

# Uma irritante duplicidade: breve nota sobre a contramestiçagem e os Kisêdjê

Marcela Stockler Coelho de Souza  
PPGAS-DAN/UnB

*[da incontornabilidade da "metáfora", se queremos]  
"entrevoir la si complexe nature de la  
sémiologie particulière dite langage [...]  
non dans un de ces côtés, mais dans cette irritante duplicité  
qui fait qu'on ne le saisira jamais" (Saussure)*

## Resumo

Essa nota toma um conjunto de enunciados kisêdjê (povo jê do Xingu) sobre a "mistura" de sangues e culturas como atalho para contornar os dilemas da mensuração da continuidade e da mudança que não raro assombram as descrições e os debates sobre as experiências indígenas contemporâneas. As noções de contramestiçagem e antimesstiçagem permitem evitar vários desses dilemas – contanto que não sejam elas mesmas recapturadas pela lógica da mestiçagem, não só por sua alternância infernal entre fusão e segregação, mas por sua denegação da luta (evidentemente política) de que depende o insistente re-existir dos povos indígenas no Brasil.

**Palavras-chave:** contramestiçagem; antimesstiçagem; casamento com brancos; virar branco; índios Jê.

## Abstract

This note takes Kisêdjê statements regarding cultural and blood "mixes" as a shortcut to avoid the dilemmas of measuring continuity and change, so often found in current descriptions and debates on contemporaneous Indigenous experiences. "Contramestiçagem" and "antimesstiçagem" help us to steer clear of such dilemmas, as long as they are not themselves captured by the logic of "mestiçagem" and its denegation of the (political) struggle that sustains the existence and resistance of indigenous peoples in Brazil.

**Keywords:** counter-miscegenation; anti-miscegenation; marriage with whites; becoming white; Gê Indians.

## Introdução

O casamento com *brancos* (homens e mulheres não-indígenas) é algo que muito preocupa as pessoas kîsêdjê, junto a quem e com quem venho desenvolvendo pesquisa etnográfica faz uma dúzia de anos.

Isso requer atenção porque evidentemente o casamento entre brancos e índios aparece também como (e diferentemente) problemático para a tradição de pensamento de cuja história participa a antropologia. *Mestiçagem* é uma das rubricas sob as quais se discute o problema (não só na antropologia, não só na academia); mas há outros conceitos que, ainda que com alguns deslocamentos, enraízam-se no mesmo campo — *sincretismo*, por exemplo, como lembra Goldman (2015). No âmbito da chamada etnologia indígena há, é claro, a famosa *aculturação*. Nos dois casos (religião e cultura), em contraponto à mestiçagem e às suas mixagens “sanguíneas”, a ênfase recai sobre tráfegos “espirituais”. Isso reitera aquela familiar (chamemos assim) “dialética” do corpo e do espírito, da “biologia” e da “cultura”, da “natureza” e da “lei”, que opera como uma espécie de charneira entre, de um lado, o parentesco como fenômeno “cultural” particular, provinciano até — o parentesco americano, ou britânico, ou euro-americano, ou “ocidental” [Schneider 1968; Strathern 1992] — e, de outro, o parentesco como objeto e construto antropológico (e como teoria, ou nexos de teorias, que não cansa de redobrar, e desdobrar, as mesmas dualidades do primeiro, de que faz obviamente parte).

Essa dualidade de natureza e cultura, operando nesse duplo registro, pode ser vista como uma dialética entre termos que ao mesmo tempo opõem-se e pressupõem-se mutuamente, interrompendo e possibilitando, neste funcionamento, certos mundos sociais — como diz Povinelli (2002) da “genealogia” e da “autologia”, um par que prolonga e modifica a seu modo os anteriores. *Certos mundos sociais, e não outros*. É verdade que minhas amigas e amigos kîsêdjê, de seu lado, refletindo sobre esses problemas e sobre o que torna tão perigoso o casamento com não indígenas, evocam alternadamente, e me parece intercambiavelmente, ora a força do sangue ora a força da cultura dos brancos. Dificilmente os filhos e filhas desses casamentos cresceriam como pessoas kîsêdjê, dizem-me, e a fartamente atestada incapacidade dos *kuphên khátxi*<sup>1</sup> para o parentesco se revelaria outra vez em sua prole — sobretudo em sua sovinice e agressividade. Numa primeira aproximação (Coelho de Souza, no prelo), busquei acompanhar a ênfase de meus amigos sobre a *força* dos brancos, mais que sobre a bifurcação entre sangue e cultura. Tentei então tomar a questão do ângulo dos conceitos de parentesco, vida e humanidade, tal como se me ofereciam a partir de outros materiais etnográficos (os referentes ao xamanismo). Pois embora os Kisêdjê falassem então – e ainda falem – comigo em termos de “sangue” e “cultura”, nada autoriza supor, novamente, que estivessem acionando os mesmos conceitos operantes na lógica da mestiçagem ou da aculturação<sup>2</sup>. Supô-lo implica, pelo contrário, o risco de substituir (na análise) os seus problemas por problemas alheios (meus, por exemplo) e, assim, nada compreender das forças que procuram operar *na prática* esta substituição, pressionando os povos indígenas a definirem-se em termos de mestiçagem e aculturação ou, alternativa e conseqüentemente, de “pureza”. E implica, finalmente, ignorar o modo como as pessoas indígenas respondem a essa pressão.

1 “Os *khupë* [outros] de roupa/pele larga/grande”, que é como os Kisêdjê chamam os não-indígenas.

2 A crítica de uma leitura apressada do dualismo jê em termos de uma “dicotomia” (ontológica) entre natureza e cultura, parece-me, está feita – desde Lévi-Strauss, eu diria, mas justificá-lo tomaria algum tempo (Coelho de Souza 2002).

Mas o que vem fazer então a dialética do sangue e da cultura nas falas das pessoas sobre os efeitos desses casamentos — uma dualidade que não encontro como tal em outros contextos<sup>3</sup>? Tenho duas hipóteses, cujas pistas tento traçar nesta nota: primeiro, que essa dialética articula algo que talvez possamos descrever como um conceito de vida, que por sua vez dependeria de uma disjunção análoga, mas não idêntica àquela entre os termos da dita dialética (sangue/cultura); segundo, que a vida assim concebida — e vivida — exige a contramestiçagem como um esforço ativo e deliberado de evitar o colapso dessa disjunção.

Começo por uma rápida recuperação das conclusões daquela primeira incursão ao problema. Em seguida, contra este pano de fundo, passo a uma descrição dos enunciados *kīsêdjê* relativos à *mistura* para, a partir deles, visitar os conceitos de antimestiçagem e contramestiçagem, testando o quanto eles me ajudam a formular o que há de problemático e específico nesta ora aparentemente impossível, ora aparentemente incontornável, “aliança” entre *kīsêdjê* e brancos. Volto ao tema do sangue e da cultura como dispositivo de produção de uma espécie de intervalo, de desajuste, entre parentesco e humanidade, indispensável para que um possa continuar se produzindo a partir do outro. Essa é apenas outra hipótese. O objetivo dessas notas é testar o interesse em continuar nessa via.

## Parentesco, vida e humanidade

Impossível não se colocar, vivendo com os *Kīsêdjê*, a questão inquietante das suas possibilidades de existência no futuro. Não que questão semelhante não esteja posta para todos os habitantes do planeta — mas do ponto de vista dos *Kīsêdjê*, pelo menos, o futuro já começou. E os modos variantes como diferentes pessoas e agências se engajam em suas diferentes possibilidades estão já tecendo *o* que pode vir a ser, ou *não* ser, um futuro comum para elas. Para *gente* cuja *comunidade* — cuja vida comum — é a garantia da sua própria condição de *pessoa* (da sua humanidade, diríamos), a questão é propriamente vital.

Uma das formas que a resposta a ela toma na Terra Indígena Wawi<sup>4</sup>, onde vivem os *Kīsêdjê*, é a da política matrimonial. Política, literalmente: trata-se de princípios explicitamente articulados, de decisões tomadas coletivamente, de regras enunciadas juntamente com suas sanções (Coelho de Souza, no prelo). Tudo isso parece voltado a *controlar* a quantidade, a velocidade, a *força* de um fluxo (análogo; Wagner 1977, 1986) que, passando entre as pessoas que se reconhecem mutuamente como *Kīsêdjê* e seus (variados) Outros — entre os quais estão, eminentemente, os brancos —, está ao mesmo tempo a separá-las e reuni-las enquanto coletivos — fazendo com que transbordem, esgarcem, rompam-se mesmo e quem sabe se refaçam os limites de suas vidas comunitárias. Pois uma premissa do que está

3 Não que o “sangue” não seja um termo recorrente na simbólica *kīsêdjê*, mas seu emparelhamento com a cultura consiste numa extensão significativa específica, e é esta extensão que é o objeto da pergunta. Devo a oportunidade de me recolocar a questão ao convite de Marcio Goldman para a mesa Mestiçagens e (contra)mestiçagens ameríndias e afro-americanas, na XI RAM (Montevideo, 2015) que está na origem deste texto. Agradeço a Andressa Levandowski e Luisa Molina a leitura e sugestões preciosas.

4 A Terra Indígena Wawi, adjacente ao Parque Indígena do Xingu (PiX, rebatizado Território Indígena do Xingu por seus povos em 2016), consiste em uma parte dos territórios tradicionais deste povo, refugiado no PiX durante o processo de espoliação das terras indígenas patrocinado pelo governo do estado do Mato Grosso. A TI Wawi, fruto de reivindicação *kīsêdjê*, foi homologada em 1998; cerca de 500 pessoas habitam as quatro aldeias *kīsêdjê* lá localizadas.

em jogo, busco argumentar, é a necessidade de *determinação da vida* por um certo tipo de *comunidade*, a saber, aquela do parentesco<sup>5</sup>. Só há parentesco entre vivos, só há vida entre parentes (os mortos, sabemos, são Outros; Coelho de Souza 2001) Uma segunda premissa é a de que tal comunidade (isto é, o parentesco) consiste em uma função da convergência de perspectivas, um vetor de identificação que passa por um registro corporal (Viveiros de Castro 2002). Essa convergência é sempre relativa: relativa à diferença como sua condição mesma. Não é possível, afinal, reconhecer alguém como parente (que seja similar ou análogo aos demais parentes, e ao próprio sujeito, formando com esses ao mesmo tempo *parte e todo* de um ‘corpo’<sup>6</sup> capaz de certa perspectiva) sem ao mesmo tempo conhecer aquilo em que ele não é similar aos demais parentes, nem ao sujeito, isto é, sem conhecê-lo como um parente de um tipo determinado. Estar vivo, e ser uma pessoa kîsêdjê, é ser parente de outras pessoas kîsêdjê, igualmente mas também diferencialmente vivas, isto é, “humanas”<sup>7</sup>. Está em questão algo como um axioma da coextensividade do parentesco e da humanidade — uma coextensividade paradoxal, na medida em que o futuro do parentesco continua dependendo da presença de pessoas suficientemente humanas que não sejam parentes (demais) para que a criação seja possível... Esse paradoxo me parece mover o parentesco jê como talvez sua metáfora de base (Coelho de Souza 2004), revelando um parentesco que tem como *apostos* (Wagner 2011), isto é, condição e limite, o incesto e a ‘bestialidade’ (a aliança com não-humanos), numa relação de figura e fundo, de tal maneira que para não cometer um é preciso sempre cometer a outra, e vice-versa. A ‘condição humana’ se equilibra assim entre dois espelhos (não só um), essa configuração triangular parece-me um bom ponto de partida para repensar a dialética do sangue e da cultura, que se revela interceptada por uma distinção suplementar, de direção do processo do parentesco-humanização.

Esse esboço da constelação formada pelos conceitos de vida, parentesco e humanidade pretendeu servir de pano de fundo para uma descrição do que pode aparecer de outro ângulo como uma política de identidade (étnica), como um projeto de “reprodução social” (um esforço deliberado para “fazer sociedade”; cf. Kelly 2016). O objetivo não é contrapor a uma abordagem nesses termos uma interpretação “cosmológica” ou “simbólica”, mas contornar um (velho) problema descritivo. Pois se tentamos apreender os resultados dos processos de subjetivação individuais e coletivos – de constituição de ‘corpos’ como suportes de perspectiva e como pontos de referência para a ação – em termos das expectativas implicadas em noções como a de “grupo” [social] (Wagner 1974), vamos inevitavelmente nos ‘surpreender’ com a flexibilidade, a fluidez e etc. destes grupos. Vamos nos deparar com a luta incessante das categorias de identidade coletiva ou individual (os pronomes e os nomes que as *traçam*) contra os vazamentos de toda ordem que borram as suas fronteiras, isto é, comprometem a eficácia dessas categorias, relativizando-as<sup>8</sup>. Uma

5 Aqui talvez valesse enveredar por um caminho que passasse pela reciprocidade de Lévi-Strauss, pela *amity* fortesiana, pela solidariedade difusa do “parentesco americano” (Schneider), pela noção de Sahlins da “mutualidade do ser”.

6 Parte e todo porque não se trata de conceber o corpo coletivo como composto de corpos menores, órgãos – a metáfora não é orgânica. O corpo em questão tampouco.

7 Se a vida por um lado é algo que passa entre perspectivas, estar vivo por outro é condição que se conhece pela convergência de perspectivas: é habitar um mesmo mundo com alguém – mas eu só sei isso sobre este alguém (que ele é um alguém) porque ele não é “o mesmo” que eu, ou seja, ele converge diferencialmente com um terceiro, com quem não convirjo, e nesta medida nossos mundos são e não são os mesmos...

8 Para uma discussão recente, ver o dossiê *A serpente do corpo cheio de nomes: Etonimia na Amazônia*, publicado na Ilha. Revista de Antropologia (Calavia e Campelo 2017).

rota alternativa a essa abordagem é ver na afirmação e no borramento das distinções a face e a contraface de um só movimento. Esse duplo movimento resultante é a própria socialidade (kĩsêdjê), e o problema (para o antropólogo) deixa de ser a sua combinação: o que nos surpreende, ou pelo menos preocupa, agora, não é mais a criatividade de que os nossos anfitriões dão testemunho na reinvenção contínua de sua vida (social), mas o risco de que ela seja capturada ou bloqueada. Esta é a forma mais singela que consigo conceber para me colocar explicitamente o velho problema da aculturação.

Para meu alívio e conforto, o problema (ou um problema análogo) foi-me diretamente repostado pelos próprios Kĩsêdjê quando, ao me explicarem o perigo dos casamentos com brancos, acabavam indagando — a mim, a si mesmos — as razões da força ora do sangue, ora da cultura desses Outros. Pois o sangue e a cultura dos brancos, nesses casos, apesar de todos os mais concertados esforços (para ensiná-los a viver bem e para conviver com eles), lograriam sempre prevalecer e inviabilizar, assim, a continuidade das formas de comunidade definidoras de uma vida kĩsêdjê. Isso acontece a despeito de os Kĩsêdjê *não* se casarem com brancos: pois a força desses faz-se sentir de todo modo em suas vidas, mobilizando desejos e temores diante das novas e estranhas possibilidades que proporciona. Como os Kĩsêdjê, não consigo deixar de começar a pensar o problema de outra maneira senão me perguntando sobre sua aparente *fraqueza* diante dessa força dos brancos.

Se a aliança com os brancos implica perigo, podemos ser tentados a imaginar que o perigo esteja na conjunção, no *contato*, numa aproximação ‘contra a natureza’ – entre sejam entidades substantivas, mutuamente independentes (grupos, sociedades ou culturas discretos), sejam traços formais identitários, que precisam ser mantidos separados (culturas diacrítica e relacionalmente definidas). Em ambos os casos, a *mistura* ameaçaria desfazer as diferenciações que constituiriam o esqueleto mesmo da vida social. O que os Kĩsêdjê me dizem, entretanto, na boa tradição amazônica (Overing 1984), é em primeiro lugar que isso é necessário; em segundo, que os resultados são, entretanto, sempre imprevisíveis e potencialmente desastrosos. As alternativas que vislumbram podem ser condensadas em três enunciados, frequentemente escutados na aldeia Kĩsêdjê (sobretudo em reuniões [no caso dos dois primeiros]): a. “somos todos misturados”; b. “somos Kĩsêdjê, somos kuphê” (adji wê kĩsêdjê, adji wê khupê); c. “já viramos todos brancos”. Os três escondem alguma complicação.

## Somos todos misturados

“Somos todos misturados”. Muitos Kĩsêdjê disseram-me isso, em inúmeras e diferentes ocasiões, a propósito ou a pretexto das mais diversas experiências, atos, situações. É preciso deixar claro que o vocabulário da “mistura” é utilizado *quando conversamos em português* (e a maior parte das conversas que tive sobre isso, muitas no início da pesquisa, foram nesta língua). É ainda importante distinguir dois sentidos bem diferentes dessa asserção.

Em janeiro de 2015, como parte das festividades de final de ano — uma espécie de complexo ritual emergente, cujo desenvolvimento venho acompanhando nos últimos 10 anos — realizou-se uma “reunião das mulheres” para discutir “parentesco” (literalmente: o ponto de pauta, *em português*, constava na programação de atividades pregada no poste central da

casa dos homens, no centro da aldeia). O objetivo da reunião era contrariar o que algumas lideranças (femininas, sobretudo) percebiam como uma erosão das distinções apropriadas, de tal maneira que as pessoas já não sabiam se comportar umas em relação às outras, dando ocasião a casamentos considerados por muitas como decididamente impróprios. O enunciado, então, aparecia com o mesmo sentido em que o encontrei, ainda no início de minha pesquisa, quando realizei um levantamento de como cerca de 30 pessoas, em sua maioria indivíduos maduros, chamavam todos os demais residentes adultos das quatro comunidades Kĩsêdjê. A frequente indecisão entre termos de parentesco referentes a categorias inconciliáveis era sempre explicada pela “mistura”: reduzidos a cerca de 60 pessoas no momento do contato, os Kĩsêdjê de hoje são frutos de casamentos mais próximos do que o ideal, uniões cujo caráter ‘incestuoso’ (o termo não é deles) refere-se menos à proximidade substancial entre cônjuges do que à “confusão” que essas uniões provocaram nas relações subsequentes (impossibilitando o discernimento entre paternos e maternos, sem o qual o sistema Kĩsêdjê, de tipo “omaha”, torna-se muito difícil de operar [Coelho de Souza 2012]). Trata-se de um embaralhamento de relações que – segundo o discurso algo apologético da mistura neste contexto – deveriam idealmente ter sido mantidas separadas. Penso que essas misturas, entretanto não emergem apenas como fusões – ou confusões –, mas sim como portadoras de *ambiguidades* que o trabalho de diferenciação não demorará a explorar.

Esse sentido parece-me bem diverso de um outro, igualmente comum, em que a expressão é usada para falar dos casamentos com (e incorporação de), pessoas de outros povos – em geral mulheres, mas não exclusivamente. Aqui não se trata tanto de embaralhamento de relações, mas (quase pelo contrário, e de modo tipicamente jê) da “introjeção” de diferenças “externas” para diferenciar as relações “internas”: as mulheres estrangeiras geram corpos de parentes cuja origem parcialmente alienígena permite a separação entre os “lados” que as uniões muito próximas levam a confundir.

Não é por acaso que a recuperação demográfica e a expansão sócio-espacial dos Kĩsêdjê (de uma comunidade única para quatro aldeias entre 1986 e 2004) envolveu a combinação desses dois processos. As complexidades do parentesco Kĩsêdjê (e jê) são algo que não cabe detalhar aqui (Coelho de Souza 2002, 2012). De todo modo, o que estou querendo enfatizar é que essa dupla mistura aparece como condição de autoconstituição desse povo, por meio de um processo – o do parentesco – em que as diferenças são *de fato consumidas*. Refiro-me à consanguinização “retroativa” que um casamento produz entre as duas famílias, agora determinadas como lado materno e paterno para a pessoa produzida por aquela união, de modo que futuros casamentos entre essas mesmas duas famílias tornam-se perigosas ou redundantes. *Perigosas*, se falamos em “fechamentos consanguíneos” (Heritier 1981; Viveiros de Castro 1990) ou em casamentos de primos cruzados *próximos*: esses primos chamam-se reciprocamente de “mães”/“tios maternos” ou “filhos/sobrinhos”. Redundantes se falamos do redobramento de alianças de consanguíneos de mesmo sexo, como quando dois irmãos casam-se com duas irmãs (caso mais simples; há muitos outros) — uma solução conservadora, cautelosa, mas frequentemente adotada<sup>9</sup>. Há nesse processo do parentesco, poder-se-ia dizer, de fato algo como uma “fusão”: a diferença entre os lados sofrendo uma erosão que exige um contramovimento para que esta diferença possa ser mantida, repostada, recriada (Coelho de Souza 2004, 2012; cf. Viveiros de Castro 2002b).

<sup>9</sup> Outra manifestação dessa consanguinização retroativa é o uso da tecnonímia, com expressões do tipo “pai/avô de X” para se referir a afins (Coelho de Souza 2012).

Esse duplo movimento sugere uma complexificação do contraste entre mistura como fusão (resultando na dissolução das diferenças prévias) e esse outro “tipo de ‘mistura’, que de modo algum anula as singularidades daquilo que se mistura” (Goldman 2014, 2015; Kelly 2016) Tentando usar os termos de Kelly, seria preciso dizer que o “espaço convencional” *kisêdjê* é ele mesmo atravessado por um duplo movimento. É verdade que o ponto de vista próprio e o ponto de vista do Outro (índios e brancos, *Kisêdjê* e não-*Kisêdjê*, humanos e não-humanos) não são suscetíveis de fusão – e só podem ser elicitados, eclipsados, combinados ou contrapostos em relação, como ele diz. Mas isso só é assim na medida em que os riscos com a experimentação da perspectivas alheia sejam *de fato* evitados, controlados, vencidos. Isso requer esforço e atividade deliberados, mas num sentido que se opõe ao das ações voltadas para a produção de pontos de vista convergentes — de corpos semelhantes — que constitui o processo do parentesco. Sem esse esforço, a diferença de fato pode vir a ser totalmente consumida<sup>10</sup>, um processo que no plano da pessoa tem como produto final não mais um *divíduo vivo*, mas um *indivíduo “morto”* (para os humanos/vivos pelo menos; Viveiros de Castro 2002b).

Entendo que o “contexto transformacional *napë*” de Kelly corresponda a uma linha de contraefetuação da afinidade (repotencialização das diferenças [Viveiros de Castro 2002]) comparável ou análogo — como ele mesmo nota — aos efeitos do xamanismo e do ritual: uma linha de alteração, um modo de “*devir Outro*”. Essa alteração é irreduzível, está claro, ao modelo da mestiçagem: “virar branco” não significa a mesma coisa *para os índios* que “os índios virarem brancos” significa para os não-índios. Mas o que quero é menos enfatizar uma correspondência ou analogia (entre “virar branco” e xamanismo, por exemplo) do que sugerir uma melhor maneira de se perguntar sobre os *perigos* desse regime de alteração. Pois me parece que a essa maneira melhor seria partir não de uma suposta especificidade da “transformação em branco” — que, positivando-a ou negando-a, tendemos ora a subestimar, ora a superestimar —, mas levar a sério o que está em jogo na possibilidade de ser definitivamente capturado por uma perspectiva Outra em *todos* os momentos em que se eclipsa, controladamente que seja, a própria. A saber, o risco de morte<sup>11</sup>.

## Virar *Kisêdjê*, virar Outro, virar Branco

Tomemos agora dois outros enunciados comuns entre os *Kisêdjê*: o primeiro, *adji wê Kisêdjê, adji wê khupë* — “somos *Kisêdjê*, somos Outro”<sup>12</sup> — escutado principalmente em

- 10 Em termos wagnerianos: o espaço convencional *kisêdjê*, sua “identidade”, devido ao fato mesmo de que ser dada, isto é, contrainventada por meio de um modo de ação simbólica *diferenciante*, está sujeito à erosão da relativização.
- 11 De certa maneira, do que estou falando é de substituir o problema da aculturação, ou do etnocídio, pelo problema do genocídio (do ponto de vista indígena) (Woolford 2009).
- 12 *Khupë* é o mesmo termo hoje usado por outros povos *jê* setentrionais (pelos Timbira, pelos Mebengôkre) para se referir sobretudo aos brancos, e tem um sentido geral de “estrangeiro”, de Outro. É empregado em referência a outros povos (indígenas), e no caso *kisêdjê* compõe quase sempre suas denominações; neste sentido, é traduzido frequentemente como “índio”. Quando dizem “somos *khupë*”, os *Kisêdjê* estão se incluindo nessa categoria, coisa que todavia só fazem *quando se dirigem aos brancos*. Neste caso, o termo continua remetendo à alteridade: somos *kuphë* (“índios” como os demais “índios”) porque, como eles, *para vocês*, somos Outros.

contextos públicos, muitas vezes na presença de brancos (ou tendo o contraste com estes como referência), da voz de líderes (homens e mulheres) reconhecidos, de famílias influentes (e com vasto acesso ao mundo das mercadorias). O segundo, “nós já somos/viramos brancos”, ouço em contextos sempre privados, e sobretudo da parte de mulheres de famílias menos influentes e com menor acesso a bens não-indígenas, cargos e salários — um aparente paradoxo, mas que veremos não ter nada de paradoxal.

Em outro lugar (Coelho de Souza 2010), procurei demonstrar que os projetos de “virar Kisêdjê” e o de “virar branco” se apresentavam como maneiras distintas e complementares dos Kisêdjê se diferenciarem de si mesmos contra um pano de fundo em que consistia seu estado convencional xinguanizado. Kelly retoma essa análise como ilustração de uma forma particular que pode tomar a antimestiçagem. Sem prejuízo de minha concordância com a leitura que ele faz, tentarei ir um pouco adiante. Os dois enunciados evocados referem-se, está claro, a esses dois movimentos. Mas há também entre eles um contraste, para além da suposta “direção” da transformação, e que me parece interpretável a partir dos contextos em que são mobilizados e de quem os mobiliza. Isso não quer dizer que esse contraste entre os dois enunciados derive diretamente da diferente posição dos enunciadores quanto ao acesso a conhecimentos ou bens não-indígenas (embora contenha também essa dimensão). O que quero enfatizar é uma outra heterogeneidade: enquanto o primeiro tem uma clara dimensão normativa e se enquadra em um esforço concertado de “renascimento” da cultura Kisêdjê (Coelho de Souza 2010), o segundo apresenta-se mais como um diagnóstico de uma situação de fato a partir da qual as pessoas parecem estar (individualmente) tentando reorientar suas ações. No caso do “somos Kisêdjê”, trata-se de um esforço deliberado para “fazer sociedade” — não é à toa que um vocabulário de regras e normas domine este discurso. No outro caso, em lugar de uma tentativa de coletivização deste tipo, o que parece estar sendo dito é que uma *outra* “coletivização” já ocorreu: cercados de brancos por todos os lados, já vivemos em um mundo de brancos, e o problema agora é como nos tornar potentes enquanto tais, enquanto brancos — trazer eletricidade para a aldeia, estudar só português na escola, mandar os filhos para a cidade, maquiar-se e vestir-se como brancos, e inclusive frequentar igrejas (evangélicas diversas) das cidades próximas... ou médicos espirituais em Goiânia. Os Kisêdjê, essas pessoas me dizem, já acabaram.

Isso pode levar a especulações surpreendentes. Um grande amigo –, uma das pessoas mais apegadas aos usos e costumes tradicionais que conheço, homem muito pouco atraído pelas mercadorias, sabores ou hábitos dos brancos –, ponderou uma vez que, para serem respeitados pelo governo, talvez a solução fosse tornarem-se plantadores de soja e criadores de gado. Sua questão não eram o dinheiro e os bens, mas o respeito a suas pessoas e terras: tornando-se produtores agrícolas, poderiam ser vistos como “gente”. A análise me parece fina e precisa: no mundo dos brancos, e perante o Estado, sobretudo, estar vivo é ser proprietário – nem que seja só do seu próprio trabalho.

Retomemos o caráter duplamente paradoxal da distribuição desses enunciados. Em primeiro lugar, o fato de que os *defensores da cultura*, os que “dançam nus” (isso é um critério local importante, sobretudo no caso das mulheres), aparecem como *fazedores de sociedade*, operando com uma lógica coletivizante que *não* corresponderia a seu modo ordinário de ação. Neste sentido, *inverteriam o modo de ação* ordinário, enquanto aqueles que dizem ter virado brancos vêm “virando brancos” de modo totalmente “tradicional” (um idioma importante aqui é o “*usamos a cultura do branco*”). Os defensores da cultura

“tradicional”, por outro lado, defenderiam-na de modo nada tradicional, produzindo um objeto — a “cultura com aspas” de Carneiro da Cunha (2009) — cuja própria emergência responderia às características de um contexto visto e constituído como o oposto do “tradicional”, o registro interétnico.

Em segundo lugar, há o fato de que, apesar disso, é pelas ações dos “inovadores”, com efeito, e não dos “legisladores”, que a antimestiçagem pareceria portar o risco de converter-se em “mestiçagem” (o “dever” em “ser”) (Kelly 2016). Assim é não apenas porque essas ações promovem o aumento dos casamentos com brancos e a “integração” na sociedade regional, mas porque é no caso dos inovadores que se coloca o risco de uma separação sem volta das pessoas de sua “metade/parte kīsêdjê”. Como me dizem essas pessoas, “nós já acabamos”).

Esse debate vincula-se à proibição “decretada” pelo chefe<sup>13</sup>, em assembleia, faz alguns anos, do casamento com brancos — ou melhor, a proibição de permanência na aldeia de pessoas que fizessem essa escolha. Aqui cabe notar que o interdito pretendia, em parte, bloquear o movimento nesse sentido daqueles que dizem *já ser brancos* (vale notar que se trata frequentemente de pessoas que os brancos consideram “mais índias” por seu menor domínio do português e de outras convenções do mundo não indígena). Para os legisladores, bloquear o casamento com brancos parece uma questão de vida ou morte — uma espécie de última barreira para além da qual a possibilidade de manter em um certo equilíbrio a perspectiva humana-Kīsêdjê e a experimentação periódica da perspectiva dos brancos (Coelho de Souza, no prelo). Para os outros, entretanto, casar com brancos é uma maneira de se fazerem poderosos num mundo constituído pela perspectiva destes. Casar com brancos é uma maneira de consumir, de tornar definitiva, a própria captura por (e transformação em) Outro — não mais o Outro dos brancos, como no *adji wê Kupã*, mas no Outro dos Kīsêdjê: em brancos.

## Vida e morte

Vale introduzir aqui uma anedota ou duas para deixar claro o que uma analogia entre o “virar branco” e a morte pode implicar — num mundo em que a morte é, de direito, uma transformação reversível... o que não significa afirmar que no cosmos pós-mítico (e para cada um) ela não seja de fato ordinariamente irreversível; mas significa que ela é uma *outra* vida, que pode ser experimentada como tal. Essa experimentação está dada como possibilidade para pessoas e coletivos.

A vida de um homem yudjá casado entre os Kīsêdjê ilustra isso. Quando jovem (anos 1970), adoeceu gravemente e foi levado a tratamento na Casa do Índio no Rio de Janeiro — um lugar na Ilha do Governador, isolado e precário. Lá viveu (esquecido pelos agentes do Estado que o encaminharam) cerca de dois anos, sem notícias da família e sem que esta tivesse notícias dele, até ser resgatado e levado de volta ao Xingu. Surpreso, ressuscitou: pois passara aqueles dois anos — relatou aos seus — vivendo entre os mortos. Ele carrega, até hoje, a marca dos costumes desses mortos, entre os quais jamais conseguiu fazer parentes, mas cuja vida não pode deixar de aprender a viver, o que o mantém por outro lado sempre algo distante da vida de seus próprios parentes.

13 Decretada, no sentido de enunciada por ele e acolhida pelos demais sem que ninguém “abrisse divergência”. Esse último curso não é incomum em reuniões desse tipo, ainda que as decisões do cacique Kiuissi sejam raramente contestadas publicamente. Infelizmente, uma discussão da “chefia” kīsêdjê, que se mistura nos últimos 60 anos com a vida este extraordinário contra-estadista, não pode nem ser iniciada aqui...

Os sobreviventes do genocídio kajkwakratxijê (Tapayuna) no rio Arinos, nos conta Daniela Lima (2012), aceitaram ser transportados para o Xingu dos Villas Boas depois de escutarem fitas de cantos kisêdjê — que, por cantarem “igualzinho, mas diferente” deles próprios, talvez fossem seus próprios parentes mortos, pensaram. O caso é revelador de como uma violência perpetrada por um segundo pode estar oculta no aparente gesto do sujeito de “aceitar” (ou procurar) a morte (penso no problema do dito “suicídio” indígena). Pois, longe de corresponder a um desejo de pôr fim à própria vida, o impulso dos sobreviventes parecia ser um desejo de vida. *Eles não queriam morrer; queriam encontrar seus parentes*. Ainda que isso implicasse adentrar em um mundo completamente Outro.

Sob essa ótica, a fraqueza do sangue e da cultura kisêdjê, quando comparada à força do sangue e da cultura dos brancos, me parece ser uma questão de *perda de terreno*. Quanto mais se destruir o mundo onde a vida (humana do ponto de vista) indígena é possível, mais os Kisêdjê serão obrigados a contemplar a alternativa de viver — e assim morrer<sup>14</sup> — *com e como* os brancos. Esta alternativa, e seus riscos, são portanto algo que eles não podem parar de debater. Não se trata do risco de perder uma identidade, ou de aderir a uma lógica convencionalizante permanentemente; não se trata de uma questão de dieta ontológica (quais os elementos da sociedade dos brancos que seriam indigeríveis pela “lógica” indígena), ou de preservação de um núcleo duro da socialidade indígena (que estaria no parentesco? no xamanismo? na terra? sem dúvida, mas...). Trata-se de uma questão de território habitável.

## Da impossibilidade de concluir

A intercambialidade entre os “idiomas” do sangue e da cultura foi o ponto de partida da reflexão que iniciei aqui; mas ao enfatizar essa intercambialidade, não suponho que a dualidade entre os idiomas seja improdutiva. A meu ver sangue e cultura operaram, ambos, como vetores ora de aproximação, ora de separação, mas nunca de indiferença: trata-se de cavar a cada vez um espaço entre o parentesco como limite interno e a humanidade como limite externo de um campo que a aliança (como “síntese disjuntiva”) deve continuamente recriar. A sustentação da vida parece depender da possibilidade de manter esse duplo registro.

Os Kisêdjê me falavam assim de sua fraqueza (assunto raramente levantado), pois, tanto num caso como no outro, a questão é efetivamente de força. Quero apostar — *com* meus amigos, e *como* eles na maior parte do tempo — que esta é uma questão em aberto, e que as decisões que tomarem farão diferença em suas (e nossas) vidas. E não posso esquecer que o modo como escrevo sobre isso talvez também tenha consequências. Uma delas, para a qual eu ficaria feliz em contribuir, é o deslocamento do debate sobre o quanto as socialidades indígenas são ou não, ou serão ou não, capazes de continuar existindo — na contramão dos ataques sucessivos e erosão contínua das condições de sua autodeterminação (política, ontológica, cosmopolítica) — para o debate sobre *como escrever sobre essa existência* sabendo que — para os povos indígenas e para nossos interlocutores — isso não é exatamente um debate, mas uma *luta*<sup>15</sup>

14 “Vocês pensam que estão fazendo uma coisa para sua sobrevivência, mas estão destruindo a si mesmos. Se vocês estão a favor disso, tudo bem, vocês que sabem. Se querem morrer, continuem destruindo, aí morreremos todos juntos.” (Ngajhwâni Suyá)

15 Sobre o sentido aqui evocado de luta, ver Molina 2017.

## Referências

- CALAVIA SÁEZ, Oscar C. e Douglas F, G. Campelo. 2016. "Apresentação/Presentation"; Dossiê "A serpente do corpo cheio de nomes: Etonimia na Amazônia". *Ilha. Revista de Antropologia*, 18(2): 9-21.
- COELHO DE SOUZA, Marcela S. 2001. "Nós os vivos: 'construção da pessoa' e 'construção do parentesco' entre alguns grupos jê". *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 16(46): 69-96.
- \_\_\_\_\_. 2004. "Parentes de sangue: incesto, substância e relação no pensamento timbira". *Mana. Estudos de Antropologia Social* 10 (1):25-60.
- \_\_\_\_\_. 2010. "A vida material das coisas intangíveis." In E. C. Lima e M. S. Coelho de Souza, *Conhecimento e cultura: práticas de transformação no mundo indígena*. Brasília: Athalaia Editora.
- \_\_\_\_\_. 2012. "The making and unmaking of "Crow/Omaha" kinship in Central Brazil(ian ethnology)". In T. R. Trautmann and P. Whiteley (orgs.), *Crow-Omaha: New Light on a Classic Problem of Kinship Analysis*. University of Arizona Press.
- \_\_\_\_\_. (no prelo) "Cross-twins and outcestous marriages: how kinship (under)determines humanity for the Kĩsêdjê (Central Brazil)". In Pedro Pitarch e José Antonio Kelly (eds.), *The Culture of Invention in the Americas*. London: Sean Kingston.
- GOLDMAN, Marcio. 2014. "A relação afroindígena". *Cadernos de Campo* 23(23): 213-222.
- \_\_\_\_\_. 2015. "Quinhentos anos de contato: por uma teoria etnográfica da (contra) mestiçagem". *Mana*, 21(3), 641-659.
- HÉRITIER, Françoise. 1981. *L'Exercice de la Parenté*. Paris: Gallimard/Le Seuil.
- KELLY LUCIANI, José A. 2016. *Sobre a antimestiçagem*. Tradução de N. Soares Pinto, L. Pereira e M. Matos. Curitiba: Species-Núcleo de Antropologia Especulativa; Desterro, Florianópolis: Cultura e Bárbarie.
- LIMA, Daniela B. 2012. "*Vamos amansar um branco para pegar as coisas*": elementos da etnohistória *Kajkhwokratxi-jê (Tapayuna)*. Dissertação de mestrado: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social/UnB.
- MOLINA, Luísa Pontes. 2017. *Terra, luta, vida: autodemarcações indígenas e afirmação da diferença*. Dissertação de Mestrado: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social/UnB.
- OVERING [Kaplan], Joanna. 1984. Dualism as an expression of difference and danger; marriage exchange and reciprocity among the Piaroa of Venezuela. In *Marriage Practices in Lowland South America*. K. Kensinger, ed. Illinois Studies in Anthropology. Illinois: University of Illinois Press.
- POVINELLI, Elizabeth A. 2002. "Notes on gridlock: Genealogy, intimacy, sexuality." *Public Culture*, 14(1), 215-238.
- \_\_\_\_\_. 2005. "What's love got to do with it? The race of freedom and the drag of descent." *Social Analysis*, 49(2):173-181.

- SCHNEIDER, David M. 1968. *American Kinship: A Cultural Account*. Englewood Cliffs, NJ.: Prentice-Hall.
- STRATHERN, Marilyn. 1992. *After nature — English kinship in the late twentieth century*. Cambridge: Cambridge University Press.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. 1990. *Princípios e parâmetros: um comentário a L'Exercice de la Parenté*. In Comunicação 17. Rio de Janeiro: PPGAS/Museu Nacional da UFRJ.
- \_\_\_\_\_. 2002a. "Multinaturalismo e perspectivismo na América indígena." In *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.
- \_\_\_\_\_. 2002b. "Atualização e contra-efetuação do virtual: o processo do parentesco." In *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia e Outros Ensaios de Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.
- WAGNER, Roy. 1977. "Analogic kinship: a Dabiri example." *American Ethnologist* 4:623-42.
- \_\_\_\_\_. 1986. *Symbols that stand for themselves*. Chicago & London: The University of Chicago.
- \_\_\_\_\_. 2011. "The chess of kinship and the kinship of chess". *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 1(1), 165-177.
- WOOLFORD, Andrew. 2009. "Ontological destruction: genocide and Canadian aboriginal peoples". *Genocide Studies and Prevention*, 4(1), 81-97.

Recebido em 21 jul. 2017.

Aceito em 30 ago. 2017.