

Puxando parentes: agenciamentos da *mistura* na Terra Indígena São Jerônimo (PR)

ROBERTA DE QUEIROZ HESSE

Universidade de São Paulo (USP), Departamento de Antropologia, São Paulo, Brasil
<https://orcid.org/0000-0003-1593-5477>
rohesse@gmail.com

Introdução

As categorias *mestiço* e *mistura*¹ me entusiasmam desde a primeira vez em que visitei São Jerônimo, quando, como estudante principiante de antropologia, perguntei diretamente e ingenuamente para meus interlocutores a qual povo indígena eles pertenciam. Em uma primeira visita em 2015, alguns interlocutores se declaravam *mestiço-kaingang* ou *mestiço-guarani*. Entretanto, em 2019, durante o trabalho de campo para a pesquisa de mestrado (Roberta Hesse, 2022), percebi que essas mesmas pessoas se declaravam para outras pessoas como kaingang e guarani e/ou xetá. Quando questionei uma dessas pessoas sobre uma possível inconsistência nas terminologias, ela gentilmente me explicou que não havia contradição pois ali “*todo mundo é misturado*”. Percebi também que era incomum ouvir alguém se referir a outro como *mestiço* e, nas raras ocasiões em que isso ocorria, o termo parecia ser empregado para estabelecer um distanciamento ou uma crítica em relação à pessoa mencionada. Outras pesquisadoras que atuaram no mesmo território (Josiéle Spenassato 2016; Géssia Santos 2017) observaram que o termo *mestiço* foi acionado em contextos conflituosos, permeados por intensas acusações, levando-me a refletir sobre a conotação pejorativa que este termo pode adquirir. Por outro lado, referir-se a si mesmo ou aos outros como *misturados* soava como algo positivo, algo que deveria ser exaltado.

1 Adotei como convenção para este artigo o uso do itálico para indicar as noções e expressões utilizadas por meus interlocutores que estou discutindo e duas aspas para sinalizar conceitos e noções em debate na antropologia.

A atual Terra Indígena São Jerônimo corresponde a uma pequena parte do território que restou do aldeamento homônimo, criado em 1849 na região do baixo Tibagi (PR) em terras doadas pelo Barão de Antonina. Esse aldeamento destinava-se a coletivos kaingang em meio a conflitos com os Guarani e Kaiowá do aldeamento principal da região, São Pedro de Alcântara, conforme aponta Marta Amoroso (2014). De acordo com Kimiye Tommasino (1995), com a extinção desse aldeamento, parte dos Guarani e Kaiowá foi realocada pelo SPI nos postos Laranjinha e Pinhalzinho, enquanto outras famílias se dispersaram e foram se estabelecer em São Jerônimo ao longo do século XX. A presença dos Xetá, por sua vez, deriva de uma história muito particular de violência e quase extermínio. As famílias atuais de São Jerônimo descendem de uma das oito crianças xetá que sabemos que sobreviveram ao genocídio do povo Xetá, ocorrido em meados do século XX. Esse sobrevivente foi criado por um funcionário do SPI na TI Pinhalzinho e posteriormente realocado para São Jerônimo, onde seus filhos se casaram com pessoas kaingang e guarani, como aponta Rafael Pacheco (2018). Em 1949, o chamado “acordo Lupion” – firmado no contexto da “marcha para oeste” do governo Vargas, visando liberar terras à expansão da fronteira agrícola (Edilene Lima e Rafael Pacheco, 2017) – reduziu drasticamente a terra doada pelo Barão (33.800 ha) para cerca de 5.000 ha, divididos em duas glebas desconexas, que formam as atuais TIs Barão de Antonina (3.750 ha) e São Jerônimo (1.339 ha). Ambas TIs pertencem ao município de São Jerônimo da Serra, cuja sede foi construída sobre parte do território do aldeamento. O histórico de aldeamentos, pacificação, realocações e remoções forçadas gerou uma configuração multiétnica singular da TI São Jerônimo em relação às outras TIs da região, compostas predominantemente por apenas um grupo².

Neste artigo, proponho que a *mistura* em São Jerônimo seja compreendida como um processo de produção do parentesco entre os Kaingang, Guarani e Xetá contemporâneos, que opera sob a lógica do *puxar*, em oposição à noção de *mestiço*. As noções indígenas de *puxar* e *aflorar* expressam a maneira pela qual as potências kaingang, guarani e xetá das pessoas são agenciadas. Compreendo a *mistura* como uma forma de construção da consanguinidade indígena, na qual o parente, consanguíneo, produzido (Eduardo Viveiros de Castro 2013), é uma pessoa compósita (Marilyn Strathern 1988/2006; Roy Wagner 1991) de potências kaingang, guarani e/ou xetá. Segundo Strathern (1988/2006), na Melanésia, o gênero é o denominador comum a partir do qual as diferenças se manifestam. Sugiro que, em São Jerônimo, a etnia, kaingang, guarani ou xetá, seja o denominador comum a partir do qual as diferenças se manifestam. Penso a noção de agenciamentos a partir da distinção entre pessoa e agente proposta por Strathern. Nesses termos, proponho que o *puxar* é um mecanismo pelo qual as pessoas se tornam agentes, agenciando suas potências kaingang, guarani e xetá de forma situacional e baseadas em um repertório de relações anteriores. Assim, as relações cotidianas, de co-residência, de cuidado, de comensalidade, com os familiares e na escola exercem influência (José Kelly e Marcos Matos, 2019) sobre o *puxar* e disputam esse campo. Contudo, acima das disputas para que alguém *puxe* mais uma potência ou outra, há um grande esforço coletivo para evitar o *afloramento* de uma afecção *mestiça*.

snstrar como se configurou, historicamente enciando as partes kaingang, guarani e xet

2 As TIs da margem oriental do rio Tibagi são habitadas predominantemente por famílias kaingang e as TIs da bacia do rio das Cinzas por famílias guarani. A TI Barão de Antonina também é habitada predominantemente por famílias kaingang, embora exista certa presença guarani. Não tenho nenhum relato de famílias xetá morando em outra TI da região.

Organizei as discussões em três partes. Na primeira parte, apresento uma reflexão sobre como a *mistura* se configurou, sobretudo, historicamente, como um campo do parentesco possível diante dos novos arranjos políticos e sociais, em oposição à noção de *mestiço*, que foi introduzida pelo órgão indigenista e da qual eles buscam se distanciar. Na segunda parte, discuto como as potências kaingang, guarani e xetá das pessoas são agenciadas nos corpos e relações através do *puxar*, que funciona como vértice relacional. Por último analiso o processo e as disputas envolvidos no *puxar* os parentes kaingang, guarani e xetá, apontando as influências que atuam para que se *puxe* mais uma ou outra potência. Assim, argumento que *puxar* os parentes é *puxar* a *mistura*, agenciando e disputando potências kaingang, guarani e/ou xetá, enquanto se distanciam de uma possível afecção *mestiça*.

A *mistura* como campo do parentesco

Uma grande amiga de São Jerônimo é *misturada* ou, como ela brinca, *guararang*: “mistura de Kaingang com Guarani”. Ela tem duas mães: a sua mãe biológica, que era muito jovem quando a teve, e a sua mãe/avó, que a criou. Sua mãe biológica cresceu na TI São Jerônimo e, aos 14 anos, se apaixonou por um jovem kaingang da TI Barão de Antonina e fugiu com ele. Eles namoraram escondidos nas matas da região até que, em determinado momento, ela decidiu morar com ele e a família dele na TI Barão Antonina. Ela conta que não foi uma adaptação fácil, uma vez que a família do seu marido, cujo avô era um conhecido *kujá*, era uma família proeminente dali, que seguia rigorosamente os costumes. A convivência intensa com essa família kaingang permitiu que ela aprendesse a compreender a linguagem e boa parte do modo kaingang de ser. Pouco tempo depois do nascimento da filha, o relacionamento entre eles não deu mais certo. Ela decidiu retornar para São Jerônimo e logo se mudou para a cidade, deixando a filha pequena com a sua mãe. Minha amiga foi criada na TI São Jerônimo pela avó, anciã guarani e minha anfitriã. Ela teve pouco contato com a sua família kaingang e seu pai faleceu sem que ela o conhecesse. No entanto, minha amiga não se diz apenas guarani, ela constantemente afirma que também é kaingang e que tem um jeito kaingang. Na escola, alternava entre aulas de kaingang e de guarani, escolhendo uma língua a cada período até se formar. Atualmente, como estudante da Universidade Estadual de Londrina (UEL), ela continua sem se definir exclusivamente como kaingang ou guarani. Ela conta que não sabe muito bem como se identificar nos crachás dos eventos universitários e, nos encontros de estudantes indígenas, oscila entre se afirmar como guarani ou kaingang.

Assim como minha amiga, a maioria dos indígenas em São Jerônimo, especialmente os mais jovens, também se consideram *misturados*. A *mistura* é um fenômeno que tem se intensificado ao longo das últimas décadas. A primeira geração de indígenas guarani chegou em São Jerônimo no início do século XX. Na geração seguinte, daqueles já nascidos em São Jerônimo, quase todas as mulheres e alguns homens se casaram com brancos. Alguns se casaram com indígenas de outras etnias. Nas gerações seguintes, o alto índice de casamentos com brancos foi sucessivamente cedendo lugar para os casamentos com os outros povos indígenas³. Desse modo, conforme descemos no espectro geracional, se intensifica o número

3 O que não significa que não haja casamentos com não-indígenas, significa apenas que eles se tornaram menos comuns.

de pessoas *misturadas*, sendo que atualmente é raro encontrar um jovem indígena de São Jerônimo que não se declare *misturado*. As genealogias elaboradas por Kimiye Tommasino e Valéria Barros (2002) no contexto do processo de licenciamento ambiental da UHE-Mauá, e atualizadas por mim, sobre as famílias guarani do baixo Tibagi e da bacia do rio das Cinzas, apontam para essa forte divisão geracional. Se os casamentos guarani-kaingang eram um fenômeno raro no começo do século XX, eles foram se tornando sucessivamente mais comuns, resultando na atual conjuntura de uma maioria de famílias *misturadas*.

Kimiye Tommasino (1995) também indica como a noção de tempo para os kaingang do baixo Tibagi difere do tempo cronológico euroamericano, sendo marcada pelas dinâmicas do parentesco local, que envolvem processos relacionais de alianças e conflitos frente à experiência do contato. A centralidade do parentesco e dos processos relacionais na construção da história indígena remetem ao conhecido caso dos Piro do baixo Urubamba, com os quais Peter Gow (1991) conviveu. De acordo com Gow (1991), a história Piro reflete o próprio processo de produção do parentesco e das pessoas misturadas, demonstrando que, apesar das catástrofes coloniais, os Piro continuaram produzindo parentes. De forma semelhante, os indígenas de São Jerônimo não apenas afirmam serem todos *misturados*, mas entendem sua história e parentesco como parte do processo de produção da *mistura*. O tempo atual é o tempo da *mistura*, tanto para os Piro quanto para os povos que habitam São Jerônimo, onde *mistura* e parentesco se tornaram termos correlatos. Contudo, ao contrário dos Piro, em que o sangue misturado implica a noção de “mestizo”, em São Jerônimo há uma nítida distinção entre *mistura* e *mestiço*. Em São Jerônimo, o termo *mestiço* carrega uma conotação pejorativa, associada às mazelas não-indígenas, e acionado para descrever comportamentos de pessoas em situações conflituosas ou para indicar um certo grau de distanciamento. A seguir, apresento três casos para entendermos como a noção de *mestiço* é acionada pelos moradores de São Jerônimo.

Quando iniciei minha pesquisa, levei meu projeto para um amigo e ancião kaiowá⁴. Ao revisar o material, ele avistou o nome de uma liderança kaingang envolvida em um tenso conflito – registrado por Spenassato (2016) e Santos (2017). Imediatamente, ele interrompeu a leitura, olhou para mim e começou a criticar essa liderança, que havia sido expulsa. Ele contou que essa liderança dizia ser um lutador, mas não se preocupava com os interesses de todos os indígenas, apenas com os de “sua família”. Para ele, isso ocorria porque ele, apesar de ser filho de uma respeitada anciã kaingang, não era *puro* e estava com o sangue branco do pai *aflorado*. O tom de acusação era evidente e o comportamento da liderança expulsa estava intimamente relacionado à potência não-indígena dela. Apesar de ter criticado o comportamento dessa liderança, curiosamente, meu amigo não usou a palavra *mestiço*. Em outra conversa, quando lhe perguntei diretamente o que significava *mestiço*, ele respondeu: “mestiço é só cavalo, é animal. Nós não falamos *mestiço*, mas, não-indígena é não-indígena”. Em outra situação, uma liderança xetá, também enfatizou o caráter não-humano do *mestiço*: “não existe mestiço, mestiço para mim é animal. Se você chegar num haras, o pessoal diz: ‘esse cavalo é mestiço, meio disso e meio daquilo’, mas nós não somos bicho”.

4 A família desse ancião é a única que se declara prontamente como kaiowá. As outras famílias guarani de São Jerônimo geralmente se declaram apenas como guarani, sem fazer referência aos subgrupos conhecidos pela literatura especializada desde Egon Schaden (1974) como mbyá, ñandeva e kaiowá. Embora, em algumas situações, as pessoas façam menções aos subgrupos, não abordo esse tema neste artigo. Para uma discussão contemporânea sobre os subgrupos guarani ver Elizabeth Pissolato (2007) e Valéria Macedo (2017).

Certa vez, ao tentar me explicar alguns significados do termo *mestiço*, minha anfitriã guarani me contou a história de um dos netos de sua irmã com quem ela não tem muito contato: “ele é mestiço do mestiço e seus filhos mais mestiços ainda, quase sem sangue de índio”. Esse neto de sua irmã mora longe e casou-se com uma mulher branca, assim como todos os outros filhos de sua irmã. Em contrapartida, ela explicou-me que seus netos, filhos de sua filha mais velha, eram “mais índios do que ela própria”, uma vez que essa sua filha se casou com um *mestiço-guarani*, resultando em “filhos puros, porque filho de mestiço com mestiço nasce puro”. Ao contrário do bisneto de sua irmã, o seu bisneto é mais *puro* porque é filho de uma mãe *pura*: “mais índia que ela mesma”. A filha mais velha da minha anfitriã casou-se com o filho de uma prima paralela dela. Ele, assim como a filha de minha anfitriã, é fruto do casamento entre uma mulher guarani e um homem não-indígena. Assim, os netos da minha anfitriã são *puros*. Dessa forma, apesar de sua neta ter se casado com um não-indígena, seu bisneto é indígena porque sua mãe é *pura*. Na presença da avó, essa mesma neta concorda que é *pura*, mas também já me disse diversas vezes, em outros contextos, que é *misturada*. A partir disso, entendo que, para minha anfitriã, a noção de *mestiço* serve para explicar a distância em relação a alguém, enquanto a *pureza* indica proximidade. Essa neta mora ao lado da avó e passa muito tempo com ela, conversando com ela e com a prima e comendo bastante a comida preparada pela avó. Em relação aos netos de sua irmã, classificados como *mestiços* para ela, ela quase não tem contato com eles. Algo semelhante ocorre na relação com seu genro, a quem chama de *mestiço-guarani*. Ela não aprecia muito o comportamento dele, considera-o briguento e, apesar de serem vizinhos, mantêm uma relação distante. Entretanto, a filha dele, que frequenta a casa da minha anfitriã diariamente, é considerada *pura* por ela. A partir dessas elaborações, me parece que *mestiço*, para ela, indica uma posição de distância. Entendo também que essa posição não é rígida e muito menos hereditária, pois, como minha anfitriã diz: “filhos de mestiço com mestiço nascem puros”. Assim, *pureza* e *mistura* não aparecem como termos opostos para minha anfitriã.

Uma liderança xetá afirma que é índio *puro* porque seu pai era “índio puro tirado do mato”. Segundo ele, quando um homem indígena se casa com uma mulher não-indígena, os filhos são considerados *puros*, pois o pai é *puro*. Ele também me contou que as crianças deveriam *puxar* a etnia do pai, o que me levou a supor que, para ele, o critério de descendência era patrilinear. Contudo, quando uma de suas filhas se casou com um homem não-indígena, ele considerou os filhos dela como Xetá, “mestiço bem longe”, mas acrescentou que, devido ao fato de estarem sendo “criados junto com a família indígena, estudando a linguagem, isso acaba sendo mais forte que o sangue branco do pai”. Em relação a outro conjunto de netos, filhos de uma outra filha casada com um homem guarani, ele me explicou que eles também são xetá porque estudam a língua xetá, são criados juntos da família, e, nesse caso, *puxaram* mais a mãe. Nesse caso também tenho a impressão que a noção de *pureza* está sendo acionada para indicar a proximidade de alguém. O pai desse meu amigo, com quem ele tinha grande afeição, era *puro*. Os netos dele, que estão sendo criados perto dele, frequentando sua casa e as aulas de língua e cultura xetá na escola, são xetá, independentemente de quem seja o pai. Assim, em certas situações, a “descendência” para essa liderança xetá parece ser mais relacionada à convivência e afeição do que à “hereditariedade”. Em certas situações, a criança pode *puxar* mais as potências da mãe.

No primeiro caso, o comportamento repreensível de uma liderança foi associado ao “affloramento do sangue branco” e a noção de *mestiço* apareceu no âmbito da não-humanidade. No segundo e no terceiro caso,

a noção de *mestiço* foi acionada para indicar um grau de distância no gradiente do parentesco, enquanto a noção de *pureza* indicava um grau de proximidade. No segundo caso, o relato da minha anfitriã aponta para a possibilidade de aproximar um *mestiço* através do casamento, apesar de a mestiçagem ser vista como uma condição a ser evitada, associada ao comportamento branco – egoísta, sovina e arrogante. Em contraste, as noções de *pureza* são apresentadas como uma condição desejável, indicando alguém como um parente próximo ou, no mínimo, como alguém muito respeitável. Nesses termos, *pureza* e *mistura* não são opostos em São Jerônimo – a contraposição ocorre com a noção de *mestiço*. Ainda, no primeiro caso, a noção de não-pureza foi acionada como justificativa para o comportamento repreensível de uma liderança. Nos três casos, a mestiçagem parece estar associada ao indesejável, ao distanciamento e aos não-indígenas e suas mazelas, por um lado, e, por outro, à condição animal/não-humana. Ambas as condições, não-indígenas e não-humanos, indicam um grau limítrofe do gradiente identidade/alteridade, fazendo parte daquilo que Viveiros de Castro (2013) entende como “afinidade potencial” – relações perigosas, mas necessárias. De todo modo, *mestiço* aparece com uma conotação pejorativa em todos os casos, indicando uma distância indesejável⁵.

Em outro contexto não muito distante de São Jerônimo, no município de Barão de Antonina SP, entre os Tupi-Guarani da aldeia Ywi Pyhaú, com os quais Ligia Almeida (2016) trabalhou, a noção de *mestiço* é acionada de forma semelhante. Para eles, essa categoria está intimamente associada à “perda de sua cultura” e àquelas pessoas que estão “virando branco”, afastando-se do “modo de vida indígena”, sendo egoístas, sovinas e não se importando com os parentes. Curiosamente, um dos exemplos citados por uma interlocutora de Almeida envolve a TI Barão Antonina, localizada no município de São Jerônimo da Serra - PR⁶. A interlocutora de Almeida expressa sua indignação com as divisões internas na TI Barão Antonina, onde há uma separação em dois blocos residenciais. No primeiro, vivem aqueles considerados índios puros, o que significa casados apenas dentro do mesmo povo. No segundo bloco, moram os *misturados*, aqueles que se casaram tanto com pessoas não-indígenas quanto com pessoas guarani e kaingang. De acordo com a interlocutora de Almeida, os moradores do primeiro bloco se consideram superiores por não terem se *misturado*, algo que parece absolutamente injustificável para ela, que afirma: “É tudo índio do mesmo jeito. Se vive igual índio, é índio. Nós só misturamos aquilo que era puro, somos puros misturados” (Almeida, 2016, p. 144 -145). Apesar de eu não ter ouvido os meus interlocutores de São Jerônimo falarem sobre as divisões internas da TI Barão Antonina nesses termos, já ouvi que, às vezes, sentem-se deslegitimados pelos moradores da TI Barão Antonina por serem *misturados* e *mestiços*⁷. Nesse sentido, penso que eles concordariam com a fala da interlocutora de Almeida. Assim como em São Jerônimo, para esses Tupi-Guarani da aldeia Ywi Pyhaú, as noções de *mistura* não se opõem às de pureza e se contrapõem à noção de *mestiço*.

O trabalho de Spenassato (2016) em São Jerônimo também demonstra como essas categorias aparecem de modo mais ou menos acentuado entre seus interlocutores das diferentes etnias. Segundo a autora, os Kaingang de São Jerônimo costumam justificar a sua posição hierárquica na TI São Jerônimo afirmando se-

5 Cabe pontuar que na pesquisa de Spenassato (2016), alguns de seus interlocutores apontam para uma dimensão positiva da mestiçagem. Contudo, eu não ouvi nenhum relato que positivasse a mestiçagem durante minhas pesquisas de campo.

6 O município de Barão Antonina-SP localiza-se na fronteira entre São Paulo e Paraná, aproximadamente duzentos quilômetros de São Jerônimo da Serra. Ali está a aldeia tupi guarani Ywy Pyhaú.

7 No contexto da acusação feita por moradores da TI Barão Antonina, *mistura* e *mestiço* aparecem como termos correlatos.

rem mais *puros*, por dominarem e usarem a *linguagem*. Os Kaingang, em alguns casos, acusam os Guarani de serem os responsáveis pela presença *mestiça* na aldeia. Aqui, mais uma vez, as noções de *pureza* também são positivadas e contrastadas com a noção de *mestiço*. De acordo com essa perspectiva, os Guarani seriam os responsáveis pela presença *mestiça*, uma vez que o número de casamentos com não-indígenas é maior entre eles. Ao analisar a noção de mestiçagem acionada por uma família guarani, a autora explica que duas pessoas são referidas como *mestiço-guarani* porque são filhas de uniões entre indígenas e não-indígenas. Santos (2017) é ainda mais categórica e define a noção de *mestiço* como termo usado para falar dos filhos das uniões entre indígenas e não-indígenas, enquanto a noção de *mistura* refere-se aos filhos de uniões entre kaingang, guarani e xetá. É importante mencionar que as autoras realizaram pesquisa em um período muito conturbado, com intensas disputas políticas entre as famílias. Assim, a noção de *mestiço* era acionada frequentemente como uma forma de desqualificar o outro, como uma acusação. Em um segundo momento, Spenassato (2016) sugere que os filhos de pessoas *mestiças* não são necessariamente *mestiços*, indicando que a mestiçagem não está diretamente relacionada à hereditariedade. A partir dessa ideia, ela sugere que a consanguinidade e a respectiva transmissão de ancestralidade estão associadas a *puxar* mais para um lado ou outro, antecipando que uma leitura stratherniana desse tema poderia ser produtiva – caminho desenvolvido pelo presente artigo.

Spenassato (2016) também aponta para as diferentes preferências matrimoniais entre as etnias. Os Kaingang de São Jerônimo costumam preferir o casamento com pessoas kaingang de outras TIs da região, principalmente da TI Barão de Antonina e da TI Apucarantina. Existem, portanto, fortes laços de parentesco entre os Kaingang de São Jerônimo e os de outras TIs. Os Guarani de São Jerônimo também mantêm relações de parentesco com os Guarani de outras TIs do norte do Paraná. Segundo Spenassato e Kimmiye Tommasino (comunicação pessoal), São Jerônimo configura-se como um ponto de encontro entre os Kaingang da Bacia do Rio Tibagi e os Guarani da Bacia do Rio das Cinzas. No entanto, os Guarani têm menos restrições aos casamentos com não-indígenas do que os Kaingang, e os Xetá também parecem ser menos restritivos em relação ao casamento com outras etnias ou com não-indígenas. É relevante notar que, em entrevistas realizadas por Santos (2017), há relatos de que o posto de saúde da TI São Jerônimo registrava a etnia do pai como a etnia dos recém-nascidos. Esse foi o caso de minha amiga *guaragang*, filha de mãe guarani e pai kaingang. No Registro Administrativo de Nascimento de Indígena (RANI) dela consta “mestiça-kaingang”⁸. O critério utilizado para registrar a etnia dos recém-nascidos no posto de saúde, através do qual o RANI era emitido, era patrilinear. Esse uso administrativo do critério patrilinear se apoia em uma interpretação parcial do sistema de metades exogâmicas kaingang, cuja transmissão patrilinear já foi amplamente documentada pela literatura (Kimiye Tommasino, 1995; Juracilda Veiga, 2000; Ricardo Cid Fernandes, 2003). Contudo, a transmissão patrilinear de descendência não é uma prática documentada nas etnografias de grupos de língua tupi. Analisando três documentos expedidos pelo órgão indigenista⁹ no final do século XX, notei que, quando havia margem para exaltar a mestiçagem, essa era privilegiada pelo órgão na chave daquilo que John Monteiro (1995) chamou de “tese da extinção”. A partir desse contexto histórico, não é surpreendente que o critério patrilinear seja citado pelos meus interlocutores, uma vez que era utilizado pelo órgão responsável pelo registro deles.

8 Tal documento era expedido pela FUNAI, conforme o Estatuto do Índio de 1973. Atualmente, ele não é mais expedido em São Jerônimo, onde os indígenas são registrados no cartório.

9 Esses documentos me foram gentilmente disponibilizados por Kimiye Tommasino.

Embora Spenassato (2016) e Santos (2017) tentem, de certa forma, definir as noções de *mestiçagem* em São Jerônimo como “filhos de uniões entre indígenas e não-indígenas”, também indicam que a classificação das pessoas enquanto *mestiças* varia de acordo com o contexto. Em geral, eu apreendi o mesmo: as mesmas pessoas que se declararam *mestiço-guarani* e *mestiço-kaingang* em uma ocasião, se diziam apenas guarani e/ou kaingang em outras circunstâncias. Dessa forma, entendo que as categorias *mestiço-guarani* e *mestiço-kaingang* vêm sendo acionadas por alguns indígenas em situações específicas, que envolvem o diálogo com o Estado ou com não-indígenas. Ademais, é importante considerar o próprio contexto em que o conceito de *mestiço* foi acionado pelos moradores de São Jerônimo. Nas conversas comigo, as pessoas que se declararam *mestiças*-algo, sobretudo em 2015, não eram aquelas com as quais tenho estreitos laços, mas sim aquelas que visitei esporadicamente e que, inicialmente, me identificaram como funcionária do Ministério Público ou de algum outro órgão do Estado. Embora eu tenha explicitado que não era representante de nenhum órgão do governo e que era “pesquisadora da universidade”, penso que meu corpo, estrangeiro, falava mais alto do que minhas palavras. Presumo que essas pessoas, em um primeiro momento, me perceberam como uma mulher branca da cidade, cuja presença indicava que eu só poderia estar ali para tratar de algum assunto oficial. Assim, quando eu perguntava se elas eram kaingang, guarani ou xetá, elas me respondiam que eram *mestiço-guarani* e *mestiço-kaingang*, mostrando-se atualizadas com as categorias do Estado. Em geral, essas pessoas me respondiam aquilo que consta em seus documentos, imaginando, provavelmente, que era isso que uma mulher branca da cidade queria saber. Portanto, em contextos que não envolviam “responder a uma mulher branca da cidade”, essas mesmas pessoas se declaravam apenas como kaingang e/ou guarani¹⁰.

Penso que uma explicação possível para a conotação negativa do termo *mestiço* e a sua associação ao mundo dos brancos pode ser atribuída ao contexto histórico de São Jerônimo, profundamente marcado por políticas públicas assimilacionistas. Manuela Carneiro da Cunha (1992) demonstra como a política indigenista do século XIX incentivava o casamento entre indígenas e colonos europeus, numa tentativa de limitar o acesso à terra para esses grupos, uma vez que apenas as “hordas selvagens” eram alvo de políticas públicas. Nessa lógica assimilacionista, os indígenas “aldeados” e “civilizados” seriam transformados em trabalhadores rurais cristãos, sem o direito à terra. São Jerônimo foi estabelecido como um aldeamento do Império com o objetivo de promover a “civilização” através da catequese e do incentivo a casamentos entre indígenas e colonos (Marta Amoroso, 2014). É notável que, embora inicialmente planejado para abrigar apenas coletivos kaingang, a bibliografia histórica revela diversas descrições sobre a convivência entre os diferentes coletivos indígenas na região do baixo Tibagi, que se intensificaram ao longo do tempo (Hesse & Amoroso, 2022). Nesse contexto, tanto os filhos de casamentos entre indígenas de diferentes “etnias” quanto com não-indígenas foram homogeneizados pelo Estado sob a rubrica genérica do termo *mestiço* – que, como Rodrigo Brusco (2018) argumenta, é um correlato das noções de assimilação vigentes nas políticas públicas até 1988. Assim, entendo que as pessoas que se declararam, inicialmente, como *mestiço-guarani* ou *mestiço-kaingang*, o fizeram porque “mestiço” é o que está escrito no documento de identidade de muitas delas. Entendo, assim, que *mestiço* é uma categoria do Estado, acionada pelos indígenas apenas em certas situações. A partir das falas de meus interlocutores, pude identificar três situações distintas: (1) responder aos inquéritos de um representante do Estado; (2) indicar o grau de distância, indesejável, de uma determinada pessoa no gradiente

10 Nunca ouvi uma pessoa xetá referir-se a si mesma ou às outras como “mestiço-xetá”.

de parentesco; (3) acusar alguém, em situações conflituosas, de se comportar menos aos modos indígenas e mais aos modos brancos, opondo-se à noção de *pureza*. Sendo assim, *mestiço* é uma categoria contextual, acionada em situações muito específicas. A perspectiva diacrônica de São Jerônimo nos permite compreender a diferença estratégica entre as noções de *mistura* e *mestiço*. Em São Jerônimo, inevitavelmente, as pessoas mais jovens têm antepassados brancos, uma vez que seus avós foram incentivados a se casar com brancos. Contudo, isso não significa que essa potência branca seja intransponível.

Nesse sentido, as propostas de Márcio Goldman (2015, 2021) sobre relações afroindígenas e contramestiçagem ressoam para pensar o contexto de São Jerônimo. Para Goldman as relações afroindígenas são um modo particular de articular as diferenças e pensar a história, subtraindo a variável majoritária (branca) para dar espaço para atualizações das virtualidades (Gilles Deleuze, 1996) que foram historicamente reprimidas (indígenas e pessoas afrodescendentes). Na narrativa majoritária, o encontro entre povos diferentes deveria, de forma inevitável, causar a anulação das diferenças, permitindo que um assimilasse o outro. Efetivamente, as políticas do Estado brasileiro – até 1988, pelo menos – objetivavam que os povos indígenas deixassem de ser indígenas para se tornarem “civilizados”. Dessa forma, a “contramestiçagem” aparece como uma linha de fuga dessa narrativa majoritária, estatal e branca, que serve para contar a história sob outra perspectiva, que não trata as outras narrativas como identidades “exóticas” que, inevitavelmente, sucumbirão com o contato. Tampouco conta a história como uma reação à dominação branca, que também condenaria qualquer possibilidade de criatividade à variável branca. Assim, essa lógica proposta pelo autor possibilita pensar como as alteridades imanentes dos diferentes coletivos se relacionam, sem condenar ou romantizar o encontro entre os diferentes. A “contramestiçagem” também opera como uma linha de fuga não apenas da narrativa majoritária, mas também do risco que as identidades estanques oferecem de congelar invenções, atualizações. O congelamento de identidades fixas também atua no sentido de anular as diferenças, uma vez que qualquer possibilidade de diferir daquela identidade significa exclusão. A partir disso, sugiro que a *mistura* em São Jerônimo opera como um vetor de “contramestiçagem” – a *mistura* é contra o *mestiço*.

genas. ind que abre a possibilidade para os alunos explorarem suas diferentes pot

Dado esse cenário, se as pessoas de São Jerônimo carregam inevitavelmente uma potência *branca*, existe um esforço conjunto da comunidade e das famílias, sejam elas kaingang, guarani ou xetá, para que ninguém *puxe mais* essa potência. Nesses termos, o *mestiço* é um agente acusado de *puxar mais* sua potência *branca*, especialmente em situações conflituosas. Assim, as famílias e as comunidades procuram exercer influência (Kelly & Matos, 2019) para evitar que essa condição fique *aflorada*, pois, no fim, *mestiço* é aquele que não está agindo como um parente. Diferentemente, a *mistura* aparece como campo do parentesco possível, onde aqueles que agem como parentes podem *puxar* os parentes, agenciando as potências kaingang, guarani e xetá em detrimento da potência não-indígena. Diante disso, compreendo a *mistura*, no contexto de São Jerônimo, como mecanismo de produção do parentesco indígena diante dos novos arranjos políticos e sociais, que pode ser lido na chave do que Gow (2015) sugeriu como “teorias etnográficas da aculturação”. O autor argumenta que a noção de “aculturação” ao invés de funcionar como “gatekeeper” entre aqueles que merecem ou não ser estudados pela antropologia, deveria servir como ferramenta para pensar na direção contrária, buscando entender qual é o pro-

cesso criativo através do qual indígenas pensam e formulam as relações entre si e com os não-indígenas. Entendo que em São Jerônimo a *mistura* aparece, portanto, como uma teoria local sobre as relações entre diferentes coletivos indígenas, que também se preocupa em afastar os perigos da alteridade branca. Discuto a seguir como a *mistura* se articula nos corpos e no cotidiano de São Jerônimo.

Agenciando a *mistura*

Voltemos à minha amiga *guaragang* que, certa vez, disse-me que seu corpo é um corpo *misturado*. Ela *puxou* características guarani e kaingang, mas só percebeu isso ao ingressar na universidade e conviver mais com indígenas kaingang e guarani de outras TIs, onde não há tanta *mistura*. Ela me contou que sempre soube da existência de modos diferentes de ser entre os Kaingang e Guarani, mas não havia percebido essas diferenças em seu próprio corpo e modo de ser até aquele momento. De acordo com a minha amiga e a sua prima guarani, os Kaingang se distinguem dos Guarani em vários aspectos. Segundo elas, os Kaingang são mais tímidos, sentem vergonha e tendem a se esconder de pessoas desconhecidas, especialmente aqueles que não falam português de forma fluente e não saem muito de casa. Para elas, os Kaingang:

Falam pouco e baixo, mansinho, com um soquinho na voz. Dá até agonia ouvir, porque parece que eles não têm força para soltar o tom da voz, mas não, esse é o tom deles. O ritmo da voz deles é diferente. Quando eles ficam bravos, eles gritam. Normalmente, eles são bem calmos, na deles, mas se alguém mexer com eles, vai ver como é, eles são bem guerreiros. É mais difícil fazer amizade com eles, eles precisam se acostumar e confiar até se abrirem. Até negam ajuda de outros indígenas, mesmo quando precisam, só porque tem muita vergonha de perguntar. Com os Guarani, é mais fácil se comunicar, eles falam alto, chegam e fazem amizade, são mais abertos para conversar e, inclusive, sentem que sofrem preconceito de alguns Kaingang por conta disso. Alguns Kaingang consideram que os Guarani nem indígenas são, de tão diferentes que são.

Refletindo sobre essas diferenças, minha amiga *guaragang* também percebe que ela mesma acabou *puxando* muito do jeito kaingang. Ela diz que fala mais baixo e devagar, além de ser mais reservada do que sua prima, que não tem ascendência kaingang. Em relação à sua prima, ela se considera mais tímida e, certa vez, me advertiu: “Se você fizer uma pergunta direta para a gente, não vai sair nada, porque a gente se sente pressionada. Mas se você deixar, for com calma, a gente se sente mais à vontade e vai falando”. É interessante notar que, nessa fala, minha amiga *guaragang* usa o pronome pessoal, entendendo-se como uma pessoa kaingang em contraste com sua prima que é guarani. Contudo, em outras circunstâncias, como na presença de colegas kaingang da TI Apucarantina, falantes da língua e estudantes da UEL, ela se percebe como mais aberta e comunicativa, especialmente com os colegas não-indígenas, *puxando* mais sua potência guarani. Tudo depende do que *puxa* mais em cada situação. Assim, ela se declara *meio kaingang* e *meio guarani*, podendo *puxar* qualquer uma das suas potências conforme o contexto. No entanto, isso não significa que, como pessoa *misturada*, ela seja composta por uma somatória de “micro identidades”.

Camila Mainardi (2015) demonstra como os Tupi-Guarani do litoral sul do Estado de São Paulo se dizem Tupi e Guarani, optando pela conjunção “e” ao invés da conjunção “ou”. A escolha do etnônimo Tupi-Guarani mostra que, naquele contexto indígena, a união de dois não implica na dissolução

de um em detrimento do outro. De maneira semelhante, os moradores da aldeia Ywy Pyhaú também se declaram “mistura” de Tupi e Guarani (Almeida, 2016). Minha amiga também aciona a conjunção “e” para afirmar que é kaingang e guarani, e não a conjunção “ou”. Dessa forma, entendo que, assim como ocorre entre esses dois conjuntos de pessoas Tupi e Guarani, as pessoas *misturadas* de São Jerônimo são: “kaingang e guarani”; “guarani e xetá”; “xetá e kaingang”. Strathern (1990/2017) apresenta contribuições centrais para pensarmos além das relações identitárias axiomáticas. Ela defende a obsolescência do conceito de sociedade para compreender as relações na Melanésia, uma vez que ele carrega consigo o conceito de indivíduo, e, dessa forma, uma oposição entre o individual e o coletivo, entre pequenas unidades que compõem uma unidade maior. De acordo com as elaborações euroamericanas, o indivíduo seria a unidade por excelência, irreduzível, e a sociedade seria uma macro unidade composta por essas unidades irreduzíveis. Contudo, para ela, na Melanésia, as pessoas e coletivos são, antes, abstrações homólogas. A forma coletiva produz uma imagem de um todo sem fraturas, eliminando as diferenças e homogeneizando-as. Já a forma singular não é indivisível, mas sim um estado de pluralidade, composto por múltiplas relações. Nesses termos, as pessoas na Melanésia não são indivíduos, mas sim pessoas compósitas, que contêm outras relações e assim por diante – de forma semelhante às representações fractais.

Assim, Strathern (1988/2006) argumenta que, embora as pessoas sejam compósitas, as relações ocorrem entre dois termos: elas são sempre diádicas, entre duas unidades. Isso significa que, apesar de as pessoas melanésias possuírem dentro de si várias relações internas, fractais, elas precisam assumir um estado unitário para poderem estabelecer relações com outrem, externamente. Assim, para que duas pessoas possam entrar em relação, elas precisam eclipsar suas potências múltiplas, deixando apenas uma à vista. Dessa forma, o encontro entre dois corpos produz a ativação de uma das potências da pessoa, que se revela no formato unitário, como se essa fosse a única potência existente naquela pessoa. A partir de uma diferenciação entre as noções de pessoa e agente, a autora sugere que a pessoa é o estado compósito, plural, em que múltiplas relações coexistem. Já o agente é o estado eliciado, singularizado, onde as múltiplas relações foram eclipsadas. Assim, os agentes são situacionais, ou seja, a cada nova relação entre duas pessoas, dois agentes distintos são formados. Entretanto, isso não significa que a intencionalidade por trás de uma ação seja determinada pelo agente em si, como se esse tivesse um poder sobre outros; significa apenas que os agentes agem visando outros, e não a si mesmos. No momento do encontro, da ação, a multiplicidade é ocultada e apenas uma potência ‘se faz ver’ pelo agente. Nas palavras da autora, “Um agente surge como um ponto de inflexão de relações, capaz de metamorfosear um tipo de pessoa em outro, um transformador” (Strathern, 1988/2006, p. 399). Assim, todo sujeito que age, age tendo outro em mente. A pessoa é o estado compósito, plural, em que múltiplas relações coexistem. O agente é o estado eliciado, singularizado, onde as múltiplas relações foram eclipsadas. Assim, os agentes são situacionais, ou seja, a cada nova relação entre duas pessoas, dois agentes distintos são formados. Entretanto, isso não significa que a intencionalidade por trás de uma ação seja determinada pelo agente em si, como se esse tivesse um poder sobre outros; significa apenas que os agentes agem visando outros, e não a si mesmos. A relação que produz a individuação, ou seja, a relação precede o ego, diferentemente do que ocorre entre os euroamericanos, onde o ego precede a relação, existindo independentemente dela. Na Melanésia, para a autora, é o gênero – como aptidões dos corpos e mentes – que opera como um denominador comum, a partir do qual as diferenças se manifestam.

Essa lógica relacional stratherniana tem tido potentes ressonâncias em contextos ameríndios. José Kelly (2005; 2016) desenvolve as noções de “virar branco” e “antimestiçagem” como possibilidades de transformação dos corpos duais. Kelly (2005) traduz a expressão “virar branco” (*napë*) yanomami como: “uma transformação de corpo/habitus e uma aquisição de conhecimentos que é intencionalmente produzida ou “trabalhada” sobre a base da condição inata de yanomami” (p. 218). Sendo a pessoa yanomami uma pessoa dual yanomami/*napë*, “virar *napë*” é uma força que age contra a metade indígena yanomami. Por outro lado, a operação de “domesticação dos brancos” ou “virar yanomami” age no sentido oposto, contra a metade *napë* da pessoa. Kelly explica que essa dualidade não é contraditória porque, segundo o pensamento yanomami, essas forças não contaminam o eixo de atuação uma das outras. “Virar branco” e “domesticar os brancos/virar yanomami” não são eixos de transformação mutuamente exclusivos, embora sejam manifestos situacionalmente, ou seja, acionados intencionalmente para cada situação específica. Uma situação que Kelly descreve é particularmente pertinente para compreender essa lógica. A montante do rio Ocamo, onde uma equipe de funcionários indígenas acompanhava as visitas médicas, uma performance *napë* foi acionada com o objetivo de se aproximar e convencer os pacientes, enquanto a jusante, o inverso se manifesta. Em um protesto realizado durante uma visita presidencial à cidade próxima, a performance yanomami foi acionada com o objetivo de destacar a “indianidade” deles.

O caso dos Karajá de Buridina, etnografado por Eduardo Nunes (2012), também é produtivo para pensar sobre a duplicidade dos corpos. As potências internas *inỹ* (karajá) e *tori* (não-indígena) são, cada uma, um feixe de afecções e capacidades a serem eclipsadas nas relações com outros, externas. Destacando uma diferença entre a noção de dualidade e de duplicidade, Nunes argumenta que as potências da pessoa Karajá têm uma relação de duplicidade e não de dualidade entre si. Ao contrário da dualidade, a duplicidade implica que as potências internas das pessoas não convergem, ou seja, existe uma relação de alteridade entre elas. Dessa forma, o autor formula essa relação como “o dois sem intervalo”, pois o corpo Karajá não é a soma de uma potência com a outra, mas sim a coexistência das duas potências conjuntamente. De uma perspectiva diferente, Valéria Macedo (2017) traz considerações sobre como a “mistura” se manifesta nas disposições e indisposições dos corpos guarani e tupi-guarani de forma distinta, indicando os limites que os diferentes corpos apresentam em relação à “mistura”. Os corpos guarani mbyá não são tão aptos para absorver a “mistura” quanto os corpos tupi. Isso se deve ao fato de que existe uma indisposição do corpo mbyá aos efeitos do *juruá* (branco) – o sangue branco torna o mbyá mais vulnerável às doenças e aos agenciamentos de outros seres nocivos. A autora aponta que o movimento de circular entre aldeias, muito comum entre os mbya, atua como uma força que faz frente aos perigos da “mistura”. Por outro lado, os corpos tupi não só são mais resistentes à “mistura”, como também fazem dela um mecanismo de manejo da força canibal que incorpora os efeitos da alteridade. Ambas as formas de lidar com a “mistura”, contudo, não são avessas às diferenças. Nem a circulação mbyá, nem a “mistura” Tupi pretendem fundir as diferenças ou homogeneizá-las: são apenas diferentes ênfases para lidar com as diferenças enquanto tais.

Se, esses contextos tupi e karajá, expressam modos diferentes de “misturar” que não buscam liquidar as diferenças, entre os Kaingang do Brasil meridional essa noção também adquire sentidos específicos,

que variam entre acusações morais e estratégias relacionais. Na região sul do Brasil, algumas etnografias recentes realizadas com coletivos kaingang também apontam para o caráter relacional das categorias que posicionam socialmente os sujeitos. Lucas Cimbaluk (2013; 2020) mostra as articulações em torno de um gradiente relacional entre as categorias “índio puro” / “mestiço” / “branco”, acionadas por pessoas kaingang em outras TIs do norte do Paraná. Essas categorias podem ser acionadas circunstancialmente para referir-se a uma mesma pessoa, que pode ser considerada mais “pura” em contraste com alguém visto como “branco” e, em outro contexto, como “mestiça” em relação a quem é tomado como mais próximo do “índio puro”. Assim como em São Jerônimo, a categoria “mestiço” é geralmente utilizada como uma caracterização negativa; no entanto, diferentemente de São Jerônimo, a noção de “mistura” entre os interlocutores de Cimbaluk, aparece em alguns contextos, como sinônimo de “mestiçagem”. O contexto de enunciação ocupa papel central no uso de uma ou outra categoria, e o mesmo interlocutor pode referir-se a si mesmo ou outros de maneiras distintas, conforme a situação. Os critérios que posicionam alguém como “índio puro” / “mestiço” / “branco” envolvem tanto questões políticas quanto de pertencimento às metades exogâmicas, às relações de comensalidade e consubstancialidade. Cimbaluk (2020) sugere que a mestiçagem nesses territórios diz menos respeito à filiação biológica e mais às relações e comportamentos, que podem alterar a perspectiva ocupada por uma pessoa. A duplicidade interna das pessoas permite a transformação — tanto para ocupar a posição de “mestiço”, como nas situações de “bagunça” na circulação nos bares e bailes descritas por Cimbaluk (2020), quanto para que um “branco” seja “indianizado”, por meio do casamento, da co-residência e da comensalidade.

Rodrigo Graça (2022) também aponta como as noções de “mestiço” e “mistura” são acionadas em outras terras kaingang do Paraná. Assim como no contexto de Cimbaluk, essas categorias não são neutras; elas carregam conotações pejorativas e aparecem sobretudo em situações de disputas políticas, nas quais a “mestiçagem”, e seu par oposto, a “pureza”, marcam tanto questões de legitimidade, quanto as alianças forjadas entre diferentes parentelas. Já entre grupos kaingang do Rio Grande Sul, Diego Severo (2020) mostra que as categorias “índio puro”, “indiano”, “misturado” e “branco” são acionadas para posicionar moralmente as pessoas dentro do sistema de metades exogâmicas, como atualizações que incorporam elementos exógenos. A noção de “mestiço” é menos utilizada por seus interlocutores, mas a de “mistura” é frequentemente acionada como categoria acusatória, associada a comportamentos morais “brancos”, e não estritamente à descendência biológica. No contexto gaúcho, essas categorias também são situacionais e intercambiáveis, mais do que identidades fixas. Assim, observa-se que a noção “mistura” em contextos meridionais marcados pela predominância de famílias kaingang, é acionada geralmente como uma categoria acusatória, diferentemente do caso multiétnico de São Jerônimo, onde a *mistura* adquire conotação positiva em oposição à noção de *mestiço*. Sugiro que a “mistura” nesses outros contextos kaingang é uma variação daquilo que meus interlocutores em São Jerônimo denominam *mestiço*. A *mistura* de São Jerônimo é marcada pela situação multiétnica e proponho que ela aponta para uma outra possibilidade de produção do parentesco no mundo contemporâneo, em que o operador/ativador da alteridade não se dá apenas pelo binômio indígena/não-indígena, mas sobretudo pelas distinções étnicas kaingang/guarani/xetá. Em outras palavras, nesses outros contextos kaingang, as noções de “mistura” e “mestiçagem”, enquanto variações uma da outra, indicam posições relacionais

intercambiáveis pela distinção indígena/não-indígena. Já em São Jerônimo, a *mistura* expressa seu caráter relacional pela distinção kaingang/guarani/xetá/não-indígena.

Nessa lógica, proponho um exercício comparativo em que cada pessoa *misturada* de São Jerônimo é um feixe de relações kaingang-kaingang, kaingang-guarani, guarani-guarani, guarani-xetá, xetá-xetá, xetá-kaingang e indígenas-não-indígenas, nos termos de Strathern (1988/2006). A pessoa *misturada* é matizada por potências kaingang, guarani e/ou xetá. Cada potência, por sua vez, é matizada por outras potências, que também são matizadas de outras relações. Ao entrar em relação com outra pessoa, essa pessoa se torna um agente, eclipsando todas as outras relações momentaneamente. Contudo, o que mais me interessa é como uma potência se torna mais visível em detrimento de outra. A partir do campo, percebo que a noção chave para compreender como opera essa “etnificação” é a de *puxar*. Penso que, em São Jerônimo, as potências kaingang, guarani e xetá da pessoa mantêm uma relação de alteridade entre si e apenas se revelam no momento em que a pessoa se torna um agente, *puxando* mais a sua potência kaingang, guarani ou xetá. Assim, as pessoas são kaingang e/ou guarani e/ou xetá. Os agentes são kaingang ou guarani, ou xetá, naquele momento, naquela relação. A *mistura* não é uma somatória de elementos distintos, mas sim, um mecanismo que revela e oculta potências, sendo cada uma dessas potências formada por um feixe de relações. Assim, entendo que é no campo da *mistura* que os eixos de transformação da antimestiçagem (Kelly, 2016) se manifestam como *puxar* o kaingang/*puxar* o guarani/*puxar* o xetá. As possibilidades para *puxar* mais uma potência ou outra não são, contudo, ilimitadas, existem disposições e pré-disposições corporais diferentes. Uma pessoa como a minha amiga, oriunda de famílias kaingang e guarani, não pode *puxar* o xetá e vice-versa para as pessoas guarani-xetá, xetá-kaingang. As pessoas só podem *puxar* aquilo para o qual existe uma base referencial, ancestral, um plano virtual que possa ser atualizado (Deleuze, 1996). Dessa forma, entendo que uma pessoa *guaragang* carrega dentro de si diversas relações de “um mesmo povo”, assim como carrega em si diversas relações “interétnicas”.

Como vimos, minha amiga *guaragang*, nascida e criada em uma casa guarani e que nunca conheceu seu pai kaingang, se entende, às vezes, como kaingang. Em seu estado compósito, ela carrega dentro de si relações de “replicação” kaingang, o que a permitiu se aproximar mais de outros colegas kaingang na escola e de outros parentes kaingang que moram nas outras aldeias. Além disso, essa potência também permitiu que ela aprendesse kaingang na escola e fosse muito influenciada pela professora de língua e cultura kaingang. As relações de “replicação” kaingang permitiram que ela explorasse o universo kaingang, *puxando* essa potência, por vezes. Porém, em outros momentos, as relações cotidianas e de cuidado guarani lhe permitiram aprender a língua e cultura guarani na escola. A minha anfitriã guarani criou a neta como se fosse sua própria filha. Quando a neta era pequena, ainda moravam no rancho, no meio do mato. Lá, a avó/mãe contava as suas histórias, ensinava os seus conhecimentos sobre os remédios do mato e, todos os dias, preparava a comida que alimentava a neta/filha. A partir disso, me parece que minha amiga se declara kaingang e guarani tanto por suas relações ancestrais quanto pelas relações cotidianas, de cuidado e comensalidade. Os seus antepassados kaingang permitiram que ela estabelecesse relações e convivesse mais com outros kaingang na escola, na universidade, com amigos e conhecidos. Dessa forma, podemos dizer que o dado ancestral fornece um pano de fundo virtual (De-

leuze, 1996) para que essas relações com outros kaingang sejam atualizadas. Assim, são os contextos e situações que permitem que as pessoas *misturadas* se vejam como kaingang, guarani e xetá.

Sendo assim, minha amiga é kaingang e guarani, ou seja, ela pode *puxar* cada potência situacionalmente porque há relações internas que a permitem. Além disso, o pai kaingang dela era filho de um homem guarani e de uma mulher kaingang. A sua mãe e avó/mãe sempre enfatizaram que ele tinha um pai guarani. Apesar disso, o pai dela sempre se definiu apenas como kaingang e era lido como kaingang *puro* pelos indígenas de São Jerônimo. Isso se deu porque a família da mãe dele é uma família kaingang muito proeminente da TI Barão de Antonina e que só falava na linguagem. Além disso, o avô dele era um poderoso *kujá* e foi essa família que o criou. O pai guarani quase não participou da criação dele. Assim, a família kaingang dele exerceu grande influência sobre ele, de tal forma que sua potência guarani foi eclipsada, não esteve *aflorada* na maior parte do tempo – ele não *puxou* sua potência guarani. Contudo, a sogra guarani tentava exercer uma influência na direção contrária, de modo a tornar a potência guarani do genro visível. Porém, as relações de “replicação”, cotidianas e de cuidado kaingang tiveram maior influência sobre ele e sua potência guarani quase nunca se revelava. “Ele não se dizia guarani de jeito nenhum”, comentou minha anfitriã.

Uma outra amiga, professora indígena na escola da TI São Jerônimo, me disse que é kaingang. Ela faz parte de uma importante família kaingang da TI Barão de Antonina, sendo seu irmão professor de língua e cultura kaingang na escola da TI São Jerônimo. Porém, ela é sobrinha de minha anfitriã guarani, pois seu pai é irmão dela. Dado que seu pai é guarani, essa outra interlocutora também poderia ter *puxado* sua potência guarani, o que não faz. Ela diz que *puxou* mais o kaingang, ou, como ela mesma diz: “o kaingang no meu sangue é aflorado”. As relações ancestrais, de “replicação”, de cotidiano e de cuidado kaingang prevalecem dentro dela. Ela me contou que seu pai era guarani, mas meio *mestiço*, e que não teve a oportunidade de conviver muito com sua avó guarani (mãe de minha anfitriã), uma vez que ela faleceu quando ela ainda era pequena. Em relação à sua família kaingang, ela teve uma convivência intensa. Além disso, sua mãe, uma *kaingang pura*, é filha dos espíritos auxiliares *jamré*. A partir de uma “lenda indígena verdadeira” sobre o Urutau, ela conta que a sua avó materna engravidou em uma noite de tempestade, quando um *jamré* veio até ela através desse pássaro. Ela conta que sua avó não conseguia engravidar devido a um feitiço lançado contra seu marido, feito pelo próprio pai dele, um poderoso *kujá*. Ela conta que o seu avô materno, antes de se casar com a sua avó, havia fugido com outra mulher, o que desencadeou a fúria do pai¹¹. Dessa forma, penso que as relações com outros seres, nesse caso, espíritos, também compõem o plano virtual das potências internas às pessoas.

A despeito de seu entendimento como kaingang, quando a minha anfitriã fala dessa sua sobrinha, ela sempre evoca a potência guarani dela: “ela é aberta e fala alto como guarani”. Os entendimentos da família de uma das lideranças xetá também são reveladores nesse sentido. Ele é casado com uma mulher guarani e, ao se referir aos seus filhos, ele diz sempre que são xetá, sem fazer qualquer menção à potência guarani deles. Já sua esposa – e, mais ainda, sua sogra – gostam de mencionar que: “eles têm uma parte guarani”. Assim, é interessante notar que as pessoas tentam induzir as outras a *puxar mais* a potência que desejam ver. Dessa forma, os *parentes* paternos e maternos de uma pessoa exercem uma forte influência sobre o *puxar*. Os familiares guarani tentarão *puxar* a potência guarani da pessoa, en-

11 É interessante que essa narrativa foi evocada para me explicar porque sua mãe e alguns de seus tios são albinos.

quanto os familiares xetá tentarão *puxar* a potência xetá. No que diz respeito aos familiares kaingang, eles também tentarão *puxar* a potência kaingang, mas não precisarão se esforçar muito. Parece-me que todos aqueles que possuem alguma potência kaingang, eventualmente, desejarão tornar ela visível, uma vez que os Kaingang são considerados “os donos da terra”. Em geral, as situações para alguém querer *puxar* mais sua potência kaingang parecem ser mais frequentes. Além disso, o gradiente de *pureza* e *mestiçagem* discutido anteriormente parece ser crucial nas disputas envolvendo o *afloramento* de uma potência em uma pessoa. Se a pessoa tiver uma avó, avô, pai ou mãe considerados *puros*, isso será fortemente acionado para que ela *puxe* essa respectiva potência étnica. Além disso, é provável que os outros familiares – não *puros* – sejam acusados de não serem *puros* ou até mesmo de serem *mestiços*. Os Kaingang de São Jerônimo também parecem ter mais parentes considerados *puros* para *puxar*. Se até aqui tratei da composição interna das pessoas e do agenciamento de suas potências, a seguir busco descrever como essas relações ocorrem em disputas e práticas para influenciar alguém a *puxar mais* a sua respectiva potência étnica.

Influenciar, *puxar* e as escolas

Os agenciamentos envolvendo o *puxar* remetem ao que Kelly e Matos (2019) denominam “política da consideração” — um regime de interdependência de influência entre as pessoas de determinados grupos. Os autores identificam, em diversas etnografias ameríndias, uma ênfase indígena na capacidade de influenciar e ser influenciado pelos outros. As pessoas ora se veem na posição de “causas dos atos de outrem”, ora na posição de “agentes que têm outrem em mente”, ou seja, assumem tanto o papel de “influenciados” quanto de “influenciadores”. Os agentes nunca sabem se aquela ação/influência irá, efetivamente, exercer o resultado esperado: pode ser que sim, ou não. A circulação de bens e alimentos configura índices da eficácia das ações. No caso das relações entre os Yanomami do alto Orinoco e os brancos, os autores argumentam que a frustração yanomami nessas relações é justamente porque eles nunca conseguem provocar a reação desejada dos brancos, que deveria ser de generosidade. Não conseguir, repetidamente, exercer influência sobre o outro, questiona não só a humanidade desse outro, mas também a própria condição de humanidade de quem tenta influenciar. No caso dos Manxineru do alto rio Iaco, os maridos e esposas justificam suas ações a partir dos desejos de seus cônjuges, e não dos seus próprios desejos. Isso aparece em histórias como a de um marido manxineru que sai para pescar porque a esposa deseja comer peixe e a história de uma esposa manxineru que diz que faz caçuma porque o marido quer beber. Além disso, as terminologias acionadas para descrever a relação que se tem com determinada pessoa, sobretudo as jocosas e de respeito, também operam nessa lógica, pois induzem o outro a se portar de modo específico. Em São Jerônimo, as dinâmicas e disputas envolvendo o *puxar* estendem-se para além dos espaços mais “residenciais”. O Colégio Estadual Indígena Cacique Koféj é um local especialmente marcado pelas ações dos parentes que buscam influenciar um jovem a *puxar* mais a potência indígena associada à sua família. Os professores de língua e cultura indígena, ainda que mais discretos, também atuam como agentes de influência. O ambiente escolar oferece aos jovens *misturados* a oportunidade de *puxar* suas potências kaingang, guarani e xetá de maneira experimen-

tal. Durante um período letivo, os jovens *misturados* podem escolher qual aula desejam frequentar. É muito comum que um jovem frequente, alternadamente, aulas de guarani, kaingang e/ou xetá. Essa escolha, contudo, é delimitada pelas referências ancestrais: um jovem que tem mãe guarani e o pai xetá não pode optar por aulas de kaingang, e jovens com um dos pais não-indígenas devem *puxar* a potência indígena disponível em seu vínculo ancestral, seja ela kaingang, guarani ou xetá.

Essas dinâmicas são particularmente evidentes durante a Mostra Cultural Pedagógica, um evento anual que reúne professores, diretores, caciques, alunos e familiares. Durante dois dias, o evento recebe alunos não-indígenas de diferentes escolas públicas da região. Assim como no cotidiano residencial, onde parentes tentam influenciar uns aos outros a *puxar* uma potência étnica específica, a Mostra Cultural também reflete essa dinâmica, expressando formas de agenciar e disputar as potências kaingang, guarani e xetá. De um lado, há **uma ênfase nas diferenças entre as etnias**, sendo um dos objetivos do evento apresentar aos não-indígenas “as particularidades de cada cultura”. Nessa lógica, os jovens que estão frequentando as aulas de língua e cultura kaingang participam da dança kaingang e se envolvem mais com o preparo das iguarias kaingang e o mesmo ocorre com aqueles que estão frequentando as aulas de guarani ou xetá. Como advertiu uma professora kaingang: “apesar de muitas iguarias serem derivadas do milho, cada etnia faz o preparo de forma distinta”. O *pixé* kaingang, por exemplo, é feito com milho-torrado e socado no pilão, e acompanha assados como o de tatu. Já os Guarani preparam o milho de duas maneiras: com feijão temperado e com milho torrado para fazer a paçoca que acompanha os assados. Os Xetá, por sua vez, oferecem um assado de cascavel e uma bebida fermentada de jabuticaba e coquinho. Por outro lado, a Mostra também é um espaço que tensiona as dinâmicas da *mistura*, permitindo observar como os jovens transitam entre suas potências. Uma mesma criança pode participar das atividades de mais de uma etnia e, segundo meus interlocutores, é possível que um jovem que tenha frequentado as atividades de uma etnia mais assiduamente em um ano, frequente as de outra no ano seguinte. Também era muito comum ver as mesmas pessoas – professores e parentes – envolvidas no preparo das comidas em diferentes barracas, assim como circulando para conversar com outros parentes e degustar as iguarias. Nesse sentido, foi interessante notar como o cacique kaingang, que estava muito envolvido com a barraca kaingang, também permaneceu muito tempo na barraca xetá, na qual seu irmão, casado com uma mulher xetá, cuidava das carnes. Dessa forma, considero que a Mostra Cultural Pedagógica é um espaço atravessado por uma série de movimentos de influenciar e ser influenciado. Há um grande investimento por parte dos professores de língua e cultura para que os jovens se envolvam nas suas respectivas apresentações, bem como disputas para determinar qual apresentação será considerada a mais bonita. Além disso, há também um enorme investimento dos familiares que comandam as barracas para que as pessoas se engajem mais nas suas barracas do que nas outras. Assim, a despeito da ajuda que os indígenas oferecem uns aos outros, há sempre uma disputa entre as barracas, principalmente para ver qual fica movimentada até mais tarde. Podemos dizer que a Mostra é uma ocasião privilegiada para “fazer coisas pensando em alguém” e para “ser causa das ações de outros” (Cf., Kelly & Matos, 2019) na qual a atenção das pessoas é disputada. Quando o cacique kaingang chegou e foi para a barraca kaingang, seu irmão, engajado na barraca xetá, logo se movimentou para assar as melhores carnes e atrair a atenção do irmão. Assim, penso que a Mostra e a escola de São Jerônimo são

espaços que as famílias também mobilizam para formar os parentes, tentando exercer suas capacidades de influência para que alguém *puxe mais* a sua respectiva potência étnica.

O caso de outra escola multiétnica meridional parece também exercer um papel importante nas dinâmicas da “mistura” local. A Escola Estadual Indígena Tereguá, localizada na TI Araribá no noroeste paulista e pertencente ao município de Avaí-SP, é marcada pela presença de alunos guarani, terena e “misturados”. Em sua dissertação, sobre os desafios para uma formação intercultural de professores indígenas, Tiago Nhandewa (2021) analisa as particularidades de lecionar nessa escola. A aldeia Tereguá é uma das quatro aldeias que existem nessa TI e foi formada há cerca de duas décadas por famílias guarani *ñandeva*, terena e “misturadas” dissidentes de outra aldeia na mesma TI. A escolha do nome Tereguá, unindo as sílabas iniciais das etnias Terena e Guarani, **não é trivial. Ela manifesta**, no mínimo, certa valorização da “mistura” por essas famílias que resolveram formar essa outra aldeia. Nela, os jovens alunos da escola Tereguá **têm a oportunidade de frequentar aulas de guarani e terena alternadamente**. Para Nhandewa (2021), a escola é um espaço de experimentação não somente para os jovens, mas também para os próprios professores indígenas, que passam a ter a oportunidade de experimentar e “conhecer melhor a cultura” do outro. Ele, como professor indígena nessa escola, conta como a sua participação no grupo de dança Terena “bate-pau” *kipaê* foi fundamental para a sua formação intercultural. Além disso, assim como em São Jerônimo, o autor aponta que, na TI Araribá, existia um sistema de classificação étnica, também herdado do órgão indigenista, que definia a identidade étnica dos filhos a partir do critério patrilinear. Atualmente, esses critérios classificatórios foram revistos, o que tem produzido diversas controvérsias sobre como um jovem deve se identificar. Assim sendo, o autor demonstra como a “formação cultural” de uma pessoa ao longo de sua vida tem se tornado um ponto fundamental no processo de identificação das pessoas. E, nesse sentido, ao mesmo tempo, em que a escola Tereguá **é um espaço de experimentação, ela também pode ser lida como um espaço de disputa** que influencia o processo de identificação das pessoas pelo lugar de destaque que ocupa no processo de “formação cultural”. A partir disso, penso que as dinâmicas escolares da aldeia Tereguá se assemelham **às de São Jerônimo**, refletindo também possíveis agenciamentos do *puxar* as potências guarani e/ou Terena no espaço escolar.

É interessante retomar uma formulação dos Karajá de Buridina (Nunes, 2012) sobre a maneira como se articulam as potências da pessoa *misturada*. Segundo um amigo Karajá de Nunes, é preciso “trocar de chip” entre o mundo *inỹ* (karajá) e o mundo *tori* (não-indígena), o que ele explica como sendo necessário para modificar o comportamento e a forma de pensar estando na aldeia ou na cidade. Nesses termos, saber “trocar de chip” é um manejo das afecções. Se a pessoa não conseguir “trocar de chip”, pode acabar “pescando no asfalto”, ou seja, usando as afecções e capacidades de um mundo no outro. Essa formulação é muito potente porque trata dos limites da transformação, evidenciando que existem regras que condicionam as possibilidades de explorar as potências internas das pessoas. Como apresentei, as relações ancestrais e de cuidado, comensalidade e convivência expressam de maneira significativa como o *puxar* se manifesta nos corpos e aptidões disputadas, sendo que os diferentes parentes procuram fazer os outros *puxarem* suas respectivas potências étnicas, kaingang, guarani e/ou xetá. Nesses termos, os parentes são agentes que tentam influenciar. Assim, saber transitar entre as diferentes potências, kaingang, guarani e/ou xetá, me parece ser uma habilidade importante a ser adquirida. No

contexto de São Jerônimo e, possivelmente, também no contexto Tereguá, em que há um grande investimento das famílias para que as pessoas *puxem* seus parentes indígenas, penso que a escola proporciona à criança a oportunidade de explorar as disposições de suas potências internas, permitindo que elas aprendam a “trocar de chip”, transitando de forma adequada entre seus parentes kaingang, guarani e xetá sem serem acusadas de não serem *puras* ou, pior, de serem *mestiças*. Minha amiga *guaragang*, que estudou sua vida escolar inteira na escola de São Jerônimo, atualmente, sabe exercer na universidade muito bem a sua capacidade de “trocar de chip”, *puxando* sua potência guarani quando entende que precisa ser mais expansiva que seus colegas kaingang de outras TIs, e *puxando* a sua potência kaingang quando prefere ser mais reservada que seus familiares guarani.

Para além disso, também cabe apontar para as reflexões de Antonella Tassinari (2019; 2022) sobre o processo de ensino e aprendizagem em um curso de Licenciatura Intercultural Indígena. Tassinari discute os deslocamentos conceituais provocados pelo diálogo com estudantes kaingang, guarani e laklânô-xokleng, particularmente em relação às noções de “infância” e “mito”. Para além de expor os limites de categorias ocidentais universalistas, como “infância” e “mito”, a autora aponta para as diferentes conceituações acionadas por cada povo para pensar essas categorias. No caso da infância, por exemplo, para os Guarani ela está ligada ao amadurecimento do *nheê* (alma-palavra); entre os Kaingang, é orientada pelas marcas exogâmicas Kamé e Kairu; e entre os Laklânô-Xokleng, define uma posição relacional permanente com os pais, mais do que uma fase da vida. A partir disso, Tassinari propõe que as escolas indígenas sejam entendidas como espaços produtivos de “fronteira”, nos quais professores e estudantes reformulam conceitos no confronto com a alteridade escolar e experimentam novas possibilidades de conhecimento¹².

Nesse sentido, esse estudo também reflete a centralidade que as escolas têm assumido nas dinâmicas contemporâneas do parentesco. Parece-me que as dinâmicas escolares são atravessadas por ações de influenciar e ser influenciado, em disputas de poder que não visam anular as diferenças. Como observa Viveiros de Castro (2013), nos mundos indígenas, a consanguinidade pertence à ordem daquilo que é susceptível à agência humana, enquanto a afinidade é entendida como o que é dado de antemão. Dessa forma, uma criança indígena precisa ser “feita parente”, “desafinizada”, o que pode indicar que, sobretudo em contextos multiétnicos meridionais, as escolas podem expressar significativas dinâmicas do processo de consanguinização. Afinal, é ali que os jovens passam longos períodos convivendo, comendo juntos, se movimentando, e muitas das vezes, partilhado atividades com familiares. Dessa forma, a meu ver, esses contextos escolares podem ser entendidos não apenas como locais de ensino formal, mas também como espaços de produção de assemelhamento corporal. Ao permitir que os estudantes acionem suas diferentes potências indígenas em situações específicas, a escola também se torna um espaço de experimentação corporal. No caso de São Jerônimo, onde as dinâmicas escolares são

12 Cabe mencionar que a autora também aponta para os limites das possibilidades de experimentação, como no caso de uma tentativa de performance do ritual fúnebre kaingang (Kiki) no espaço escolar, que, para além de ter sido entendido como desrespeitosa, foi considerada irresponsável e perigosa, sendo associado a mortes sucessivas em uma aldeia. Para outras discussões mais aprofundadas sobre os efeitos e desafios que a implementação de escolas indígenas oferece, ver a coletânea organizada por Manuela Carneiro da Cunha e Pedro Cesarino em 2014.

profundamente imbricadas nas relações de influenciar e ser influenciado para *puxar*, a escola aparece como um espaço onde as diferenças étnicas são manejadas de modo construtivo.

Apontamentos Finais

Neste artigo, sugeri como a *mistura* em São Jerônimo configura um campo do parentesco possível após, pelo menos, dois séculos de “contato”. *Puxar* os parentes, nesse contexto, significa *puxar a mistura*, uma articulação que dá tração à máquina de produção do parentesco e contrasta com a narrativa dominante da assimilação. O ato de *puxar* em São Jerônimo se apresenta como vértice a partir do qual se articulam as potências do campo do parentesco possível no mundo contemporâneo, seja *puxando mais* as potências kaingang, guarani ou xetá. Na primeira seção, descrevi como a *mistura* resultante de gerações de casamentos entre pessoas kaingang, guarani, xetá e não-indígena se consolidou como um campo do parentesco possível, em contraste com a noção de *mestiço*, trazida pelo órgão indigenista. Na segunda seção, explorei como o *puxar*, enquanto pivô relacional, aciona as potências kaingang, guarani e xetá das pessoas compostas através do agenciamento dessas potências situacionalmente. Na terceira seção apresentei como o *puxar* é marcado por ações de influenciar ser influenciado, particularmente manifesta no ambiente escolar. A articulação entre o contexto histórico de São Jerônimo, a formação da *mistura* e como, atualmente, as diferentes potências étnicas são agenciadas situacionalmente, destacam uma forma de lidar com as diferenças que não pretende anulá-las. Goldman (2021) explicita que a sua proposição “contra” é conferida no mesmo sentido que Pierre Clastres (1974/2013) atribui ao “contra o Estado”, como um mecanismo que atua contra qualquer possibilidade de homogeneização. Mainardi (2015) também faz uma leitura clastriana das disputas e conflitos Tupi-Guarani na TI Piaçaguera, considerando-os como produtores da máquina social tupi-guarani e não o contrário. Inspirados em Clastres, Kelly e Matos (2019) sugerem, que a “política da consideração” opera fora do binômio “poder coercitivo/não-coercitivo”. Para esses autores, as relações de “influenciar” e “ser influenciado” revelam uma forma de poder que não é coercitiva e nem não-coercitiva, que opera através do parentesco. Em São Jerônimo, *puxar* é um mecanismo de influenciar e ser influenciado que também opera fora do binômio “poder coercitivo/não-coercitivo”. Ele é um mecanismo do parentesco local, que, através da *mistura*, permite que os indígenas continuem produzindo parentes, *puxando* seus parentes, sejam eles kaingang, guarani e/ou xetá.

Ao reconhecer a *mistura* como um campo do parentesco contemporâneo possível e como uma potencial “teoria etnográfica da aculturação” (Gow, 2015), podemos ampliar nossa imaginação conceitual sobre as possibilidades de relações entre diferentes povos indígenas e não-indígenas. A *mistura* e as dinâmicas do *puxar* entre os diferentes povos indígenas de São Jerônimo parecem apontar para um manejo das diferenças que não tende à assimilação. A “política da consideração” me parece ser uma forma de produção do parentesco, na qual o gradiente de proximidade e distância é pautado por aqueles que podem ser influenciados e aqueles que não podem. Assim como no caso Yanomami, descrito por Kelly e Matos (2019), sugiro que, em São Jerônimo, a frustração em relação aos *mestiços* é que eles não são percebidos como tão influenciáveis, o que os afasta do parentesco ideal. Por outro lado, os parentes, sejam eles kaingang, guarani ou xetá, são aqueles suscetíveis à influência mútua, permitindo que suas

potências sejam agenciadas de acordo com a situação. Os diferentes parentes exercem influência para fazer alguém *puxar* mais determinada potência e disputam essa influência. Se há um consenso de que o principal esforço deve ser evitar o *afloramento* das afecções *mestiças*, há um dissenso sobre qual potência étnica é mais eficaz para evitar esse *afloramento*. Compreendo esses agenciamentos da *mistura* enquanto uma configuração onde as diferenças coexistem e são constantemente disputadas de uma maneira que não é nem coercitiva, nem não-coercitiva. A *mistura* e as dinâmicas do *puxar* do caso de São Jerônimo oferecem uma chave analítica para pensar as composições indígenas da alteridade no mundo contemporâneo. Mais do que uma condição de herança colonial, a *mistura* é um modo de fazer parentes, corpos e mundos a partir do movimento incessante de *puxar*.

Roberta de Queiroz Hesse é doutoranda em Antropologia Social na Universidade de São Paulo (USP), pesquisadora colaboradora do Centro de Estudos Ameríndios (CEstA/USP) e assistente acadêmica no Mecila (Maria Sibylla Merian Centre – Conviviality Inequality in Latin America).

AGRADECIMENTOS

Às famílias kaingang, guarani e xetá pela generosa acolhida e colaboração; à Diógenes Cariaga, Marcos Matos, Marina Vanzolini, Marta Amoroso e Rodrigo Brusco pelas contribuições à primeira versão do texto; aos/as pareceristas anônimos/as pelas sugestões para o aperfeiçoamento do artigo.

REFERÊNCIAS

- Almeida, L. R. de. (2016). *Estar em movimento é estar vivo: Territorialidade, pessoa e sonho entre famílias tupi guarani* [Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo]. Repositório Institucional da USP. <https://doi.org/10.11606/T.8.2016.tde-21122016-122720>
- Amoroso, M. (2014). *Terra de índio: Imagens em aldeamentos do Império*. Terceiro Nome.
- Brusco, R. (2018). *Outros parentes: Casamentos com brancos nas terras baixas sul-americanas* [Dissertação de Mestrado, Universidade de São Paulo]. Repositório Institucional da USP. <https://doi.org/10.11606/D.8.2019.tde-12042019-133319>
- Carneiro da Cunha, M. (1992). Política indigenista no século XIX. In M. Carneiro da Cunha (Org.), *História dos índios no Brasil* (pp. 133–154). Companhia das Letras.
- Carneiro da Cunha, M., & Cesarino, P. (2014). *Políticas culturais e povos indígenas*. Cultura Acadêmica.
- Cimbaluk, L. (2013). *A criação da aldeia Água Branca na terra indígena Kaingang Apucararinha: “política interna”, moralidade e cultura* [Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Paraná]. Repositório Institucional da UFPR. <https://acervodigital.ufpr.br/handle/1884/31869>
- Cimbaluk, L. (2020). Sexualidades kanhgág e algumas de suas potencialidades no domínio da afinidade potencial. *Campos - Revista De Antropologia*, 21(1), 163–187. <https://doi.org/10.5380/cra.v21i1.73917>
- Clastres, P. (1974/2013). A sociedade contra o Estado. In P. Clastres, *A sociedade contra o Estado: Pesquisas de antropologia política* (pp. 201–231). Cosac Naify.
- Deleuze, G. (1996). O atual e o virtual. In E. Alliez (Org.), *Deleuze: Filosofia virtual* (pp. 47–56). Editora 34.
- Fernandes, R. C. (2003). *Política e parentesco entre os Kaingang: uma análise etnológica* [Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo]. Repositório Institucional da USP.
- Goldman, M. (2015). Quinhentos anos de contato: Por uma teoria etnográfica da (contra)mestiçagem. *Mana*, 21(3), 641–659. <https://doi.org/10.1590/0104-93132015v21n3p641>
- Goldman, M. (2021). Nada é igual: Variações sobre a relação afroindígena. *Mana*, 27(2), 1–39. <https://doi.org/10.1590/1678-49442021v27n2a200>
- Gow, P. (1991). *Of mixed blood: Kinship and history in Peruvian Amazonia*. Clarendon Press.
- Gow, P. (2015). Steps towards an ethnographic theory of acculturation. *Etnografia. Praktyki. Teorie*.

Hesse, R. Q. (2022) *Teorias indígenas da mistura: política, lados e composição da pessoa na Terra Indígena São Jerônimo (Paraná, Brasil)* [Dissertação de Mestrado, Universidade de São Paulo]. Repositório Institucional da USP. <https://doi.org/10.11606/D.8.2021.tde-13052022-144603>

Graça, R. (2022). *Política Kaingang: coletivos entre roças, artesanatos, “Projetos”, guerras e festas* [Tese de Doutorado, Universidade Federal do Paraná]. Repositório Institucional da UFPR. <https://acervodigital.ufpr.br/handle/1884/80772>

Hesse, R. Q., & Amoroso, M. R. (2022). A política dos lados: produção da alteridade na TI São Jerônimo. *Ilha - Revista de Antropologia*, 24(2), 134–154. <https://doi.org/10.5007/2175-8034.2022.e70652>

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

Kelly, J. A. (2016). *About antimestizaje*. Cultura e Barbárie.

Kelly, J. A., & Matos, M. A. (2019). Política da consideração: Ação e influência nas terras baixas da América do Sul. *Mana*, 25(2), 391–426. <https://doi.org/10.1590/1678-49442019v25n2p391>

Lima, E. C., & Pacheco, R. (2017). Povos indígenas e justiça de transição: Reflexões a partir do caso Xetá. *Aracê – Direitos Humanos em Revista*, 4(5), 219–241. <https://periodicos.newsciencepubl.com/arace/article/view/545>

Macedo, V. (2017). Misturar e circular em modulações guarani: Uma etiologia das (in)disposições. *Mana*, 23(3), 511–543. <https://doi.org/10.1590/1678-49442017v23n3p511>

Mainardi, C. (2015). *Desfazer e refazer coletivos: O movimento tupi guarani* [Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo]. Repositório Institucional da USP. <https://doi.org/10.11606/T.8.2015.tde-29062015-154914>

Monteiro, J. (1995). O desafio da história indígena no Brasil. In A. L. Silva & L. D. B. Grupioni (Orgs.), *A temática indígena na escola: Novos subsídios para professores de 1º e 2º graus*. MEC/MARI/UNESCO.

Nhandewa, T. (2021). *Perspectiva Guarani Nhandewa sobre formação intercultural de professores indígenas: Ancestralidade, espiritualidade, cosmologias e línguas indígenas* [Dissertação de Mestrado, Universidade de São Paulo]. Repositório Institucional da USP. <https://doi.org/10.11606/D.8.2021.tde-04022022-223649>

Nunes, E. (2012). *No asfalto não se pesca: Parentesco, mistura e transformação entre os Karajá de Buri-*

dina (*Aruanã – GO*) [Dissertação de Mestrado, Universidade de Brasília]. Repositório Institucional da UnB. <http://repositorio.unb.br/handle/10482/10332>

Pacheco, R. (2018). *Os Xetá e suas História: Memória, Estética, Luta desde o Exílio* [Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Paraná]. Repositório da UFPR. <https://hdl.handle.net/1884/62014>

Pissolato, E. P. (2007). *A duração da pessoa: Mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani)*. Editora UNESP.

Santos, G. C. dos. (2017). *Com mais brigas as diferenças se mantêm: Noções de pertencimento, mistura e pureza étnica entre Kaingang, Guarani e Xetá no contexto da TI São Jerônimo (PR)* [Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de Santa Catarina]. Repositório da UFSC. <https://repositorio.ufsc.br/xmlui/handle/123456789/177868>

Severo, D. F. D. (2020). A “lei kanhgág”: sistema de metades e outras classificações ameríndias. *Mediações - Revista de Ciências Sociais*, Londrina, v. 25, n. 2, p. 504–522. <https://doi.org/10.5433/2176-6665.2020v25n2p50>

Spenassato, J. A. (2016). *Os lados da mistura: Desafios da coabitação e dos intercassamentos na Terra Indígena São Jerônimo (PR/Brasil)* [Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Paraná]. Repositório Institucional da UFPR. <https://hdl.handle.net/1884/52652>

Schaden, E. (1974). *Aspectos fundamentais da cultura guarani*. Edusp.

Strathern, M. (1988/2006). *O gênero da dádiva: Problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Editora Unicamp.

Strathern, M. (1990/2017). O conceito de sociedade está teoricamente obsoleto? In M. Strathern, *O efeito etnográfico e outros ensaios* (pp. 79–98). Ubu Editora.

Tassinari, A. M. I. (2022). Mitologia se ensina na escola? Reflexões a partir do Curso de Licenciatura Intercultural Indígena da UFSC. *Ilha – Revista de Antropologia*, 24(1), 13–32. <https://doi.org/10.5007/2175-8034.2022.e81138>

Tassinari, A. M. I., Jesus, S. C., & Melo, C. R. (2019). Infância indígena no Sul do Brasil: Considerações a partir de uma disciplina de Licenciatura Indígena. *Revista de @ntropologia da UFSCar*, 11(1), 401–423. <https://doi.org/10.52426/rau.v11i1>

Tommasino, K., & Barros, V. E. N. (2002). Os Guarani na bacia do Paranapanema: Parentesco, casamento e redes de sociabilidade étnica. Relatório elaborado para o IBAMA/Comissão de Licenciamento da UHE São Jerônimo.

Tommasino K. (1995). *A história dos Kaingáng da Bacia do Tibagi: uma sociedade jê meridional em movimento* [Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo]. Repositório Institucional da USP.

Veiga, J. (2000). *Cosmologia e práticas rituais Kaingang* [Tese de Doutorado, Universidade Estadual de Campinas]. Repositório da Unicamp.

Viveiros de Castro, E. (2013). Atualização e contraefetuação do virtual: O processo do parentesco. In E. Viveiros de Castro, *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia* (pp. 329–365). Cosac Naify.

Wagner, R. (1991). The fractal person. In M. Strathern & M. Godelier (Eds.), *Big men and great men: Personifications of power in Melanesia* (pp. 159–173). Cambridge University Press

PUXANDO PARENTES: AGENCIAMENTOS DA MISTURA NA TERRA INDÍGENA SÃO JERÔNIMO (PR)

Resumo: Este artigo analisa, a partir de considerações etnográficas, as dinâmicas da *mistura* entre os Kaingang, Guarani e Xetá na Terra Indígena São Jerônimo (Paraná, Brasil), antigo aldeamento indígena do Império, hoje compartilhado por esses três povos. Argumento que a *mistura*, como operadora da alteridade local, configura um campo do parentesco possível diante dos novos arranjos políticos e sociais, em oposição à noção de *mestiço*, inicialmente empregada pelo órgão indigenista. A *mistura* se dá por meio da lógica de *puxar* que, considerando os corpos indígenas como compostos, se manifesta como agenciamento situacional das potências kaingang, guarani e xetá das pessoas. O *puxar* revela quais potências serão ativadas e eclipsadas em diferentes contextos, articulando ações para “influenciar” e ser “influenciado por” alguém. Para além dos espaços residenciais, a escola emerge com um polo privilegiado em que essas dinâmicas do parentesco local, marcadas pela *mistura* e pelo *puxar*, se manifestam e são disputadas.

Palavras-chave: Parentesco; Casamentos Misturados; Mestiçagem; Relações Interétnicas; Escolas indígenas

TAKING AFTER KIN: AGENCIES OF MIXTURE IN THE SÃO JERÔNIMO INDIGENOUS LAND (PR)

Abstract: Based on ethnographic considerations, this article analyzes the dynamics of *mistura* (mixture) between Kaingang, Guarani, and Xetá in the São Jerônimo Indigenous Land (Paraná, Brazil), a former indigenous settlement of the Brazilian Empire, now shared by these three groups. I argue that *mistura*, as an operator of local alterity, configures a field of possible kinship in the face of new political and social arrangements, in opposition to the notion of “mestizo”, initially used by the state’s indigenist agency. *Mistura* takes place through the logic of *puxar* (to take after), which, considering indigenous bodies as composites, manifests itself as a situational agency of Kaingang, Guarani and Xetá potencies of persons. *Puxar* reveals which potencies are activated and eclipsed in different contexts, articulating actions to “influence” and be “influenced by” someone else. In addition to residential spaces, the school emerges as a privileged hub where these local kinship dynamics, marked by *mistura* and *puxar*, are manifested and disputed.

Keywords: Kinship; Mixed Marriages; Mestizaje; Interethnic Relations; Indigenous schools

TIRAR DE LOS PARIENTES: AGENCIAMIENTOS DE LA MEZCLA EN LA TIERRA INDÍGENA SÃO JERÔNIMO (PR)

Resumén: A partir de consideraciones etnográficas, este artículo analiza la dinámica de la *mistura* (mezcla) entre los Kaingang, Guaraní y Xetá en el Territorio Indígena de São Jerônimo (Paraná, Brasil), antiguo asentamiento indígena del Imperio, hoy compartido por estos tres pueblos. Argumento que la *mistura*, como operador de alteridad local, configura un campo de parentesco posible frente a los

nuevos arreglos políticos y sociales, en oposición a la noción de *mestizo*, inicialmente utilizada por la agencia indígena del Estado. La *mistura* se da a través de la lógica de *puxar* (tirar de) que, considerando los cuerpos indígenas como compuestos, se manifiesta como una agencia situacional de las potencias kaingang, guaraní y xetá de las personas. *Puxar* revela qué potencias se activarán y eclipsarán en diferentes contextos, articulando acciones para “influir a” y ser “influido por” alguien. Más allá de los espacios residenciales, la escuela emerge como un centro privilegiado donde se manifiestan y disputan estas dinámicas del parentesco local, marcadas por la *mistura* y el *puxar*.

Palabras Clave: Parentesco; Casamientos Mezclados; Mestizaje; Relaciones Interétnicas; Escuelas indígenas

SUBMETIDO: 07/05/2025

APROVADO: 24/11/2025

PUBLICADO: 10/04/2026



Este é um material publicado em acesso aberto sob a licença *Creative Commons* BY-NC