registrar, processar e articular experiências históricas, homogênea espaços, reduz complexidades, e cria orientação [...] agentes históricos passam a usar o conceito em um sentido dinâmico, se referindo ao passado, presente e futuro de uma área mais ou menos bem definida em comparação com outras partes do mundo [...] eles temporalizam “o Ocidente”, transformam-no em um conceito de futuro [...] e conferem-lhe horizontes de expectativas: noções de progresso e modernidade (Bavaj 2011: 5, tradução nossa).

Note-se que a noção de *cultura*, cujo significado nunca é facilmente decifrável¹⁰, muitas vezes também produz a operação de obliterar diferenças e tomar um ponto de vista como sendo universal. Realidades de povos indígenas são abordadas em contraste com a “cultura ocidental” da qual provêm o discurso e o método etnográfico, mas marcadores culturais que são tomados por autoevidentes não passam de reflexos de projeções autocentradas às quais a antropologia deve manter-se atenta¹¹.

Ocidentalismo é oportuno aqui, porque pode ser um conceito útil para exteriorizar os pressupostos, geralmente tácitos, que os antropólogos têm sobre sociedades ocidentais. Entender esses pressupostos é importante porque os antropólogos frequentemente parecem interpretar sociedades não-ocidentais que estudam em termos de oposição a seus entendimentos de Ocidente (Carrier 2003: viii, tradução nossa).

Ocidentalismo é um termo que pode ter distintas conotações. Pode ser uma franca hostilidade a tudo que o Ocidente possui ou representa (alcunhas como [*t*]oxidante¹² demonstram o grau de contrariedade envolvido), ou uma crença veemente na unidade sociocultural de uma “cultura ocidental” à qual alguns se orgulham de pertencer, ou ainda pode se referir simplesmente ao estudo do Ocidente (Jouhki & Pennanen 2016).

Compreendemos Ocidentalismo como a narrativa constantemente reiterada sobre aquilo que se quer dizer por Ocidente. Dentre suas características, algumas mais evidentes que outras, estão a moral cristã, o colonialismo (Quijano 2014: 285), o estado democrático de direito, a economia capitalista, a branquitude (Bento 2002a: 5-7), o patriarcado, o elitismo, o racionalismo, individualismo e o universalismo. Todos os discursos ocidentalistas de progresso científico, avanços tecnológicos, bem-estar social e liberdades individuais mascaram estratificações raciais, étnicas, de gênero, entre outras, que impedem o acesso equitativo aos supostos benefícios desse modo de vida

10 Tenhamos em mente leituras críticas como as de Abu-Lughod a respeito da noção de cultura, devido aos “efeitos de homogeneidade, coerência e atemporalidade que costuma produzir”. Segundo ela a “ausência aparente de diferenciação interna torna mais fácil conceber um grupo de pessoas como entidade distinguível e definível, feito dizer ‘os Nuer’, ‘os Balineses’ e ‘os beduínos Awlad ‘Ali’ agem assim e assado, e creem nisto ou naquilo.” E isso traria implicações “de importância especial para antropólogos/as porque contribuem para a ficção de haver outros essencialmente diferentes e distintos, passíveis de serem separados de um eu também tido por essencial” (Abu-Lughod 2018: 209). Consideremos que “toda classificação é antes de tudo um construto, um exercício que elege elementos isoláveis e invisibiliza outros. Como pontua Roy Wagner (2010), nossa noção de ‘grupo’ não traz um conjunto estabelecido de critérios para determinar quando tal conceito se aplica aos povos que estudamos. As incontáveis possibilidades de agrupar pessoas – a partir de semelhanças compartilhadas variáveis – dificilmente correspondem ao modo como elas mesmas o fariam.” (Estrela da Costa 2015: 35)

11 Jouhki e Pennanen (2016) fazem observações sobre esses deslizos de alguns conhecidos antropólogos, e Carrier (2003) aponta como diversas etnografias de sociedades melanésias, influenciadas por um ocidentalismo subjacente compromete a acuidade das análises.

12 Tradução livre de “Westoxification” de Jalal Al-e Ahmad (Buruma 2004).

hegemônico – enquanto suas consequências impactam mais drasticamente os que têm menos privilégios nesse sistema.¹³

Sobrevivendo a mundos arruinados, produzindo mundos possíveis

As consequências disso tudo são danosas para povos sobre os quais se produzem narrativas que, implícita ou explicitamente, disseminam desprezo por seus modos de ser, de habitar e de produzir mundos. Mas se, por um lado, os povos indígenas são desqualificados pela literatura científica, por outro, são celebrados como “salvadores do mundo” sofrendo o mesmo reducionismo da generalização. Este discurso salvacionista encara os indígenas como um nebuloso coletivo de seres “iluminados” que “vivem em plena harmonia com a natureza” e saberiam nos tirar do apuro atual. Essas ideias são propagadas em palestras sobre antropoceno, em círculos religiosos ou terapêuticos que se apropriam de práticas indígenas (muitas vezes sem a presença de sequer uma pessoa indígena) e até mesmo por instituições de ensino que fazem leituras rasas de potentes críticas (Kopenawa & Albert 2015; Krenak 2019) à nocividade de determinadas práticas (mineração, garimpo, desmatamento) e posturas (oportunismo, racismo, ganância) normalizadas pela maioria da população brasileira.

Assustados com a ruína diante da qual nos vemos, não podemos demandar que mestres indígenas – que há séculos lutam por dignidade e respeito a seus territórios e práticas – nos tragam soluções imediatas. É preciso estar alerta ao risco de transformar nossos encontros interétnicos em práticas de consumo de pensamentos exóticos e bem estar espiritual, transformando-os novamente em objetos de onde se extraem respostas. Daí surgem afirmações como “somos todos um só em conexão com o universo”, que passam por cima de escutas sensíveis para a diversidade epistemológica e ontológica no mundo. É daí que muitas vezes propõem-se, bem intencionalmente, uma lógica de “rodas de conversa”, e uma forma de construção coletiva não hierárquica que também atropela as diferenças. Sabemos que para muitos povos ameríndios não é preciso que as coisas sejam distribuídas como propriedade privada entre as pessoas. No entanto, isso não significa que exista uma lógica extensível a todos segundo a qual tudo é compartilhado de forma coletiva. É preciso construir-se relações de cuidado, pois muitas vezes aquilo que não tem um *mestre* ou *dono* acaba não sendo responsabilidade de ninguém (Vieira 2014: 249-250). De todo modo, se estivermos alertas para o risco de reproduzir as relações coloniais de forma inversa – em vez de aniquilar pela negação, aniquilar pela imposição

13 Ao considerar que os impactos ambientais não atingem a todos da mesma forma, afetando de forma injusta aqueles a quem normalmente os benefícios materiais da exploração dos recursos naturais não são distribuídos, estamos falando da ideia de *racismo ambiental* (Pacheco 2020).

de suprir o que agora nos falta – os esforços para (re)encantar-se podem ser experiências interessantes.¹⁴

Muitos povos (re)xistem e elaboram novas formas de existir no mundo colonizado. Cotidianamente, ainda hoje sob ataques de ódio que perpassam ações institucionais, yalorixás e suas comunidades cultuam criteriosamente os encantados da natureza - as folhas, o vento, as águas. Outros povos nativos americanos, tendo contato com a ayahuasca, conheceram seus respectivos seres encantados e reaprenderam canções sagradas (Lima 2018). Os Huni Kuin, por exemplo, com suas comitivas de *Nixi Pae* (cerimônias da ayahuasca) com parceiros não nativos americanos e cantos diversos, há muito fazem parte de uma iniciativa indígena de compartilhar práticas de cura, percorrendo o mundo (e isso faz parte de seu sistema de cura) e promovendo encontros com seres encantados das terras por onde transitam. Seus relatos são de que durante sessões de ayahuasca em outros países, por exemplo, eles encontram em suas mirações não apenas *yuxibu*, as entidades sagradas que os acompanham, mas também seres míticos e encantados que ali habitam (Haibara 2016) e clamam pela atenção das pessoas que se distanciaram das práticas tradicionais de cuidado – e podemos imaginar o quanto esses Encantados não devem estar bravos!¹⁵ Nunca é demais repetir que devemos levar essas descrições e os modos adequados como os saberes devem ser compartilhados a sério.

A ideia da terra como nossa mãe é muito repetida entre nós, indígenas. A poética expressa nessa imagem da mãe-terra pode ser até ingênua para alguns, mas ser filho da terra é aprender que estamos em relação com todos os outros seres sagrados que constituem o mundo. Se esse giro de forças pudesse ser pensado não como ingenuidade nossa, mas como nosso modo de agir no coletivo, provavelmente não seríamos nós, os indígenas, os povos sem o lugar de viver e o lugar de morrer na grande história do mundo. [...] Quando as humanidades experimentam catástrofes, fazem do canto e da dança a sua aprendizagem. Esses cantos de suspender o céu

14 As tentativas de provocar comunhão e (re)conexões entre povos e seres são diversas, e incluem desde a políticas institucionais – ainda bastante equivocadas, como aquelas tantas que apostam que “deixar os indígenas falarem” basta para que se façam entender – até a popularização de práticas neo-xamânicas – algumas puro consumo egoísta, mas outras potencialmente transformadoras. “Certamente, não basta praticar rituais para mudar de ontologia e de modo de existência transformando um meio coletivo. No entanto, há anos, cada vez mais movimentos ativistas lutam para denunciar a corrida destrutiva dos meios de vida, principalmente pelas indústrias extrativistas que provocam transformações climáticas e envenenam as águas e o ar, buscando alianças e fontes de inspiração em povos, tais como os ameríndios, cuja visão da Terra não é aquela que consiste em negar a Natureza sob o pretexto de que ela teria sucumbido às tecnologias humanas” (Glowczewski 2016: 30).

15 Tudo isso se refere ao comentário de Isabelle Stengers sobre a operação *Reclaiming*: “*Reclaiming* significa recuperar aquilo do que nos separamos, mas não no sentido de recapturar. Recuperar significa recuperar-se da própria separação, regenerar aquilo que tal separação envenenou. A necessidade de lutar e a necessidade de curar são, portanto, irredutivelmente ligadas, para evitar união com aqueles contra quem devemos lutar” (Stengers apud Lima 2018: 128, tradução nossa).

criam uma brisa, um ar que faz com que os humanos reestabeçam a sua própria cura. Essa ideia ensina que o céu já caiu em outras épocas e os humanos desenvolveram formas de conversar com o céu, cantar para ele, cantar para o rio, para a montanha. Essas humanidades extraíram dessas experiências a poesia da vida, o canto para afastar a dor, o xamanismo, ou seja, poderes que nossos ancestrais passaram de geração em geração para nos constituirmos como filhos do organismo terra (Krenak 2020).

Para que a situação em que se encontra o planeta possa ser abordada apropriadamente é sensato evitar atalhos ocidentalistas que revestem as noções do *antropos* e nos deixam ainda mais perdidos trilhando caminhos sem saída. Em vez de procurar uma solução para nosso imbróglcio ambiental em novos modelos de vida que substituam o apocalíptico modelo de exploração atual, seria mais prudente observar mais de perto alguns dentre esses povos que ininterruptamente reconstroem seus mundos sobre as ruínas dos extermínios colonialistas.

Sabemos que a instituição colonial foi eficaz para a obliteração da diversidade de mundos indígenas, por meio de incalculáveis violências contra as pessoas, pela depreciação de seus saberes, pela devastação de seus territórios, pela interdição aos seus modos de vida próprios, pela desqualificação de suas epistemologias e ridicularização de suas concepções. Por isso podemos dizer que, com a colonização e suas estratégias genocidas e epistemicidas, os mundos de muitos povos que aqui viviam também acabaram. Os colapsos, aniquilamentos e recomposições são realidades para muitos povos e seres submetidos a relações de exploração, abuso e extermínio. A distopia que para alguns parece se aproximar já é realidade para outros há muito tempo, e, segundo narrativas Yanomami (*cf.* Kopenawa & Albert 2015); Krenak (*cf.* Krenak 2019); Ye'kwana (*cf.* Andrade 2007), para citar alguns exemplos, os processos de quedas, ruínas, fins de mundo, são ciclos que já se repetiram muitas outras vezes.

Não obstante, mais de 300 etnias indígenas seguem repovoando os mundos esvaziados pela corrosividade colonial. Dentre elas estão os Tikmũ'ũn, que mesmo após mais de três séculos de contato com *ãyuhuk* seguem falando maxakali e usando o português o mínimo possível, sendo praticamente monolíngues. Também se dedicam às relações com seus outros sem se deixar dominar, mas, ao contrário, apropriando-se de novos elementos através da experimentação e da transformação. Outra estratégia é a valorização de conhecimentos e práticas ancestrais produtivas, incluindo o hábito e compromisso de cantarem cotidianamente com os *yãmĩyxop*, mantendo vivos uma quantidade infindável de seres e cantos. O exemplo seguinte é bastante ilustrativo:

Kupũmõg

'ãte puk xup
 'ãte puk xup
 'ãte puk xup
 tuk kox xix
 'ãte puk xup
 tuk kox xix
 miãx ax miãx ax

'ãte puknut
 'ãte puknut
 'ãte puknut
 tu ãgxax xix
 'ãte puknut
 tu ãgxax xix
 miãx ax miãx ax
 hã hã hãh

xaox yokëy hõy hõy
 xaknãg yokëy hõy hõy
 kutapax yokëy hõy hõy
 pukxãm yokëy hõy hõy
 puknut yokëy hõy hõy
 puknõm yokëy hõy hõy
 õiy yokëy hõy hõy
 kutapax yokëy hõy hõy
 kutapax nãg yokëy hõy hõy
 puktap yokëy hõy hõy
 puktix yokëy hõy hõy
 puktox yokëy hõy hõy
 ãmãn yokëy hõy hõy
 ãmamap yokëy hõy hõy
 pukpax yokëy hõy hõy
 pukpaxmũnĩy yokëy hõy hõy
 kũnãytex yokëy hõy hõy
 pukxãm yokëy hõy hõy
 xaknãg yokëy hõy hõy
 puhuk yokëy hõy hõy
 puknõm yokëy hõy hõy

Canto do Papa-mel

chupei mel
 chupei mel
 chupei mel
 deixei o tronco vazio
 chupei mel
 deixei o tronco vazio
 biai ai biai ai
 diac haaa
 abelha dona-branca
 abelha dona-branca
 abelha dona-branca
 deixei sua cera
 abelha dona-branca
 deixei sua cera
 biai ai biai ai
 haa ha ha

quero o mel da arapua hui hui
 quero o mel da moça-branca hui hui
 quero o mel do mandaguari-amarelo hui hui
 quero o mel do guaraiipo hui hui
 quero o mel da dona-branca hui hui
 quero o mel da uruçũ hui hui
 ai, eu quero, hui hui
 quero o mel do mandaguari-amarelo hui hui
 quero o mel do mandaguari-amarelo hui hui
 quero o mel da saranhão hui hui
 quero o mel da mombucão hui hui
 quero o mel da arapuá hui hui
 quero o mel da abelha-cachorro hui hui
 quero o mel da arapuá hui hui
 quero o mel da uruçũ hui hui
 quero o mel da abelha corta-folha hui hui
 quero o mel da mandaçaia hui hui
 quero o mel a guaraiipo hui hui
 quero o mel da abelha pequena hui hui
 quero o mel da moça-branca hui hui
 quero o mel da uruçũ hui hui

puknõmnãg yokêy hõy hõy
 puktut yokêy hõy hõy
 puknãg yokêy hõy hõy
 puknĩn yokêy hõy hõy
 hãmkutox yokêy hõy hõy
 hãmkutoxnãg yokêy hõy hõy
 papãta yokêy hõy hõy
 puxxokata yokêy hõy hõy
 koxkak yokêy hõy hõy
 ãyuyt xeka yokêy hõy hõy
 pukonãg yokêy hõy hõy
 pukyãykuxnõg yokêy hõy hõy
 tahãg yokêy hõy hõy
 katamat yokêy hõy hõy
 xupxak yokêy hõy hõy
 popta yokêy hõy hõy
 poptanãg yokêy hõy hõy
 toktet ta yokêy hõy hõy

 kutita yokêy hõy hõy
 katkata yokêy hõy hõy
 toktukta yokêy hõy hõy

 mĩntaxeka yokêy hõy hõy

 mitanãg yokêy hõy hõy
 mãgta yokêy hõy hõy
 xagãy yokêy hõy hõy
 tepta yokêy hõy hõy
 mĩnkup yokêy hõy hõy
 yak yokêy hõy hõy
 hã

quero o mel da abelha-mirim hui hui
 quero o mel da dona-branca hui hui
 quero o mel da jataí hui hui
 quero o mel da irará hui hui
 quero o mel da mombuca hui hui
 quero o mel da mombuca hui hui
 quero o mel da moça-branca hui hui
 quero o mel da puxxokata hui hui
 quero o mel da koxkak hui hui i
 quero o mel da abelha-da-orquídea hui hui
 quero o mel da abelha hui hui
 quero o mel da pukyãykuxnõg hui hui
 quero comer qualquer fruta hui hui
 quero comer o fruto da gameleira hui hui
 quero comer mamão hui hui
 quero comer jenipapo hui hui
 quero comer cajá hui hui
 quero comer o fruto da embaúba branca hui
 hui
 quero comer abacaxi hui hui
 quero comer maracujá hui hui
 quero comer o fruto da embaúba do brejo hui
 hui
 quero comer a fruta da semente grande hui
 hui
 quero comer jabuticaba hui hui
 quero comer manga hui hui
 quero comer a fruta igual jabuticaba hui hui
 quero comer banana hui hui
 quero comer cana hui hui
 quero comer jaca hui hui
 haa
 (Tugny, 2013: 21-23)

Neste canto são enumeradas numerosas espécies de abelhas e frutas que, em sua maior parte não está mais presente nas aldeias tikmũ'ũn, por isso impressiona a familiaridade que eles demonstram ter com essas espécies há muito desaparecidas (Tugny 2013: 23-27). Nem sempre os cantos apresentam listas classificatórias como esta,

mas cada evento, cada percurso ou encontro pode produzir uma infinidade de cantos que desdobram essas espécies em infindáveis perspectivas delas mesmas e relações entre si. Não existe apenas um canto para cada ser, mas infindáveis cantos que brotam na medida em que se produzem as diferenciações e as relações de cada um, em cada encontro, cada gesto ou perspectiva de quem canta. Aí está a proliferação. A apresentação da ostensiva biodiversidade que outrora compôs seus territórios não pretende apenas manter um inventário de conhecimentos faunísticos e botânicos, mas, principalmente, invocar seus afetos *yãmĩy*.

Noutra parte (Rocha da Silva 2019: 74) discutimos como o xamanismo *tikmũ'ũn* está imbricado na prática de cantos-*yãmĩyxop*, pois a experimentação da alteridade com os *yãmĩy* seria o que caracteriza o devir-*tikmũ'ũn*. Cantar com os *yãmĩyxop* é garantir a vida em toda a sua potência.

Presenciei um eclipse lunar na Aldeia Verde que, como pude perceber pela aflição de minha anfitriã, configurava uma situação de atenção que exigia a presença de *Xũnĩm*. Seus cantos ecoaram do *Kuxex* durante todo o eclipse e algum tempo depois. Me foi dito por três pessoas diferentes que eles eram necessários para fazer “tudo ficar *mai*[bem]” e que *Xũnĩm* era o povo-espírito que detinha os cantos da lua, por isso estava presente [...] com isso, me certifiquei da eficácia atribuída aos cantos *yãmĩyxop* para a manutenção do bom andamento da saúde do cosmos, dos indivíduos e da coletividade *tikmũ'ũn* (Rocha da Silva 2019: 99).

Uma das aplicações a que se prestam frequentemente os cantos-*yãmĩyxop* é ao restabelecimento do equilíbrio de corpos humanos, celestes e outros. A agência fundamental dos cantos na manutenção da saúde da aldeia é apontada em diversas partes (Las Casas 2007; Furtado 2017). É evidente o protagonismo da potência-*yãmĩy* na sociabilidade *tikmũ'ũn*, estando essa sociabilidade extensa aos seres da mata, do céu, dos brejos e cursos d'água.

Referindo-se aos modos como os *Ikpeng* instilam em si, como povo, elementos vários, Rodgers argumenta que o modo com que eles avaliam o mundo se baseia “no mapeamento do trânsito contínuo de comportamentos, movimentos e afetos *entre* os corpos-espécies”, sugerindo que noções essencialistas de identidade não servem para compreender os devires *Ikpeng* (Rodgers 2002: 100-102). Assim é também com os *Tikmũ'ũn* quando estão a enunciar os cantos-*yãmĩyxop*, dado que diferentes corpos, perspectivas e potências são acionadas a cada vez e vivenciá-los é intensificar as possibilidades de agência em si. Essa volição pelo *outro* não é, então, uma curiosidade desinteressada, mas um investimento consciente em uma relação profícua para os propósitos de multiplicação de mundos. Por isso é importante conhecer profundamente as lontras, folhas de bananeira, astros,

morcegos, abelhas, afinal “para ser capaz de lidar com a alteridade deve-se aprender a tornar-se outro ou imitar o ser outro no sentido de captar seu ponto de vista no mundo e, assim, ganhar poder sobre a situação interativa” (Lagrou, 2002, p. 36).

Os cantos-*yãmĩxop* percorrem o mundo e impregnam os locais onde surgiram, onde se encontraram com seus pais e mães, onde se alimentavam e dançavam com os ancestrais. Muitas pessoas explicam que precisam viajar pelas estradas, fazendas e cidades na região de ocupação tradicional, porque os *yãmĩxop* continuam assobiando nos locais onde havia aldeias. Uma vez foram convidados a cantar, dançar e comer ali, e houve a instalação do *mĩmãnãm* – um mastro pintado característico de cada conjunto de *yãmĩxop* que se coloca em frente à *kuxex*, ou casa dos *yãmĩxop*, marcando sua presença. O local em que o *yãmĩxop* cantou torna-se uma morada que ele habita ou frequenta, sentindo falta de seus pais *tikmũ’ũn*.

Os *Tikmũ’ũn* importam-se mais do que tudo em garantir, cantando e alimentando seus filhos encantados por dias e noites a fio, a multiplicidade e a proliferação de pontos de vista e de mundos possíveis. Por um lado, demonstram como o mundo é povoado de humanidades, ainda que em paisagens devastadas pela exploração econômica. Ter filhos *yãmĩxop* demanda cuidados contínuos, mecanismos de troca e exercícios de memória. Ao cantá-los e alimentá-los, os *Tikmũ’ũn* mantêm-nos vivos e capazes de agência.



Figura 3. Mulheres despedem-se dos *Kotkuphi*, fibra-da-mandioca-*yãmĩxop*, na Aldeia Vila Nova. 2017.
Fonte: Estrela da Costa (2022: 181).

Nesse sentido, percebemos que importa muito mais a capacidade de “criar”, ou “cuidar” do que o desejo de “possuir”. No cuidado com as crianças (Rocha da Silva 2019) percebemos que a criação não se preocupa tanto em disciplinar corpos, escutas, olhares e modos de fala quanto em atribuir a cada uma a possibilidade de transformar-se e compartilhar experiências de forma ampla e potente. É muito importante, por exemplo, que as pessoas aprendam a “não segurar” as coisas para si, a olhar sem o intuito de capturar plenamente a realidade com os olhos e que aprendam a falar junto em vez de falar sozinho em nome de um grupo que se cala, como muitas vezes os *āyuhuk* que trabalham na região esperam que faça um “chefe” ou “cacique”. Aprende-se a “olhar menos”, a falar de forma compartilhada em partes que vão circulando e se repetindo (Estrela da Costa 2022: 228).

Muitas vezes já me disseram que é muito importante mandar o *yāmīy* embora para o seu mundo, que ele não pode ficar demais. Além de ser perigoso, é preciso que ele se afaste, justamente para sentir saudades-falta, ou “*xak*”. É possível observar na etiqueta e nas dinâmicas Tikmũ’ün de deslocamento e transformação uma necessária oscilação. Não é desejável que tudo seja adquirido com voracidade. Também é preciso tomar muito cuidado com as transformações contínuas a longo prazo. Como muitas vezes me orientam meus anfitriões e parceiros Tikmũ’ün, é necessário fazer as coisas “rapidinho”, ou “só um pedacinho”. Se olhar demais, que seja breve. Se olhar por muito tempo, que seja oblíquo. Se souber muito, que fale pouco. Se falar muito, que fale baixo, ou até aspirando o ar para dentro, como fazem muitas mulheres. Desse modo, as coisas não são apreendidas, apropriadas, recuperadas, e sim conquistadas aos poucos, como se se encantassem junto com os *yāmīyxop* a cada festa (Estrela da Costa 2022: 204).

A observância das boas medidas entre os Tikmũ’ün passa pela valorização da mobilidade, de um perpétuo desequilíbrio que permite as transformações e as trocas. Por isso, a própria luta pela ampliação de seus territórios, hoje sem nascentes nem cursos de água potável, para que permitam um mínimo de dignidade e respeito a suas tradições é quase uma última tentativa desesperada de resistir ao seu próprio aniquilamento. Considerados apressadamente como povos “nômades”, na verdade, o que os ameaça são as cercas e outros mecanismos que impedem suas viagens, fundamentais para a produção de alianças e experimentação de ponto de vista.

Outro modo pelo qual costumam percorrer mundos é através de seus cantos, que por dias e noites a fio enumeram caminhos e miradas de outros seres. Para a proteção desses cantos, é necessário que haja o mínimo de recursos para que sejam cuidados, alimentados: cursos d’água, animais, plantas. O que a etiqueta, ou as boas medidas e distâncias tikmũ’ün evitam a todo custo é, ao contrário, a concentração de poder, a unificação dos pontos de vista, a monocultura, o acúmulo, a voracidade. É isso que acontece com com *Īnmōxã*, ser

monstruoso que não canta, não dialoga nem se alia, apenas percorre o mundo buscando devorar tudo o que se move.



Figura 4. Os *Tatakox*, larva-de-taquara-*yãmĩxop*, expulsam os *Ĩnmõxã* de uma aldeia. Aldeia Nova Vila, 2017.

Fonte: Estrela da Costa (2022: 267).

Considerações finais

Ambicionando um trabalho etnográfico acurado, muitas vezes buscamos eficiência na coleta de dados, tentando fazê-la o mais ampla e rapidamente possível. Mas o que os Tikmũ'ũn tentam nos ensinar é que, se os queremos compreender melhor, não devemos fazê-lo com voracidade (Estrela da Costa 2022: 33-4). Os saberes não devem ser cercados, esquadrinhados, acumulados, capturados, como se fosse possível a construção de um único ponto de vista totalizante. Nem mesmo a atribuição da fala deve ser centralizada (*Idem*: 226, 238). Falar demais, falar sozinho, perguntar demais, escrever demais, guardar muitos utensílios domésticos, roupas, livros e imagens é como comer demais: mais que falta de modos é um risco de se tornar um *outro irreversível*. O que a essa precaução tikmũ'ũn em se deixar capturar pela avidez demonstra é que eles estão alertas para os perigos de se virar *Ĩnmõxã*, para os riscos de acabar com a diversidade de mundos *yãmĩy*.

A principal estratégia tikmũ'ũn para resistir à ruína dos mundos que percorrem (também sugerida por Krenak 2020) nos é repetidamente apontada por eles: produzir *bons encontros*. Contra a voracidade e a aniquilação personificadas na figura do *Ĩnmõxã*, empregam constante esforço em experimentar e produzir diversificação, fazendo com que, em forma de cantos, novas relações se desdobrem e os seres, caminhos e mundos

proliferem. Para os Tikmũ'ün, são os *yãmĩyxop* em seu aspecto dinâmico e relacional que provocam o estado de Bem Viver, ou *Hitup*: práticas de cura e cuidado, troca de saberes, experiências, celebração da alegria e da diferença.

Nem demandar dessas práticas que funcionem como modelos universais, nem permitir que sejam diminuídas ou atacadas, a todos nós resta a oportunidade de defender a multiplicação e a diferenciação de todos esses seres encantados que (re)povoam mundos. Se conseguirmos aplacar a ganância desmedida dos *Īnmõxã* e encontrar condições para fortalecer as práticas do Bem Viver – o cultivo de *hitup* –, pode ser que o *antropos* adquira uma semântica mais conectada com a diversidade se seres que encantam e dão vida ao cosmos e que, quiçá, sejam o que nos tira do caminho da aniquilação.

Referências

ABU-LUGHOD, Lila. 2018. “A escrita contra a cultura”. Tradução: Francisco Cleiton Vieira Silva do Rego; Leandro Durazzo. *Equatorial*. Natal, 5(8).

ÁLVARES, Myriam Martins. 1992. *Yãmiy, os espíritos do canto: a construção da pessoa na sociedade maxakali*. Dissertação de Mestrado. IFCH, Universidade Federal de Campinas.

ALVES Vania de Fatima Noronha. 2003. *O Corpo Lúdico Maxakali: Segredos de um “programa de índio”*. Belo Horizonte: FACE/FUMEC, C/ Arte.

AMARAL, Alencar Miranda. 2007. *Topa e a tentativa Missionária de Inserir o Deus Cristão ao Contexto Maxakali: análise do contato inter-religioso entre missionários cristãos e índios*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de Juiz de Fora.

ANDRADE, Karenina Vieira. 2007. *A ética Ye'kuana e o espírito do empreendimento*. 213 f. Tese (Doutorado em Antropologia)-Universidade de Brasília, Brasília.

BAVAJ, Riccardo. 2011. “The West”: A conceptual exploration. *Europäische Geschichte Online*. Disponível em: <https://research-repository.st-andrews.ac.uk/handle/10023/2050>. Acesso: 27/06/2022.

BENTO, Maria Aparecida Silva. 2002a. *Pactos narcísicos no racismo: branquitude e poder nas organizações empresarias e no poder público*. Tese de Doutorado. IP, Universidade de São Paulo.

BENTO, Maria Aparecida Silva. 2002b. “Branqueamento e branquitude no Brasil”. In: I. Carone; A. Bento (Org.), *Psicologia social do racismo – estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. Petrópolis: Vozes, pp. 25-58.

BURUMA, Ian. 2004. “The Origins of Occidentalism”. *The Chronicle of Higher Education*, 50(22): B10.

BRUNOIS, Florence. 2004. “La foret peut-elle etre plurielle? Definitions de la foret des Kasua de Nouvelle-Guinee”, *Anthropologie et Sociétés* 28(1): 89–107.

- CARRIER, James. 1995. *Occidentalism: images of the West*. New York: Clarendon/Oxford University Press.
- CHAKRABARTY, Dipesh. 2008 [2000]. *Provincializing Europe: postcolonial thought and historical difference*. New Jersey: Princeton University Press.
- DE LA CADENA, Marisol. 2015. *Earth Beings: Ecology Of Practice Among Andean Worlds*. Durham/London: Duke University Press.
- DESCOLA, Philippe. 2005. *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard
- DUSSEL, Enrique. 1993. *1492: O encobrimento do outro: A origem do mito da modernidade*. Conferências de Frankfurt. Petrópolis: Vozes.
- ESTRELA DA COSTA, Ana Carolina. 2022. *Do Barro ao Céu: uma etnografia das viagens entre os Tikmũ'ũn*. Tese de Doutorado, PPGAS, Universidade de São Paulo.
- ESTRELA DA COSTA, Ana Carolina. 2015. *Cosmopolíticas, olhar e escuta: experiências cineamânicas entre os Maxakali*. Dissertação de Mestrado, FAFICH, Universidade Federal de Minas Gerais.
- FAUSTO, Carlos. 2014 [2001]. *Inimigos Fiéis: História, guerra e Xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Edusp.
- FURTADO, Sofia Cupertino. 2017. *Corpos Ressonantes: Canto e cura entre os Tikmũ'ũn*. Dissertação de Mestrado, ESMU, Universidade Federal de Minas Gerais.
- GLOWCZEWSKI, Barbara. 2016. "De pé com a Terra: cosmopolíticas aborígenes e solidariedades indígenas". *Cadernos de Subjetividade*. n. 19. São Paulo: PUCSP.
- GLOWCZEWSKI, Barbara. 2004. *Rêves en colère*, Plon, Terre Humaine (version Pocket, 2016).
- HAIBARA, Alice. 2016. "Já me transformei": modos de circulação e transformação de pessoas e saberes entre os Huni Kuĩ (Kaxinawá). Dissertação de Mestrado, PPGAS, Universidade de São Paulo.
- HARAWAY, Donna J. 2016. *Staying with the trouble: making kin in the Chthulucene*. London: Duke University Press.
- JAMAL JÚNIOR, José Ricardo. 2017. *Entre O Medo E A Saudade: Imagens Da Caça Nos Cantos De Kotkuphi, Conforme Exegeses De Toninho Maxakali*. Tese de Doutorado, ESMU, Universidade Federal De Minas Gerais.
- JOUHKI, J.; PENNANEN, H.-R. 2016. "The Imagined West : Exploring Occidentalism". *Suomen antropologi*, 41(2): 1-10. <http://ojs.tsv.fi/index.php/suomenantropologi/article/view/59639>. Acesso: 26/06/2022.
- KOHN, Eduardo. 2013. *How Forest Think: Toward an Anthropology beyond the Human*. Berkeley: University of California Press, 288 pp.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. 2015. *A queda do céu. Palavras de um xamã Yanomami*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras.

KRENAK, Ailton. 2020. "Para quem quer cantar e dançar para o céu". In.: Costa & Xucuru-Kariri (orgs). 2021. *Cartas Para o Bem Viver*. Salvador: UFBA.

KRENAK, Ailton. 2019. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras.

LAGROU, Elsje Maria. 2002. "O que nos diz a arte kaxinawa sobre a relação entre identidade e alteridade?". *Mana*, 8(1): 29-61.

LAS CASAS, Rachel de. 2007. *Saúde Maxakali, recursos de cura e gênero: análise de uma situação social*. Dissertação de Mestrado, Universidade do Estado do Rio de Janeiro

LATOUR, Bruno. [1994] 2009. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. 2ª edição. Rio de Janeiro: Editora 34.

LÉVI-STRAUSS. [1964] 2004. *O Cru e o Cozido* (Mitológicas 1). São Paulo: Cosac & Naify.

LIMA, Tânia Stolze. 2018. "A planta redescoberta: um relato do encontro da ayahuasca com o povo Yudjá". *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*. Brasil, 69: 118-136.

LIMA, Tânia Stolze. 1996. "O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi", *Mana*, 2(2).

MAGNANI, Claudia. 2018. *Linha de Embaúba, Panela de Barro, Água de Batata: Uma etnografia das práticas e saberes extra-ordinários das mulheres tikmũ'ũn – Maxakali*. Tese de Doutorado. FAE, Universidade Federal de Minas Gerais.

PACHECO, Tânia. 2020. "Racismo Ambiental: o que eu tenho a ver com isso?". *Combate Racismo Ambiental*. Disponível em: <https://racismoambiental.net.br/racismo-ambiental-o-que-eu-tenho-a-ver-com-isso/>. Acesso: 20/06/2022.

POPOVICH, H 1976. *Maxakali Myths On Cultural Distinctions And Maxakali Sense Of Inferiority To The National Brazilian Culture*. Brasília, Dat.

QUIJANO, Aníbal. 2014. *Cuestiones y horizontes : de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO.

ROCHA DA SILVA, Barbara Viggiano. 2019. *Entre as kaxop: uma etnografia da aprendizagem e dos cantos das crianças tikmũ'ũn*. Dissertação de Mestrado, ESMU, Universidade Federal de Minas Gerais.

RODGERS, David. 2002. "A soma anômala: a questão do suplemento no xamanismo e menstruação ikpeng". *Mana*, 8(2): 91-125.

ROSSE, Eduardo Pires. 2018. *Sarinho Virou: sociedades de cantos entre os Tikmũ'ũn/Maxakali*. Belo Horizonte: Escola de Música/UFMG.

SAGAN, Carl. 1996. *O Mundo Assombrado pelos Demônios: A Ciência Vista Como Uma Vela No Escuro*. Uma defesa em prol do método científico e ceticismo em troca da superstição e da pseudociência. São Paulo: Companhia das Letras.

SAID, Edward. 2007 [1978]. *Orientalismo: O Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras.

STENGERS, Isabelle. 2015. No tempo das catástrofes: resistir à barbárie que se aproxima. Cosac Naify.

TØNNESSON, Stein. 1993. *Orientalism, Occidentalism and Knowing about Others*. <https://balkansbg.eu/en/content/library/593-orientalism-occidentalism-and-knowing-about-others.html>. Acesso: 26/06/2022.

TUGNY, Rosângela. 2011. *Escuta e Poder na Estética Tikmũ'ũn_Maxakali*. Rio de Janeiro: Museu do Índio.

TUGNY, Rosângela. 2013. (org.) *Cantos tikmũ'ũn para abrir o mundo*. Belo Horizonte: UFMG.

VIEIRA, Marina Guimarães. 2014. "A Descoberta Da Cultura Pelos Maxakali E Seu Projeto De Pacificação Dos Brancos". In. M. Carneiro da Cunha; P. de N. Cesarino (orgs.), *Políticas Culturais E Povos Indígenas*. São Paulo: Cultura Acadêmica.

VIEIRA, Marina Guimarães. 2006. *Guerra, ritual e parentesco entre os Maxakali: um esboço etnográfico*. Tese de Doutorado, PPGAS, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1996. "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio", *Mana*, 2 (2): 115–144.

WAGNER, Roy. 2010. Existem grupos sociais nas terras altas da Nova Guiné? Tradução: Dulley, Iracema. São Paulo: Cadernos de Campo.

Recebido em 10 de julho de 2022.

Aceito em 07 de dezembro de 2022.

Mundos em ruínas, humanidades múltiplas, olhares Tikmũ'ũn/Maxakali para mundos possíveis

Resumo

Diante do confronto entre as lógicas de produção e consumo das relações de dominação impostas pelo capitalismo e preocupações com o “fim do mundo” devido a um colapso ambiental em curso, o potencial dos modos de vida indígenas para evitar o sombrio avanço da conclusão da era humana no planeta tem sido sugerido por determinados discursos. No entanto, algumas questões precisam ser consideradas. As “boas (ou más) escolhas” adotadas por esses povos na verdade emanam de diferenças radicais nas lógicas que relacionam “os humanos” e “a natureza”. Quem são os humanos responsáveis pela sinistra era geológica atual, batizada como Antropoceno? Antes de imaginarmos um pensamento indígena como solução para o adiamento do fim do mundo, não seria o caso de examinarmos sua diversidade? É preciso questionar quais humanidades agenciam transformações em quais mundos, e colocar em perspectiva outras escalas e pontos de vista da(s) história(s) do mundo, para além de eras geológicas. Afinal, os colapsos, aniquilamentos e recomposições são realidade para muitos povos e seres submetidos a relações de exploração, abuso e extermínio. A distopia que para alguns parece se aproximar já é realidade para outros há muito tempo. Percorrendo os territórios da Bahia, Minas Gerais e Espírito Santo há mais séculos do que querem reconhecer os registros fundiários nacionais, os Tikmũ'ũn, em seus corpos e cantos, circulam por mundos produzindo subjetividades, dando vida a seus territórios devastados. Este contexto etnográfico nos leva a reflexões sobre a viabilidade da universalização de um modelo único de vida e pensamento, diante de uma infindável multiplicidade de mundos possíveis.

Palavras-Chave: Tikmũ'ũn; Maxakali; Antropoceno; Ocidentalismo.

Worlds in ruins, multiple humanities, Tikmũ'ũn/Maxakali perspectives on possible worlds

Abstract

Faced with the confrontation between the logic of production and consumption of the relations of domination imposed by capitalism and concerns with the "end of the world"; Due to an ongoing environmental collapse, the potential for indigenous ways of life to stave off the grim advance of the planet's completion of the human age has been suggested by certain discourses. However, some issues need to be considered. The "good (or bad) choices" adopted by these peoples actually emanate from radical differences in the logics that relate "humans" and "nature". Who are the humans responsible for the current sinister geological era, baptized as the Anthropocene? Before imagining indigenous thought as a solution to postponing the end of the world, wouldn't it be appropriate to examine its

diversity? It is necessary to question which humanities bring about transformations in which worlds, and put into perspective other scales and points of view of the history(s) of the world, beyond geological eras. After all, collapses, annihilations and recompositions are a reality for many peoples and beings subjected to relations of exploitation, abuse and extermination. The dystopia that for some seems to be approaching is already a reality for others for a long time. Traveling through the territories of Bahia, Minas Gerais and Espírito Santo for more centuries than the national land records want to recognize, the Tikmũ'ũn, in their bodies and songs, circulate through worlds producing subjectivities, giving life to their devastated territories. This ethnographic context leads us to reflections on the feasibility of universalizing a single model of life and thought, in the face of an endless multiplicity of possible worlds.

Keywords: Tikmũ'ũn; Maxakali; Anthropocene; Occidentalism.