

DOS SERVIÇOS
OFERECIDOS PELO ESTADO
BRASILEIRO NA ALDEIA
KAWÊRÊTX
(MATO GROSSO)

DOS SERVIÇOS
OFERECIDOS PELO ESTADO
BRASILEIRO NA ALDEIA
KAWÊRÊTXIKÔ
(MATO GROSSO)¹

MARTINIANO ALCANTARA NETO

UNB

DOS SERVIÇOS OFERECIDOS PELO ESTADO BRASILEIRO NA ALDEIA KAWÊRÊTXIKÔ (MATO GROSSO) ¹

Resumo

O artigo que se segue trata do povo indígena Tapayúna da aldeia Kawerêtxikô e a relação deles com a educação escolar e a saúde alopática entre os anos de 2012 a 2015. Eles habitam uma área contígua ao Parque Indígena do Xingu (PIX), a Terra Indígena Kapoto Jarinã, tradicional região dos Kayapó. O objetivo primeiro da pesquisa foi o de etnografar as teorias nativas sobre esses dois serviços permanentemente instalados na aldeia Kawerêtxikô, comparando as relações dos Tapayúna com essas duas áreas. As minhas considerações se baseiam em um período de pesquisa e convivência cotidiana entre os Kaykwkhratxi (auto-denominação dos Tapayúna, pertencentes ao tronco lingüístico e à família Jê) de 13 meses não-consecutivos, além da companhia e observação das viagens que eles faziam às cidades do entorno da Terra Indígena Capoto Jarinã, tradicional território dos Kayapó (Mebengôkrê) e onde foi construída a aldeia Kawerêtxikô. Dei especial atenção à maneira como os Tapayúna eram interpelados e, ao mesmo tempo, também interpelavam os funcionários do posto-de-saúde e da Escola Goronã.

Palavras-Chave: Tapayúna, educação formal, saúde alopática.

ABOUT THE SERVICES OFFERED BY THE BRAZILIAN STATE IN THE KAWÊRÊTXIKÔ VILLAGE (MATO GROSSO)

Abstract

The following manuscript is about the Tapayúna indigenous people from the Kawerêtxikô village and their relationship with school education and allopathic during the years 2012 to 2015. They inhabit an area adjacent to the Xingu Indigenous Park (PIX), the Kapoto Jarinã Indigenous Land, a traditional region of the Kayapó. The first objective of the research was to ethnograph the native theories about these two permanently installed services in the Kawerêtxikô village, comparing the Tapayúna relations with these two areas. My considerations are based on a period of research and daily cohabitation among the Kaykwkhratxi (self-denomination of the Tapayúna, belonging to the linguistic trunk and the

Jê family) of 13 non-consecutive months, besides the company and observation of the trips that they made to the cities around the Capoto Jarinã Indigenous Land, a traditional territory of the Kayapó (Mebengôkrê) and where the Kawerêtxikô village was built. I paid special attention to the way in which the Tapayúna were questioned and, at the same time, also how they questioned the health station staff and the Goronan School.

Keywords: Tapayuna, formal education, biomedicine.

DE LOS SERVICIOS OFRECIDOS POR EL ESTADO BRASILEIRO EN LA ALDEA KAWÊRÊTXIKÔ (MATO GROSSO)

Resumen

El artículo que sigue trata del pueblo indígena Tapayúna de la aldea Kawerêtxikô y su relación con la educación escolar y la salud alopática entre los años de 2012 a 2015. Ellos habitan un área contigua al Parque Indígena de Xingú (PIX), la Tierra Indígena Kapoto Jarinã, región tradicional de los Kayapó. El objetivo principal de la investigación fue el de etnografiar las teorías nativas sobre esos dos servicios permanentemente instalados en la aldea Kawerêtxikô, comparando las relaciones de los Tapayúna con esas dos áreas. Mis consideraciones se basan en un periodo de investigación y convivencia cotidiana entre los Kaykwkhratxi (autodenominación de los Tapayúna, pertenecientes al tronco lingüístico y a la familia Jê) de 13 meses no consecutivos, además de la compañía y observación de los viajes que ellos hacían a las ciudades del entorno de la Tierra Indígena Capoto Jarinã, territorio tradicional de los Kayapó (Mebengôkrê) y donde fue construida la aldea Kawerêtxikô. Di especial atención a la manera como los Tapayúna eran interpelados y, al mismo tiempo, también interpelaban a los funcionarios del puesto de salud y de la Escuela Goronã.

Palabras clave: Tapayúna, educación formal, salud alopática.

Martiniano Alcantara Neto
martiniano.neto@gmail.com

INTRODUÇÃO

A aldeia Kawerêtxikô, do povo Tapayúna, localiza-se na Terra Indígena Kapoto Jarinã, tradicional território dos Kayapó. Estes últimos se referem a si próprios como Mebengôkrê. Os Kaykwakhratxi, autodenominação dos Tapayúna, migraram² para tal região, que não é seu território tradicional, depois de diversas investidas de não-indígenas, que tentavam aniquilar este povo para construir hidrelétricas, plantar soja e criar gado nas imediações dos rios Teles Pires e Do Sangue, no estado do Mato Grosso, durante as décadas de 60/70 do século passado. Expulsos de suas terras, os Kaykwakhratxi migraram, inicialmente, para a região do Wãwi, onde já habitavam os Suyá, que se auto denominam Kinsedje, povo cultural e linguisticamente bastante próximo aos Tapayúna³. Nessa empreitada migratória para sobreviver, eram apenas 40 indivíduos de uma população que, pelos cálculos de sobrevoos das roças, deveria ultrapassar um milhar de pessoas. Extremamente depauperados, os Kaykwakhratxi tentavam, então, se reerguer, ainda que distantes daquela região com a qual tinham profundos laços simbólicos e materiais. Até hoje (2017), eles não esqueceram tais laços e lutam para reaver seu território tradicional.

De todo modo, anos mais tarde, uma parte considerável deles, depois de uma séria desavença com os Kinsedje, migrou para a Terra Indígena Kapoto Jarinã. Tanto a região do Wãwi, como também a Terra Indígena Kapoto Jarinã são zonas contíguas ao Parque⁴ Indígena do Xingu (PIX). Nem to-

dos os Kaykwakhratxi se mudaram do Wãwi: alguns já casados e com filhos permaneceram entre os Kinsedje. Os migrantes se alojaram na aldeia mebengôkrê do Metyktire, cujo pajé é a famosa liderança Raoni. Lá, casaram-se e tiveram filhos, tanto os homens como as mulheres kaykwakhratxi, com os Mebengôkrê. Depois de um período sempre contínuo de convivência pacífica, esses Tapayúna decidiram fundar uma aldeia deles próprios, no ano de 2006, com a anuência do líder Raoni. Tal aldeia foi denominada Kawerêtxikô⁵ e fica há cerca de três horas de barco a motor do Metyktire de Raoni, no centro da Terra Indígena Kapoto Jarinã. Para esse local, genericamente denominado como uma “aldeia dos Tapayúna” pelos falantes do Português que aí residem, mudaram-se pessoas de diversas etnias e línguas, mas principalmente casais Kaykwakhratxi/Kaykwakhratxi, Kaykwakhratxi/Kinsedje, Kaykwakhratxi/Mebengôkrê e até mesmo um velho casal Kaykwakhratxi/Panará. Nas conversas formais do dia-a-dia, tanto a língua Mebengôkrê quanto o Kaykwakhratxi são ostensivamente usados em Kawerêtxikô. Há cerca de 160 pessoas habitando a aldeia.

Atualmente, existem dois serviços públicos do Estado brasileiro constantemente oferecidos a esses habitantes: a educação formal e a saúde alopática. Há, deste modo, tanto um posto-de-saúde quanto também uma escola primária, as duas construções ocupando locais fora do círculo tradicional de casas de Kawerêtxikô, à beira do rio Xingu. Se ambas instituições possuem suas

edificações em um espaço comum, fora do centro nervoso da aldeia, mostrei, contudo, que elas se distinguem substancialmente no que diz respeito às relações com os habitantes de Kawerêtxikô.

A ESCOLA GORONÃ

Atualmente ocupando uma construção de alvenaria erguida por operários não-indígenas, a Escola Estadual Goronã é uma instituição de ensino formal e escolar que oferece educação do primeiro ao nono ano no nível fundamental. Ela está relativamente dentro do sistema de ensino público nacional: a seriação é a mesma de uma escola tradicional, mas em outros aspectos Goronã é bastante diferente de uma instituição de ensino não-indígena. De início, todos os professores são indígenas e falam o Português apenas como segunda língua. Deste modo, as aulas se dão, para os primeiros anos, em Kaykwakhratxi ou em Mebengôkrê. Só mais tarde é ensinado o Português escrito aos jovens estudantes⁶. Além disso, a Escola funciona só parcialmente nos períodos de plantio das roças, colheita e festas em geral.

Junto com a estrutura de uma caixa d'água construída bem acima do círculo da aldeia, perto das roças iniciais e da mata fechada, ela é a única construção de alvenaria que se pode achar em Kawerêtxikô. No tempo de meu trabalho de campo (2012-2015), não havia ainda este edifício da Escola Goronã. As aulas aconteciam, então, em uma construção feita pelos próprios homens da aldeia, no estilo de suas

próprias residências, com troncos de madeira retirados da mata e palhas de bananeira-brava como cobertura. Esses mesmos jovens homens conseguiram um recurso em dinheiro de um projeto do Executivo Federal para a melhoria das estruturas físicas de escolas. Compraram, então, telhas de amianto, pregos e parafusos e construíram uma nova sede para a Escola, o que aconteceu já nas últimas semanas de meu trabalho de campo, no ano de 2015. Enquanto eu estava escrevendo a tese (2015-2016), operários não-indígenas trabalhavam em Kawerêtxikô e Wengroi Tapayúna, então diretor daquela instituição, me mandava fotos por um aplicativo de celular do andamento das obras. Os operários, ainda segundo Wengroi, passavam a semana trabalhando em Kawerêtxikô. Eles traziam rancho próprio e utilizavam as próprias ferramentas. No final de semana, voltavam para as cidades da região. No início do ano de 2017 a obra se finalizou e, então, Wengroi me mandava fotos de aulas que já aconteciam dentro da nova estrutura de alvenaria.

Em nenhuma das duas primeiras estruturas da Escola Goronã havia paredes laterais separando as salas de aula do espaço circundante. Já o posto-de-saúde sempre foi construído com tais paredes de finos troncos retirados da mata e fixados lado-a-lado em buracos no chão de terra. Essa construção deixava entrar animais menores, como galinhas, insetos ou cobras, mas barrava a entrada de cachorros e pessoas, por exemplo. Tais paredes estavam presentes em todas as casas já acabadas do círculo da aldeia Kawerêtxikô e ga-

rantiam um mínimo de privacidade aos residentes.

Explico da seguinte maneira a falta das paredes laterais na Escola Goronã: nela, não residia ninguém de maneira permanente. Enquanto a farmácia, como veremos, é um local de moradia temporário das técnicas em enfermagem por plantões de cerca de 20 dias, com paredes laterais feitas ao estilo das outras casas que estão dentro do círculo de Kawerêtxikô, a Escola é um local de passagem e, portanto, não precisaria das mesmas paredes.

Sobre as residências que formam o círculo da aldeia Kawerêtxikô é preciso dizer que as paredes laterais em volta delas são itens secundários para a efetiva ocupação da casa. Por exemplo, Horengô Tapayúna, sobrinho de Orengô Tapayúna⁷, se mudou para uma casa nova a partir do momento em que sua esposa deu à luz o primeiro filho. Depois do telhado coberto com folhas de bananeira-brava com a ajuda de outros jovens, ele não esperou a feitura das paredes laterais para se mudar. Ele improvisou essas últimas com lonas e tecidos. Horengô gradativamente construiu, depois de se mudar, as paredes com finos troncos de madeira, alinhados lado-a-lado, no estilo tradicional das casas de Kawerêtxikô. Os panos e lonas foram, então, substituídos. O mesmo aconteceu na construção da casa nova de Kokokaron, homem mebengôkrê casado com uma das filhas do cacique Roptyktxi: sua casa foi ocupada logo depois que o teto foi terminado, com a ajuda de outros homens. É importante notar que as casas de Horengô e Kokokaron fo-

ram construídas pelos jovens homens da aldeia, como o posto-de-saúde e a Escola, todas em um sistema que um não-indígena chamaria genericamente de ‘mutirão’. É claro que tal termo é uma simplificação e que, possivelmente, há relações de parentesco diversas perpassando esse sistema de ajuda mútua, relações que ainda não pude etnografar com maiores detalhes. Apesar de não ter acompanhado a construção inicial de Kawerêtxikô a partir do ano de 2006, me foi dito que todas as construções da aldeia tiveram essa mesma origem coletiva.

Junto com a saúde alopática, que trataremos a seguir, a Escola é uma das únicas fontes de renda em dinheiro para os moradores da aldeia. Além dessas duas últimas instituições, há alguns poucos indígenas que recebem aposentadoria rural ou fazem parte do Programa Bolsa-Família. Quando tratamos de famílias que não recebem um provento direto em dinheiro do Estado, pode acontecer de se fazer roças maiores do que aquelas necessárias ao sustento direto dos familiares e tal produção excedente pode ser comercializada por dinheiro ou trocada diretamente por outros produtos, principalmente aqueles advindos dos núcleos urbanos da região,

De todo modo, há de se notar que os funcionários da Escola Goronã são todos homens indígenas habitantes de Kawerêtxikô. É certo que tais homens possuem roças menores ou, no dizer de alguns habitantes, possuem “uma plantação tão pequena que seria uma vergonha chamar aquilo de roça”. Contudo, eles mantêm a mesma dieta

que todo o resto dos moradores de Kawerêtxikô: aquilo que falta em suas roças eles conseguem trocar ou mesmo comprar diretamente em dinheiro com o provento que recebem. Esse comércio extrapola os limites da aldeia tapayúna e pode ser feito, por exemplo, com os Mebengôkrê do Metyktire, aldeia que os Tapayúna habitavam conjuntamente com os Mebengôkrê antes de 2006.

A dieta básica de todos era, na época da cheia do rio Xingu, mandioca (de diversas espécies e consumida como bebida, como farinha e cozinhada em água), frutos plantados e colhidos na floresta, a caça e, em menor quantidade, peixes. Deste modo, com o rio Xingu transbordado e as árvores em suas margens em plena época de frutos, os peixes ficavam mais dispersos e, bem alimentados pelas frutas, não se interessavam tão constantemente pelas iscas dos pescadores. Já no tempo da seca, era o momento de bater timbó⁸ e recolher os peixes presos nas lagoas temporárias que se formavam quando o Xingu voltava ao seu leito mais estreito. Do mesmo modo, a pesca por arpão e linha-de-pesca se tornava mais fácil. A dieta de carne de caça dava lugar, então, aos peixes, ainda que a primeira não fosse abandonada por completo.

Porém, não há dúvidas de que, depois do contato regular com os não-indígenas, os Tapayúna como um todo vêm consumindo cada vez mais produtos da cidade, como refrigerantes, bolachas, macarrões instantâneos e outros itens industrializados. Isto se dá principalmente nos períodos de festa,

onde é preciso que exista uma grande quantidade de comida para um número maior de pessoas do que normalmente ocorre no dia-a-dia da aldeia. Ainda nas festas, não é raro que haja incursões de caça e pesca mais assíduas para se obter uma quantidade maior de alimentos.

Os professores da Escola Goronã são todos jovens homens, por volta dos 25-30 anos, com apenas uma exceção: Nokêrê Tapayúna. Ele é uma liderança reconhecida da aldeia, o homem mais próximo ao cacique Roptyktxi e casado com a irmã do último. Já na casa dos 50 anos, suas aulas, para adentrar um pouco à pedagogia tapayúna, eram as mais tensas da Escola Goronã. Ele, ao contrário dos outros docentes indígenas mais jovens, interpelava⁹ constantemente os discentes a irem ao quadro-negro responder esta ou aquela pergunta. Além disso, ele fazia perguntas pontuais a esta ou aquela pessoa, ainda que estivessem sentadas em suas carteiras. Todos os frequentadores de suas aulas eram homens e, em menor número, mulheres, ambos adultos. Os estudantes, acostumados com os professores dos primeiros níveis, estranhavam as interpelações de Nokêrê e só há muito custo e insistência acabavam sendo convencidos a se levantarem e irem ao quadro. Quando eu próprio estava tentando acompanhar alguma aula de Português de Nokêrê, então a vergonha dos estudantes era maior e a aula praticamente parava. Gradualmente, deixei de tentar etnografar diretamente essas aulas e passei a conversar com os estudantes que dela participavam no período diferente das aulas.

Vários deles criticaram, indiretamente, o estilo de aula de Nokêrê, quando este último não estava na roda de conversa. O comentário geral era de que em tais ocasiões os discentes eram expostos a situações pontualmente vexatórias.

O clima das aulas dos outros professores era bastante diferente deste narrado acima. Principalmente entre as crianças, nos primeiros níveis, havia uma liberdade de ação e locomoção que raramente se pode encontrar numa escola não-indígena. Elas podiam levantar a qualquer hora, sem pedir qualquer tipo de autorização ao professor, e ir dar uma volta na aldeia, caso estivessem muito enfadadas. Do mesmo modo, quando precisavam fazer necessidades fisiológicas, elas partiam para alguma picada na mata das redondezas, sem necessitar de nenhuma autorização. Em uma dessas ocasiões, eu assistia às aulas do primeiro nível lecionadas às crianças mais novas, em torno de 7 ou 8 anos. Saímos, eu e o docente, para enrolar e fumar um cigarro de tabaco enquanto os alunos faziam um exercício dado anteriormente pelo professor. Quando voltamos, metade da turma, as meninas, havia desaparecido. Ele perguntou o que ocorrera a um aluno do sexo masculino, que não havia acompanhado as meninas e continuava em sala. O professor traduziu a explicação em Português para mim: elas estavam cansadas de ficar muito tempo sentadas e foram passear. Ele me explicou que isso era comum e que as crianças se cansavam, realmente, mais facilmente que os adultos durante as aulas e era preciso respeitar isso.

Em outra ocasião, Wengroi Tapayúna, homem de cerca de 25-30 anos, dava aula para alguns alunos um pouco mais velhos que os da turma inicial. Ele lecionava a disciplina de Kaykwakhratxi escrito e aplicava um método de ensino que consistia em escrever um conjunto de nomes de animais nessa língua, colocar todos os papéis com nomes em uma sacola e pedir que algum estudante tirasse um papel. Este discente lia mentalmente o que estava escrito e era então responsável por imitar o barulho e o trejeito daquele animal específico. Ao resto da turma, caberia adivinhar qual animal estava sendo imitado. Uma aluna de cerca de 10 ou 11 anos retirou um papel no momento em que eu estava adentrando à sala. Ela o leu mentalmente, mas falou para Wengroi, em Kaykwakhratxi, que não iria imitar o animal enquanto eu estivesse ali. Eu saí da sala e mais tarde fui procurar Wengroi para saber o que havia acontecido. Ele me disse que ela havia imitado um animal fácil, que todos sabiam: era o *roptxi*, ou seja, a onça.

Pode-se notar, com isso, que os alunos mais novos eram capazes, fácil e eficazmente, de se verem livres de situações incômodas ou vexatórias. Tais situações, sem sombra de dúvida, acometiam mais as mulheres do que os homens. As primeiras, até as mais novas, escondiam o rosto quando o antropólogo em campo tentava fazer uma foto geral da turma, por exemplo. Do mesmo modo, apesar de entenderem o Português, quase nunca respondiam às minhas interpelações nessa última língua, usando sempre o Mebengôkrê ou o Kaykwakhratxi. Os homens, por

outro lado, posavam orgulhosamente para as fotos, pedindo, inclusive, que eu trouxesse uma imagem impressa da cidade para eles. Principalmente os mais jovens, falavam um Português deveras fluente e foram meu ponto de apoio e principal referência em todo meu período de campo.

Nesse contexto, o mesmo grau de liberdade dos infantes não pôde ser notado entre os alunos mais velhos e com maior tempo de estudo formal: as aulas eram gradualmente mais formalizadas, mais próximas ao cotidiano comum das aulas nas escolas não-indígenas. Assim, ficava cada vez mais difícil fugir a uma interpelação do docente, aos trabalhos escolares ou mesmos às provas regulares nos anos mais avançados de ensino escolar em Kawerêtxikô. Isto não quer dizer que as crianças não aprendiam nada e que eram deixadas ao acaso: ao contrário, várias crianças da turma inicial já sabiam as operações matemáticas básicas e tinham um conhecimento preliminar do Kaykwakhratxi e do Mebengôkrê escritos.

Pelo exposto até aqui, não é difícil notar que há uma participação massivamente maior dos homens na educação formal da aldeia Kawerêtxikô, quando comparado às mulheres. Se nas turmas iniciais há um equilíbrio entre o número de alunos do sexo feminino e masculino, as turmas mais avançadas apresentavam invariavelmente mais homens do que mulheres. Relembro aqui que todos os professores da Escola Goronã eram homens. Tal fato está relacionado, em minha opinião, a uma questão sociológica mais geral: a ideal ou genérica divisão de gênero

entre os Kaykwakhratxi. A inovação, o contato com a alteridade e a comunicação com outros indígenas e não-indígenas se dá preferencialmente no modelo de um espólio de guerra. Não há dúvidas de que a guerra é, para os grupos indígenas em território brasileiro, entre outros na América Latina, uma atividade mais diretamente masculina. No contexto Kaykwakhratxi, pode-se mesmo dizer que as mulheres são, principalmente, conservadoras das coisas, enquanto os homens são desbravadores ou descobridores. Não são elas que abrem a clareira no mato para se fazer roças, mas são elas que cuidam da plantação para manter a roça; não foram elas que abriram, em 2006, o círculo central do pátio da aldeia Kawêrêtxikô, mas são elas que cuidam, cotidianamente, para que o círculo continue sendo um círculo, capinando o mato e rastelando a sujeira; não são elas que constroem, idealmente, a casa de moradia, entre outras, mas são elas que, de fato, cuidam da limpeza e da manutenção da mesma. Aproveitando, inclusive, a ambiguidade, em Português, do termo “conservador”, as mulheres usam certos vestidos longos e coloridos que, na cidade e em meio aos não-indígenas, as diferenciam no primeiro olhar das mulheres não-indígenas. A roupa dos homens, tanto na aldeia como na cidade, são quase que praticamente as mesmas que a dos não-indígenas – ao menos em períodos não-festivos. A vestimenta cotidiana feminina pode ser vista, assim, como duplamente conservadora: tanto no sentido de que elas conservam uma diferenciação diacrítica, explícita, em

relação aos não-indígenas, como também pelo fato de que esses não-indígenas classificam tal vestimenta como não-adaptada à modernidade que eles próprios se intitulam com repositórios e divulgadores – são, em sentido civilizacional ou do evolucionismo social, “vestimentas conservadoras”.

Eu próprio fui também professor na Escola Goronã. Os Tapayúna pediram que eu organizasse aulas de Inglês para os adultos, um idioma que eles tinham bastante curiosidade em aprender. Assim, durante cerca de três meses, pude lecionar a língua inglesa aos adultos interessados nessas aulas. Elas aconteciam logo após o término da última aula escolar em Kawerêxikô, por volta das 18h da tarde. A única mulher que compareceu se sentava ao fundo da classe, o mais longe possível da lousa e do professor. Depois de passado esses três meses, o time masculino de futebol adulto da aldeia começou a treinar para um campeonato em que jogariam contra outros povos e mesmo contra times dos não-indígenas. As aulas deram lugar, então, ao treino diário dos jogadores de futebol.

De maneira geral, a Escola Goronã pode ser considerada uma escola “diferenciada”. Este último termo, entre aspas, faz referência ao que diversos pensadores¹⁰, antropólogos e não-antropólogos, argumentam ser um tipo de instituição de ensino formal que leve em consideração as peculiaridades sociológicas dos diversos povos indígenas em território do Estado brasileiro. Nas conversas que tive com os jovens homens que falavam Português, eles não hesitavam em classificar a Escola

Goronã como uma “Escola dos Tapayúna”. Contudo, a “diferenciação” por vezes se chocava diretamente com os ditames gerais da Secretaria de Educação do Mato Grosso. Só com muito custo, negociação e, por vezes, ignorando veladamente as ordens daquela Secretaria é que, por exemplo, se conseguia que as crianças participassem das festas tradicionais, que duravam vários dias ou até semanas e movimentavam a aldeia em si e as outras aldeias do entorno.

De todo modo, entendo que os Tapayúna dizem que a Escola Goronã é deles não apenas por conseguirem ter certa liberdade de agência frente à Secretaria de Educação do Mato Grosso. Sem negar a importância de tal fato, para os jovens que ajudaram efetivamente a fundar Goronã há um motivo mais regional que a leva a ser uma instituição “dos Tapayúna”. Tal motivo é que eles, na época da feitura dos documentos e de todo o trabalho burocrático frente ao Estado para abrir a Escola¹¹, exigiram que a mesma não fosse um “anexo” das escolas mebengôkrê da região. Por “anexo” se entende uma escola física independente, com salas de aulas próprias, mas burocraticamente submetida a outra escola. Isto acontece com a Escola de Ensino Médio Bepkororoti, da aldeia mebengôkrê de Piraçu. A esta última instituição estão submetidos diversos outros núcleos educacionais, principalmente naquelas aldeias mebengôkrê que não possuem uma população suficiente para que se possa barganhar uma escola independente frente ao Estado.

Não foi esse o caso da Escola Goronã. Ela possui, por exemplo, um diretor tapayúna, o que seria impossível se ela fosse “anexo” de outra instituição. Nesse contexto, o próprio cargo de diretor não existiria e se estaria sob o comando do diretor da escola anexadora. Além disso, os cargos de professores, coordenadores, merendeiro, entre outros, estão diretamente sob a gestão das lideranças de Kawerêtxikô – e não sob a tutela dos Mebengôkrê. Isso **não faz** com que somente Tapayúna possam ser empregados: o diretor anterior de Goronã, antes de Wengroi, foi Txuakre Metyktire, morador de Kawerêtxikô e casado com uma mulher tapayúna. Além disso, Kokokaron, casado com uma das filhas do cacique Roptyktxi, é também mebengôkrê e, ainda assim, lecionava normalmente em Goronã. Contudo, decisões que mudem ou interferiram de alguma maneira no Plano Político Pedagógico, nos dias letivos e outras questões mais gerais sobre a Escola Goronã passam, via de regra, pela decisão colegiada dos homens mais velhos da aldeia, entre eles o professor Nokêrê e o cacique Roptyktxi, ambos homens tapayúna.

Sobre a educação escolar em Kawerêtxikô, é possível abordar uma última questão bastante relevante: a partir do funcionamento de Goronã, os jovens não precisam mais passar temporadas de meses nas cidades da região para se versarem no Português escrito e falado ou nos cálculos matemáticos mais básicos. Todos com quem tive contato foram unânimes em dizer que a experiência de viver, ainda que temporariamente, em alguma cidade da região

para estudar foi extremamente negativa. Txuakrê Metyktire, por exemplo, me disse que passou fome na cidade, pois não tinha o auxílio de seus familiares para obtenção de alimentos. Orenhô Tapayúna, por outro lado, contou que ficava constantemente bêbado na cidade e que os atritos com os não-indígenas, principalmente estudantes, eram comuns.

Com isso, na época em que não existiam escolas públicas indígenas na Terra Indígena Kapoto Jarinã, todas as pessoas da região que quisessem se versar no ensino formal a fim de traçar relações menos assimétricas com os não-indígenas, eram obrigados a frequentar as escolas nos centros urbanos das imediações dessa TI. O município de São José do Xingu recebeu, por exemplo, Orenhô Tapayúna como estudante na época em que o último era adolescente, entre os 15 e 16 anos. Este jovem homem tapayúna passava temporadas de três meses ou pouco mais residindo em São José do Xingu a fim de se formar no ensino escolar. Vários outros homens de Kawerêtxikô tiveram a mesma experiência e se tranquilizam por não precisarem mandar seus filhos, nos dias de hoje, para tais temporadas nas cidades.

Os problemas entre indígenas da TI Kapoto Jarinã e os habitantes não-indígenas das cidades circundantes extrapola a questão apenas do ensino escolar. A cidade possui uma avaliação ambígua na fala dos homens de Kawerêtxikô. Ao mesmo tempo em que é o espaço onde se adquire os produtos materiais já comuns na vida dos moradores, como comidas e bebidas indus-

trializadas baterias, placas de energia solar, televisões, antenas parabólicas, celulares, barcos de alumínio, motores de popa, ferramentas em geral, é também onde os Tapayúna experienciam situações extremamente agonísticas. Por exemplo, um dos filhos de Wotkàtxi Tapayúna não pisa mais em nenhuma cidade da região depois de ter passado cerca de dois dias na cadeia da delegacia policial de uma delas.

Outros jovens contam esse caso de maneira jocosa e, ao mesmo tempo, orgulhosa, pois eles conseguiram efetivamente enfrentar os desafios impostos pelo meio urbano. Ao contrário deles, o filho de Wotkàtxi não foi convencido a ir para a cidade nem mesmo para acompanhar seu pai, que estava, em certa ocasião, bastante doente e não falava bem o Português. A pilhéria generalizada teve como base o medo que esse jovem tinha de ser aprisionado de novo e o fato dele não conhecer o sistema punitivo dos não-indígenas. Assim, mesmo com seus pares lhe garantindo que ele não seria preso de novo pelo “crime que já pagou”, ele não voltou a frequentar as cidades. Seu “crime” foi jogar, embriagado, uma pedra em um carro que quase havia lhe atropelado enquanto atravessava uma rua. Isto lhe valeu, sem julgamento, os malfazejos dias na cadeia da delegacia.

Deste modo, os centros urbanos são conhecidos também pela violência descontrolada que paira sobre eles. Por exemplo, os indígenas da região apelidaram a cidade de São José do Xingu-MT, a mais próxima à Terra Indígena Kapoto Jarinã, de ‘Banguê’, em referência à onomatopéia inglesa *bang-bang*,

imitando os disparos de armas de fogo do Velho Oeste estadunidense. Nessa cidade, segundo eles, é comum ver não-indígenas bêbados, armados com armas de fogo ou armas brancas e que podem matar alguém sem nenhum motivo aparente.

Os Tapayúna também não ignoram a questão da ‘branquização’, de estarem aproximando-se perigosamente dos não-indígenas que pode advir da escolarização. Contudo, esse problema era antes pontual e restrito àqueles que tinham as mínimas condições de manter um filho ou outro parente na escola urbana. Agora, apesar de não ser mais preciso se mudar por temporadas para as cidades, a questão é mais ampla ou disseminada: quase todas as crianças, jovens e adultos de Kawerêtxikô frequentam regularmente o ensino formal escolar. Ainda assim, é importante ressaltar que o mesmo não é obrigatório e que as famílias podem escolher mandar ou não seus neófitos para a escola.

Com a educação escolar de Kawerêtxikô relativamente descrita, passo agora a analisar o posto-de-saúde da mesma aldeia.

A FARMÁCIA OU POSTO-DE-SAÚDE

A primeira diferença a ser notada entre o ensino escolar e a saúde alopática em Kawerêtxikô e outras aldeias da região é a seguinte: as farmácias ou postos-de-saúde de toda a Terra Indígena Kapoto Jarinã não possuem nomes próprios nas línguas nativas de cada povo, ao contrário das escolas. Se a escola da aldeia dos Tapayúna recebe um

nome importantíssimo dentro da mitologia deste último povo¹², o posto-de-saúde só é referido como posto, simplesmente, ou farmácia, ambos termos genéricos. Entre os Mebengôkrê, a Escola Bepkororôtxi da aldeia Piaracu leva o nome de uma famosa liderança indígena daquela localidade. O posto-de-saúde, nessa última aldeia, é, como em Kawerêtxikô, apenas o posto ou a farmácia.

As diferenças se iniciam mas não param na nomeação que os habitantes de Kawerêtxikô dão ao posto e à Escola. Se, como vimos, todos os funcionários de Goronã, inclusive o diretor, eram homens habitantes da aldeia, na saúde alopática não havia nenhum indígena nos cargos mais importantes. Deste modo, o Agente Indígena de Saúde (AIS), que pelo nome de seu cargo precisaria ser, necessariamente, um indígena, era um dos únicos indígenas assalariados que exercia alguma função no posto. Contudo, ele não tinha quase nenhuma responsabilidade pelo tratamento de saúde aí oferecido: quem comandava diariamente o local eram as técnicas¹³ de enfermagem não-indígenas. Eram elas que examinavam rotineiramente os pacientes, organizavam os medicamentos e outros materiais e atualizavam o histórico de saúde de cada habitante, entre outros documentos. O AIS de Kawerêtxikô costumava aparecer mais assiduamente na farmácia apenas nos intervalos entre os plantões das técnicas de enfermagem, ocasião em que o posto ficava “descoberto”, segundo a fala de indígenas e não-indígenas. Ele até receitava alguma medicação, mas somente aquelas de

uso mais geral e comum, que poderiam ser normalmente adquiridas em uma farmácia particular na cidade, como comprimidos de analgésicos à base de ácido acetil salicílico. O Agente Indígena de Saneamento (AISAN) completa o quadro de indígenas que trabalhavam em algo relacionado à terapêutica alopática em Kawerêtxikô. A função deste último era, normalmente, limpar os arredores da farmácia, capinando o mato que crescia, trazer água em baldes para o posto em períodos em que a caixa d’água não funcionava e saber se as necessidades mais básicas das técnicas de enfermagem estavam sendo atendidas, oferecendo presentes como peixes e carne de caça.

É claro que não havia somente técnicas em enfermagem trabalhando na terapêutica não-indígena oferecida em Kawerêtxikô. Se essas últimas trabalhavam em plantões de cerca de 20 dias consecutivos na aldeia e folgavam, depois, mais vinte dias em casa, as enfermeiras possuíam o dobro de folgas para cada dia trabalhado. Não me foi possível saber exatamente a escala dos médicos, dentistas e farmacêuticos, mas fui informado que esses últimos combinavam individualmente seus plantões com a diretoria do Distrito Sanitário Especial Indígena Kayapó (DSEI Kayapó)¹⁴.

Encontrei poucas vezes os médicos em campo. Dos 13 meses não-consecutivos que morei em Kawerêtxikô, pude acompanhar o trabalho desses profissionais apenas em três ocasiões. Em uma delas, me foi possível atestar a dificuldade de um casal de médicos cubanos em atender os pacientes ta-

payúna, já que eles não falavam Português e nenhuma língua nativa e não possuíam quase nenhum tipo de estrutura, mesmo os itens mais básicos da saúde alopática. Eles reclamavam, entre outras coisas, da falta de uma maca para deitar os pacientes e da constante falta de medicação em todos os postos-de-saúde da região.

Assim, descreverei mais detalhadamente o trabalho daqueles funcionários com quem tive maior tempo de contato e com quem me relacionei de maneira mais substancial: as técnicas em enfermagem. Compartilhei moradia no posto-de-saúde com mais de uma dezena dessas profissionais. Nos primeiros meses em Kawerêtxikô, eu residia na casa da família do professor indígena Oregô Tapayúna, dentro do círculo da aldeia. Depois de algum tempo, ficou acordado que eu iria me mudar para o posto. Isto se deu, principalmente, pelo meu interesse em etnografar não só o ensino formal, mas também a saúde alopática. Além disso, enquanto eu morava no círculo da aldeia, todas as refeições que fazia eram acompanhadas da família nuclear e também, não raro, pela família extensa de Oregô, o que fazia com que meus gastos com o rancho básico ultrapassassem minhas possibilidades financeiras naquela ocasião. Eu não possuía uma roça, nem tão pouco era um caçador ou pescador minimamente decente. Assim, fora os vários presentes que ganhei e trocas regulares que fazia, meu sustento era garantido, na maioria das vezes, por itens comprados nas cidades da região. É preciso ressaltar que me foi possível consumir muitas quali-

dades de carne de caça, desde macacos, passando por capivaras, até a deliciosa anta. Do mesmo modo, na época da seca, não faltavam peixes das mais diversas espécies no meu cardápio diário. Contudo, principalmente para um estranho e novato, as contra-dádivas (Mauss 2003) precisavam ser feitas de maneira relativamente rápida e o meu único item de interesse eram os produtos adquiridos nos centros urbanos do entorno da Terra indígena Kapoto Jarinã, local que eu visitava apenas em intervalos de 30 ou 40 dias.

Residindo com as técnicas de enfermagem e dividindo o rancho com elas, meus gastos se estabilizaram e consegui prosseguir na pesquisa. Diariamente eu visitava os amigos mais próximos no círculo da aldeia e, do mesmo modo, participava das reuniões cotidianas, ao entardecer, na Casa dos Homens¹⁵. Contudo eu dormia, guardava meus pertences pessoais e fazia a maioria das refeições diárias junto com as técnicas, dentro do posto. A cada nova plantonista, era preciso renegociar minha estadia, sondando essas funcionárias se eu poderia compartilhar a farmácia com elas, pagando de antemão, em dinheiro, metade do gasto que elas tiveram com a compra do botijão de gás e cozinhando conjuntamente com elas o meu rancho. Nenhuma delas se negou a repartir a residência comigo. Por vezes, algum indígena nos visitava exatamente nas horas das refeições diárias e acabava se juntando a nós. Contudo, essas situações eram bem mais raras do que quando Oregô Tapayúna me recebia em sua casa.

Os Tapayúna cozinhavam normalmente com lenha da floresta, arranjada em uma armação de arames e pedras. As únicas casas que possuíam fogão a gás eram a do cacique Roptyktxi e a do então diretor da Escola Goronã, Txuakrê Metyktire. Depois de minha mudança, dei de presente um fogão a gás usado para Oregô Tapayúna. Algumas semanas depois, Oregô conseguiu comprar e trazer para a aldeia um botijão e, assim, se configurou uma terceira casa com *possibilidade* de cozinhar usando o gás. Quando a aldeia estava “descoberta” e a plantonista levava embora seu botijão de gás, eu cozinhava em uma dessas três casas. Ressalto o termo possibilidade pois, mesmo nas residências em que havia um fogão funcionando, não se deixava completamente de lado a lenha da floresta, quase sempre retirada e trazida pelas mulheres adultas. Não era incomum encontrá-las em trânsito no círculo de Kawêrêtxikô, carregando impressionantes fardos de lenha em bem-trançadas cestas de palha nas costas, apoiadas por uma fita na testa. De todo modo, o fogão ocupava um lugar especial dentro da casa de residência. A “cozinha”, uma construção independente e menor que a casa, mas feita no mesmo estilo, era reservada apenas para o cozimento com lenha da floresta. Esse tipo de cozimento acabava produzindo, por vezes, muita fumaça. Os funcionários da Funai, segundo Oregô, aconselharam os Tapayúna a cozinhar com lenha fora do local de moradia, a fim de evitar os danos que a fumaça poderia provocar, principalmente às crianças. Teve origem, assim, a “cozinha”, um empréstimo

linguístico da língua Kaykwakhratxi ao Português. Todas as casas de Kawêrêtxikô foram, portanto, compostas de ao menos duas estruturas: a casa de residência, onde, por vezes, se encontra o fogão a gás, que não produz fumaça; e a “cozinha”, onde, por incrível que pareça, nunca encontraremos um fogão a gás.

Há uma interessante etnografia das técnicas de enfermagem e enfermeiras, entre os Munduruku, escrita por Cristina Dias da Silva (Dias da Silva 2010). Como entre os Tapayúna, a maioria desses profissionais são mulheres. Além disso, a categoria de “improvisado” é também essencial, em Kawêrêtxikô, para entender como essas pessoas atuam frente a já citada falta estrutural de remédios e condições gerais de trabalho, como bem nota Dias da Silva na sua tese. Para além dessa carência generalizada, a improvisação também é usada para tentar superar ou ao menos contornar os problemas de relacionamento com a população indígena.

A autora baseia sua análise na constante tensão entre “cuidar e administrar”, típica tanto das enfermeiras quanto das técnicas em enfermagem. Deste modo, ela argumenta que

“O ponto-chave pelo qual me inseri nessa complexidade [a saúde oferecida pelo Estado aos Munduruku] foi a construção pormenorizada daquilo que constitui a própria razão de ser da profissional da enfermagem, seja enfermeira ou técnica de enfermagem: a relação entre cuidar e administrar. É partir dessas duas categorias nativas, tão expressivas no campo da enfermagem e sempre motivo de grandes emba-

tes e conflitos cotidianos entre os próprios profissionais da área, que pretendo discutir os dados etnográficos e lançar luz sobre algumas controvérsias que constituem o atual campo da saúde indígena” (*idem*:16).

Essa tensão-não-resolvida também está sempre em jogo na aldeia dos Tapayúna. Assim, há técnicas em enfermagem que tendem mais para o polo “administrar” dessa tensão: estão pontualmente preocupadas com o preenchimento correto da documentação do posto, com a entrega dessa documentação na data acertada, no tratamento tecnicamente referenciado aos pacientes e no cumprimento estrito daquilo que pensam ser sua obrigação. Por outro lado, outras funcionárias podem ser situadas mais próximas à outra ponta da linha-de-tensão: dão menos atenção aos documentos e às ‘tecnicidades’ do trabalho e se focam no cuidado cotidiano aos pacientes, na boa relação com as lideranças e em tentar entender um pouco da língua nativa para se comunicar com aqueles que buscam ajuda no posto-de-saúde. Todo esse sistema, vigente entre os Munduruku, pode ser também encontrado entre os Tapayúna.

Contudo, é importante esclarecer que o recorte do estudo de Cristina Dias da Silva é diferente do meu em Kawerêtxikô. A referida autora está mais interessada nas relações entre as profissionais não-indígenas, principalmente entre técnicas e enfermeiras, do que a relação entre essas profissionais e os Munduruku – apesar dela, como vimos, não ignorar essa última relação. Na minha

análise do caso dos Tapayúna, penso ser mais vantajoso mapear as relações desses últimos com a saúde alopática e compará-las com as relações que eles firmam em outro campo, o da educação formal, com os não-indígenas.

Seguindo minha linha de análise, é interesse notar que, se no caso da Escola Goronã temos não somente estudantes, mas também professores, coordenador pedagógico, diretor, entre outros funcionários, tomando parte efetivamente da gestão dela, no caso do posto-de-saúde os Tapayúna de Kawerêtxikô são basicamente *pacientes*. É possível, no campo da educação, como visto, barganhar verbas federais para melhorar a estrutura do ensino formal. Além disso, são os próprios Tapayúna que redigem o Plano Político Pedagógico da Escola Goronã. Isto é feito em reuniões em que estão presentes não somente os funcionários da Escola, mas também todas as lideranças mais respeitadas da aldeia. Nada similar acontece na gestão da farmácia. A organização dela vem de cima, da diretoria do DSEI Kayapó, composta exclusivamente por não-indígenas. No nível mais local, como vimos, o dia-a-dia do posto-de-saúde está sob a responsabilidade dos técnicos em enfermagem, em sua maioria mulheres que, sem exceção, são todas não-indígenas.

Cabe falar mais pontualmente do funcionamento específico do posto em Kawerêtxikô. Ao contrário do que acontece entre os Munduruku, onde a farmácia é um local que abunda magia, especialmente uma magia de natureza maligna (*ibid idem*), entre os Tapayúna de Kawerêtxikô não notei qualquer

tipo de problema em frequentar o espaço do posto. Vários amigos saíam diariamente do círculo da aldeia para me visitar, usar o rádio amador localizado no posto para saber notícias da região, pegar itens de higiene que eram aí distribuídos sob a supervisão das técnicas, como escovas de dente, pastas e xampus anti-caspa, ou simplesmente se consultar. Nesse último ponto há outra grande diferença entre o ensino público escolar e a saúde alopática: as mulheres tapayúna, em boa parte das vezes levando suas crianças ou fazendo exames de pré-natal, eram as pessoas mais consultadas no posto-de-saúde de Kawêrêtxikô, enquanto que, como visto acima, os estudantes dos últimos níveis e todos os funcionários da Escola Goronã eram homens. Isto corrobora minha explicação anterior de que são elas as mantenedoras das coisas e pessoas, enquanto os homens são os desbravadores ou exploradores por excelência.

As técnicas em enfermagem abriam o posto bem cedo, por volta das 6 ou 6:30 da manhã. Havia uma pausa para o almoço e, por volta das 5 da tarde, o posto fechava definitivamente seu período de atendimento à população naquele dia. Isto não impedia que as técnicas fossem chamadas se ocorresse alguma emergência na aldeia, como uma picada de cobra, um parto complicado ou qualquer problema dessa natureza. Há de se ressaltar que, pouco antes do almoço, existia um período em que idealmente todas as técnicas de saúde de toda a região Kapoto Jarinã usavam o rádio amador para dar notícias ao DSEI sobre como andava seus

plantões nas aldeias. Esse período era conhecido como “hora da saúde” no rádio. Esse era o motivo mais cotidiano de desentendimentos entre as funcionárias da farmácia e os habitantes da aldeia: se o rádio fosse usado muito constantemente pelos indígenas no período da tarde, antes do fechamento do posto, não haveria tempo hábil para a placa-solar carregar a bateria que fazia o rádio amador funcionar. Em uma ocasião como essa, as técnicas não conseguiriam fazer o relatório diário que precisavam, obrigatoriamente, enviar para a cidade. Além de dar notícias da saúde em geral da população, era também na “hora da saúde” que as técnicas faziam pedidos de medicamentos, bandagens, linhas para suturas e outros insumos necessários. A aldeia poderia ficar, então, “isolada” e as técnicas eram cobradas por tal isolamento.

Pude acompanhar técnicas que sabiam lidar eficazmente com essa situação – ou “improvisar”, como bem coloca Dias da Silva. Elas conversavam, normalmente de maneira jocosa, chamando o usuário pelo nome e não raro servindo-se de termos na língua nativa, com aqueles que usavam o rádio no período imediatamente anterior ao fechamento do posto. As que conheciam os pormenores de Kawêrêtxikô, pediam que os usuários se encaminhassem para a casa do cacique Roptyktxi, local onde havia outro rádio amador em funcionamento. Os usuários indígenas, normalmente quando assim interpelados, paravam o uso que faziam do rádio e iam para a casa do cacique, ou faziam a comunicação que queriam fazer em outro horário. Contudo, outra parte das téc-

nicas era extremamente ríspida nessas interpelações. O que acontecia, nesses casos, é o que os usuários ignoravam essas abordagens e continuavam a usar o aparelho como se nada houvesse acontecido. Essas não-indígenas usavam, então, de argumentos de cunho técnico-administrativo, lembrando da obrigatoriedade que tinham para com o DSEI, tentando fazer entender que o rádio era, principalmente, um instrumento a ser usado a favor da saúde em geral dos moradores, e não para o uso pessoal de cada um. Esses últimos argumentos também não sensibilizavam a maioria dos indígenas. O que restava para algumas profissionais da saúde em plantão era tirar o microfone do aparelho e escondê-lo em alguma parte do posto para que os indígenas não usassem o rádio. Não é preciso dizer que os habitantes de Kawerêtxikô que se viam privados de usar o aparelho por esse último motivo ficavam extremamente descontentes e discutiam asperamente com as não-indígenas.

Já é possível notar que as técnicas que entravam em menos atritos com a população da aldeia eram aquelas que tinham algum conhecimento específico sobre Kawerêtxikô, como quem eram as lideranças mais importantes, sabendo seus nomes e de quem eram parentes mais próximos, quais os termos ou expressões nas línguas nativas que se usava para interpelar alguém educadamente e também de forma mais pessoal e menos formalizada. Por outro lado, as que tinham maiores problemas eram aquelas que sempre tendiam ao discurso formalizado, obrigatório, burocráti-

co e impessoal sobre o uso do rádio e outros problemas.

No caso das últimas profissionais, quando a tentativa de resolver tais questões era reiteradamente mal sucedida, alguma liderança logo acabava ficando impaciente e, numa viagem à cidade, pedia para que aquela profissional específica não fosse mais lotada em Kawerêtxikô. Se uma determinada técnica tivesse constantes problemas em mais de uma aldeia, lideranças de diversas localidades faziam um abaixo-assinado e pediam que ela fosse desligada do trabalho no DSEI Kayapó. Pude acompanhar duas ocasiões em que as profissionais foram realmente demitidas do cargo de técnicas em enfermagem da saúde pública indígena na região Kapoto Jarinã, por pressão de lideranças locais de diversas aldeias.

A vida daquelas não-indígenas que tinham uma relação mais próxima com os habitantes da aldeia era bastante tranquila. Elas recebiam constantes presentes, como frutas, carnes de caça, pesca e até mesmo adentravam no sistema de trocas rituais de Kawerêtxikô, denominado *moytara*. Nesse sistema, as mulheres indígenas perpassavam todas as casas da aldeia, trocando alegremente produtos os mais diversos, como roupas, gêneros alimentícios, produtos para caça e pesca e até mesmo artigos eletrônicos, como celulares, *players* de música e/ou vídeo e baterias. Assim, o posto-de-saúde, mesmo fora do círculo da aldeia, adentrava temporariamente à sociabilidade do dia-a-dia de Kawerêtxikô. Por vezes, quando uma técnica particularmente benquista pela população da aldeia estava finalizando

seu plantão, os homens se juntavam e faziam expedições de caça e pesca coletiva para que ela levasse para a cidade, em sua saída, uma boa quantidade de produtos da floresta. Essas não-indígenas são, inclusive, batizadas com um nome próprio indígena na língua Kaykwahratxi.

Como penso ter deixado claro, as funcionárias que se negavam a participar de um processo mínimo de ‘indigenização’ tinham relações locais bastante tensas e, em última instância, não conseguiam manter seus cargos. Mas há um outro lado ainda não tocado dessa complexa relação sociológica: em que medida os habitantes de Kawerêtxikô se submetiam, por seu turno, a uma correspondente ‘branquização’ no contato com os não-indígenas da saúde alopática? O termo *paciente* deve ser melhor analisado para que se possa ter uma noção mais clara de como esse último processo se dá.

Venho chamando a terapêutica oferecida no posto-de-saúde de alopática. Esse não é o termo mais comum nos estudos antropológicos sobre saúde ou saúde indígena. Ao contrário, há uma relativa uniformidade em se referir a tal terapêutica como “biomédica”. Essa é a opção explícita, por exemplo, de Cristina Dias da Silva no seminal estudo já citado, entre outros autores e autoras¹⁶. Esse termo faz referência a certa tradição reconhecida como não-indígena, ocidental e científica de tratamento de doenças e outros males.

A “biomedicina”, de todo modo, é tida quase sempre como uma teoria/prática plural e não monolítica. Não é minha

intenção negar, é claro, a existência dessa multiplicidade dentro da terapêutica não-indígena estatal. Contudo, é preciso também enfatizar que não há uma relação simétrica entre as diversas especialidades que compõem a chamada “biomedicina” moderna¹⁷. A própria relação, analisada por Dias da Silva, entre técnicas de enfermagem e enfermeiras, pode ser citada como um exemplo dessa multiplicidade e, também, dessa assimetria de cargos e funções. Não há como negar, do mesmo modo, que foi justamente a tradição médica ocidental que construiu, gradualmente, a própria ideia de um corpo humano que pudesse ser submetido a um tratamento comum – e, assim, em certo sentido, conformando um corpo único ou ao menos com a mesma estrutura geral, chamada genericamente de humano. Com isso, no contexto específico da aldeia Kawerêtxikô, onde a tensão entre o tratamento não-indígena e a terapêutica desenvolvida pelos Tapayúna e outros povos se torna mais visível, penso ser possível falar de uma medicina ocidental, mais pontualmente de uma tradição moderna focada, principalmente, na noção de um corpo *paciente* submetido a uma ação alopática.

Ressalto aqui que, quando Dias da Silva trata, na sua tese, especificamente do uso de medicamentos não-indígenas pelos Munduruku, mais pontualmente aqueles armazenados no posto-de-saúde, ela usa o termo alopacia ou seus derivados (*ibid idem* :66, :67, :129 ou, ainda, :189). Dentro do mesmo contexto, não é sem motivo que os Tapayúna chamam o posto-de-saúde, por vezes, de farmácia – um depósito

de medicamentos alopáticos. Assim, o termo alopátia pode representar relativamente bem a ideia de que os pacientes tratados nos postos-de-saúde da Terra Indígena Kapoto Jarinã recebem medicações em um “sistema ou método de tratamento em que se empregam remédios que, no organismo, provocam efeitos contrários aos da doença em causa.” (Houaiss e Villar 2009 :100). Por exemplo, para combater as febres das crianças tapayúna, é receitado algum tipo de anti térmico; para o constante problema de vermes, as técnicas ou enfermeiras administram algum tipo de lombrigueiro; para a desidratação, soro; para a inconstância do funcionamento intestinal de um antropólogo recém-chegado e pouco acostumado à dieta dos Tapayúna, pode-se recorrer às substâncias que tanto ‘travam’ como estimulam o intestino a funcionar, dependendo do problema que o antropólogo apresentar nas inúmeras vezes que ele procurava ajuda na farmácia, enquanto ainda residia no círculo da aldeia.

Todavia, é preciso notar: ao contrário dos tranSES, das rezas ou dos baforamentos de fumaça típicas dos pajés da região da TI Kapoto Jarinã, que quase sempre estão relacionados a uma viagem dele próprio para dimensões diversas em busca de uma identidade ou parte de identidade perdida por aquele que recebe o tratamento, a terapêutica alopática tem como base ou princípio de funcionamento a independência relativa do medicamento frente àquele que está sendo tratado e, também, daquele que ministra o tratamento. Não importa, na maioria dos casos, se

o paciente é indígena ou não, homem ou mulher, jovem guerreiro ou ancião: para se fazer uma sutura, a injeção de anestésico deve agir similarmente em todos, aplacando a dor. A penicilina, do mesmo modo, deve dar cabo do agente causador da doença, não importando se ela é aplicada por um médico altamente conhecedor dos seus efeitos ou por uma técnica em enfermagem que tem apenas o ensino médio profissionalizante. A identidade social do tratado é, por assim dizer, desprezível, pois ele é um *paciente* dotado de uma estrutura corporal já pré-conhecida, com reações já monitoradas aos medicamentos alopáticos que lhe serão ministrados.

É essa característica principal que quero deixar evidente sobre a medicina ocidental, ao menos a que é oferecida no contexto dos postos-de-saúde da região indígena aqui em análise: a pretensa independência – ou a parcial *alienação* de tratadores/tratados, para fazer referência a um termo já em desuso nas ciências sociais – das terapias de cura na alopátia moderna. De todo modo, tenho certeza que uma exposição mais complexa e menos determinista pode ser dada à biomedicina dos dias de hoje, e reconheço aqui os limites da presente análise. Contudo, é com essa força ou certeza da alopátia (trazendo resultados contrários daqueles da anomalia e relativamente ignorando tratadores e tratados) que a terapêutica oferecida pelo Estado brasileiro chega aos Tapayúna. É claro que os últimos não aceitam passivamente as submissões típicas desse sistema de cura – mas alguma submissão precisa ocorrer

para que a própria terapêutica alopática possa ter os efeitos que dela se espera.

Os AISs não são exatamente operadores dessa saúde alopática, como penso ter deixado claro acima. Assim, os índios estão sempre na posição de tratados e nunca na de tratadores. São, com isso, duplamente classificados de forma negativa no tratamento que é dado no posto. Por um lado, eles são indígenas e potencialmente desconhecedores dos princípios que regem a alopatia; por outro, são sempre pacientes de uma terapêutica que, pela sua própria filosofia e organização interna, não tem condições de reconhecer as especificidades culturais, sociológicas ou quaisquer outras relacionadas aos indígenas, já que trabalha no campo da natureza única do corpo humano. Mesmo as técnicas em enfermagem mais adaptadas à realidade de Kawerêtxikô operam dentro desse sistema geral.

Já apresentada alguma ideia de como o posto de saúde ou farmácia opera, passo, no próximo e último tópico, a fazer uma descrição preliminar das bases de uma terapêutica própria dos Tapayúna e outros povos da região. Além disso, sistematizarei melhor a comparação entre saúde alopática e educação formal.

O TRATAMENTO DO PAJÉ E A DIVISÃO ENTRE NATUREZA E CULTURA

Em todo meu período de campo, nunca foi meu objetivo etnografar as práticas de cura dos Tapayúna em si mesmas. Meu propósito era fazer um detalhado relato da saúde e da educa-

ção oferecidas pelo Estado brasileiro em Kawerêtxikô. Na verdade, durante os primeiros meses em campo e até a qualificação de meu doutorado, meu escopo de estudo estava relacionado apenas com o ensino formal na referida aldeia.

Contudo, os próprios Tapayúna tratavam de maneira relativamente conjunta a educação e a saúde públicas. Jovens homens assalariados dessas duas áreas iam juntos receber seus proventos na cidade. Além disso, essas pessoas possuíam características muito parecidas dentro de Kawerêtxikô: como mostrei, suas roças eram pequenas e a disponibilidade que tinham para a caça e a pesca era, do mesmo modo, reduzida, já que despendiam boa parte do tempo nas atividades que davam oportunidade ao seu assalariamento. Por fim, eles precisavam ter um conhecimento mínimo do Português escrito e falado, além de uma experiência estreita no trato com os não-indígenas, mais pontualmente os cidadãos. Tudo isso valia tanto para os (poucos) funcionários da saúde como também para aqueles que se dedicavam ao ensino escolar. Assim, acabei optando por tentar comparar essas duas áreas do que em fazer uma descrição pontual de apenas uma delas, como era o plano inicial.

Como já havia colocado em minha agenda de pesquisa a saúde alopática e, mais ou menos na mesma época, me mudado para o posto-de-saúde, comecei gradualmente a prestar mais atenção em como os Tapayúna se relacionavam com a terapêutica oferecida na farmácia. Uma das minhas constatações, já nos últimos meses de trabalho

de campo, foi a seguinte: os Tapayúna, entre outros povos da região, usam indiscriminadamente tanto a terapêutica alopática como também seus próprios sistemas de cura locais, cuja principal figura é o pajé. E isso se dá por um motivo bastante especial: os indígenas pensam que o contato com os corpos, as práticas sociais e modos de vida dos não-indígenas acabaram, gradualmente, modificando seus próprios corpos – e, é claro, o modo de vida de tais corpos. Em outras palavras, para os habitantes da Terra Indígena Kapoto Jarinã, os corpos são, de antemão, diferentes e, principalmente, se afetam mutuamente no contato social – e não únicos e compartilhadores de uma mesma estrutura, como apregoa a terapêutica não-indígena.

Essa mudança corporal fica bastante clara no discurso que os homens tapayúna possuem sobre como o ensino formal e escolar os influenciou historicamente. É comum, até mesmo entre os professores mais experientes, concluir que os Kaykwakhratxi não são mais como antigamente: seus corpos estão ficando mais frágeis ou “moles”, em termos nativos, e isso se deu, entre outros motivos, pela escolha da maioria das famílias da aldeia em mandar seus neófitos para a escola. Esta última instituição não se sobrepôs completamente aos ensinamentos das técnicas de pesca, caça, colheita e roça. Mas, de todo modo, as influenciou de alguma maneira. Assim, a partir dessa indução não-indígena, os corpos dos Tapayúna começaram a ficar mais parecidos com os corpos dos não-indígenas,

ainda que não se confundam completamente com os últimos.

É esse o princípio geral que alicerça a crença dos Kaykwakhratxi na alopatia moderna: é certo que boa parte deles não entende os princípios em que esse sistema de cura age, mas, como seus corpos estão em contato com os corpos não-indígenas, é impossível que não haja uma influência de uns sobre os outros. Supõe-se, então, que se a terapia funciona para os não-indígenas, ela, por consequência, deve ter alguma agência sobre os corpos transformados dos Tapayúna. Contudo, como eles não viraram completamente “brancos”, a terapia oferecida pelos pajés continua também tendo algum tipo de eficácia sobre esses mesmos corpos.

Com isso, em todas as aldeias da Terra Indígena Kapoto Jarinã, inclusive em Kawerêtxikô, há uma divisão não-completamente-clara entre “doenças de brancos” e “doenças de índios”. As primeiras são comumente tratadas pelos pajés¹⁸: em caso simples, apenas com rezas; em casos mais complicados, com rezas e baforamentos de fumaça; em último caso, com rezas, baforamentos e transes diários, não importa quanto tempo dure a enfermidade. As últimas são uma especialidade dos não-indígenas: em casos simples, um tratamento local pela técnica de enfermagem; em casos mais complicados é preciso ir para a farmácia da aldeia Piaraçu, onde normalmente há um médico de plantão; em último caso, é preciso pedir um avião e voar para algum centro urbano da região, no intuito de se tratar em um hospital.

Eu próprio fui tratado de problemas intestinais tanto pela técnica de enfermagem como pelo pajé tapayúna. Não é possível dizer, nesse caso e em vários outros, qual o responsável específico pela melhora do tratado. Em uma outra situação, o cacique Roptyktxi foi picado por uma cobra cascavel enquanto trabalhava na sua roça. O pajé Wotkàtxi iniciou o tratamento com rezas e com um charuto especial imediatamente. A técnica em enfermagem foi chamada: ela deu um remédio para aplacar a dor de Roptyktxi e higienizou o local da picada. Não é necessário dizer que essa técnica ficou bastante aborrecida quando a esposa do cacique passou as cinzas de um pequeno pássaro local no ferimento no intuito de aplacar a dor do marido, logo após a não-indígena ter higienizado a ferida.

Contudo, esta última se desesperou mais ainda quando o cacique se negou a ir diretamente para cidade em um avião fretado e escolheu ser antes tratado pelo pajé do Metyktire, aldeia há algumas horas de barco de Kawêrêtxikô. Ela mandou a notícia para a cidade e disse a todos que não se responsabilizava se Ropyktxi morresse ou tivesse sérias sequelas da picada. O cacique acabou, por fim, indo para o Metyktire, se tratando com o pajé de lá e, depois, foi passar uma semana no hospital de Peixoto de Azevedo-MT, tomando várias doses de soro antiofídico e remédios para a dor. Ele voltou para a aldeia sem qualquer sequela. De todo modo, o que fica claro é que, enquanto as não-indígenas atribuem, no máximo, uma agência “psicológica” ao tratamento indígena, quando não-raro o desquali-

fica logo de saída, os indígenas levam a sério o tratamento alopático e esperam resultados palpáveis dele – apesar de não substituírem sua terapêutica própria pela alopatia de forma completa. Não há, evidentemente, uma relação simétrica entre as duas terapêuticas.

CONCLUSÃO

Finalizando, na tentativa de entender como os Kaykwakhratxi se relacionam com a saúde alopática e a educação formal, uma chave explicativa clara, para um não-indígena, é que a primeira pode ser classificada no que classicamente costumou-se chamar, na Antropologia Social, de ‘esfera da cultura’, enquanto a última poderia ser efetivamente situada na ‘esfera da natureza’. Assim, enquanto os Tapayúna teriam um poder de agência e administração direta maior no campo da educação formal, efetivamente ‘indigenizando’ essa área com aulas em língua nativa e toda uma organização bastante diferente da escola não-indígena, na outra seara, a da terapêutica dos corpos, essa liberdade teria que ser necessariamente menor pois se estaria lidando, então, com os imponderáveis de uma única natureza, abarcadora de indígenas e não-indígenas.

Foi exatamente desse tipo de interpretação que tentei evitar e me distanciar na descrição e análise da minha experiência entre os Tapayúna nas páginas anteriores. Deixo claro, portanto, que se existem somente não-indígenas nos cargos mais importantes dentro da área da saúde alopática, isso não se deve ao fato dos não-indígenas possuírem um

conhecimento maior de uma ‘natureza humana’ do que os indígenas – ainda que tal resposta possa ser a resposta padrão de, por exemplo, uma técnica em enfermagem. Esse discurso é uma alegoria parcial, assimétrica e etnocêntrica das relações que se dão entre indígenas e não-indígenas no contexto estudado. Na verdade, essa constatação diz mais sobre o funcionamento da terapêutica não-indígena como um todo, seu modo de operação e construção de suas hierarquias, interpelações e submissões, do que das relações sociológicas entre indígenas e não-indígenas em jogo.

Poder-se-ia dizer, por outro lado, que a relativa liberdade que os habitantes de Kawerêtxikô possuem na gerência da Escola Goronã pode estar mais relacionada com o papel marginal que a instituição escolar possui dentro das políticas públicas do Estado brasileiro do que, por outro lado, da visão de mundo nativa e da ‘fagocitação’ que os indígenas fazem de conhecimentos, técnicas e instituições não-indígenas. Concordando com este último ponto, ressalto apenas que o peso maior, porque imposto coercitivamente, de uma tradição de longa duração, colonizadora e assimilacionista¹⁹, pode ter resultados interessantes quando em contato e ‘temperada’ por uma diferente tradição de organização social, ainda que esta última seja classificada como ‘simples’, ‘fria’, ‘menor’ ou ‘não-civilizada’. Este é o caso quando há a possibilidade, ainda que mínima, de alguma agência específica das populações que são interpeladas como objeto da ação colonizadora estatal. Tal fato deve ser digno de nota

e análise, inclusive se tal ‘tempero’ se dá, entre outras causas, pela pouca preocupação que o ensino formal público de qualidade pode ter na configuração do Estado atualmente no Brasil. De todo modo, penso ter deixado claro que nessa última área há maiores possibilidades de reinterpretação da tradição colonizadora do que na saúde alopática, que advém, como visto, da mesma tradição colonial e colonizadora.

Assim, tentar entender as relações sociais nessas duas áreas partindo do pressuposto humanista de que compartilhamos todos, indígenas e não-indígenas, uma única e mesma estrutura corporal é reduzir a visão dos habitantes de Kawerêtxikô com quem convivi durante meses como, necessariamente, ilusória ou em algum grau deturpada. Assim, um dos nortes do trabalho que se seguiu foi mostrar que o posto-de-saúde é tão social quanto a Escola Goronã. Contudo, a sociabilidade ou relações, nesta última instituição, estão diretamente subordinadas a um paradigma não-indígena de funcionamento: o da alopátia moderna. Nesse campo, como visto, há pouquíssimas

chances de contra-interpelações que efetivamente mudem a configuração geral das relações sociais de maneira mais duradoura. Reitero que esta subordinação se mostra mais forte ou ‘engessada’ do que as potenciais relações que podem ser traçadas com os não-indígenas a partir da Escola Goronã.

Partindo de outra chave interpretativa, poderíamos explicar essas diferenças com base na noção de que a natureza,

para os indígenas, é múltipla, enquanto a sociedade ou a potencialidade de sociedade é única e genérica. Nos aproximariamos, nesse ponto, da tradição interpretativa do perspectivismo ameríndio, onde todos os seres são potencialmente sociais, compartilhando um fundo sociológico comum, mas se apresentam no mundo a partir de naturezas distintas, na visão indígena. Como exemplo, a onça se mostraria em uma natureza de onça, mas ela seria, no fundo, tão

social quanto os indígenas ou não-indígenas, podendo efetivamente se comunicar com e interpelar esses últimos. Essas relações, contudo, não estariam diretamente disponíveis a todos aqueles que se apresentam na ‘roupagem’ humana, mas somente para alguns deles em especial: seria preciso a mediação dos xamãs ou pajés (Viveiros de Castro 2002).

Não foi essa postura interpretativa que explicitamente adotei, apesar de meus dados de campo se adaptarem bastante facilmente a ela. O principal motivo da não-adoção explícita do perspectivismo ameríndio foi bastante simples: meu conhecimento do Kaykwakhratxi e do Mebengôkrê é, até o presente momento, bastante precário. Assim, como dizer quais seriam, de fato, os princípios cosmológicos ou ontológicos de um povo quando o pesquisador só entende rudimentos daquilo que é dito por eles em sua(s) língua(s) materna(s)? Não seria razoável tentar tecer comentários mais profundos sobre esse tema, dado o presente momento de minha pesquisa. Assim, por exemplo, a única maneira que me foi possível descrever

a terapêutica dos Tapayúna foi como ela se apresentou brevemente aqui: algumas digressões iniciais contrapostas às certas características da alopatia, necessariamente. Deste modo, as lacunas do trabalho de campo se refletem diretamente nas lacunas do texto que agora apresento.

Com isso, gostaria de deixar claro que a escolha de estudar as instituições estatais permanentemente instaladas na aldeia Kawerêtxikô, comparando o modo como os Kaykwakhratxi se relacionam com elas, não se deu por desconhecimento de teorias que tratassem da ontologia indígena. Nem tão pouco por pensar que seria impossível um recorte teórico-metodológico que tratasse da cosmologia nativa de maneira mais densa. A minha escolha se deu, na verdade, pelas possibilidades que a realidade do trabalho de campo me proporcionou: um jovem homem, pesquisador não-indígena com recursos financeiros bastante restritos, falante de Português e, no fim do tempo de pesquisa, conseguindo aprender apenas as noções mais básicas das duas línguas indígenas mais faladas na aldeia que pesquisou. Sobre esse ponto, ressalto ainda que há uma constante tensão guerreira e competitiva conformando o campo masculino. Sem dúvida as mulheres participam, em algum grau, do ensino formal e da terapêutica alopática – mesmo que não tenha sido possível, pelo já exposto, conformar exatamente qual é essa participação.

Marcela Coelho de Souza (Coelho de Souza 2010), em um estudo específico dos Kinsedje, grupo bastante próximo linguística e sociologicamente aos Ta-

payúna, analisa a aliança pontual dos Suyá com um não-indígena ou um grupo de não-indígenas. Essas relações continuam permeadas por uma constante tensão guerreira, ainda que a guerra em si não seja, sempre, efetivada:

“Esse estilo guerreiro se manifesta mesmo ali onde a aliança, e não o confronto, está em jogo: o discurso dirigido a ou sobre o branco aliado é frequentemente marcado pela afirmação de que esta aliança é uma pausa, ou uma exceção, uma concessão quase, no que se compreende e afirma como uma relação global de potencial hostilidade. Assim, a primeira frase que o cacique Kujusi me dirigiu na primeira vez em que conversamos a sós, em um quarto de hospital em Washington, DC, onde ele se tratava de uma pneumonia, foi: “você tem de saber que eu não gosto de brancos.” [...] Todas as narrativas sobre a chegada de parceiros não-indígenas se iniciavam com “no início, não gostava/não confiava em Fulano”, “não queria Sicrano aqui”. Como disse, isso me inclui.” (*idem*:102)

Essa tensão, é claro, não está restrita aos não-indígenas e opera, também, entre povos indígenas diferentes. Isto contribuiu para que eu não pudesse me dedicar exclusivamente ao idioma Mebengôkrê, nem ao Kaykwakhratxi. Fui corrigido várias vezes por homens e mulheres falantes do Kawkwakhratxi quando eu usava o Mebengôkrê dentro de uma conversa que estava acontecendo em Kaykwakhratxi. Nokêré, uma influente liderança política de Kawerêtxikô, me disse, em uma dessas ocasiões de interpelação por falar

o Mebengôkrê em situações em que eu deveria estar falando o Kaykwakhratxi, em tom jocoso: “não é pra aprender a língua dos Kayapó, não. É só pra aprender a língua dos Tapayúna”. As duas línguas, como visto, possuem o mesmo tronco e família linguística, o que tornava bastante difícil diferenciar as expressões de cada uma delas nos primeiros meses de campo.

Por fim, ressalto que o processo de criar parentes que inicialmente eram não-indígenas, dando um nome e um parentesco em algum grau fictício para um antropólogo ou para uma técnica em enfermagem benquista, não é exatamente uma fuga da possibilidade da guerra: os parentes desse tipo são criados um tanto a contragosto, sempre com a marcação de uma tensão guerreira, como vimos na citação de Coelho de Souza. Eu próprio só fui aceito em Kawerêtxikô depois que estava muito bem acertado o papel que eu desempenharia na ajuda aos Tapayúna, preparando um laudo sobre os genocídios que sofreram e ajudando-os, junto com a linguista Nayara Camargo e a antropóloga Daniela Batista de Lima, numa denúncia pública desses atos, além de dar aulas de Inglês e ajudar estudantes e professores na língua portuguesa, entre outras disciplinas escolares²⁰.

NOTAS

¹ Passagens do presente artigo podem ser encontradas na minha tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília, em dezembro de 2016 (Alcantara Neto 2016).

² Tomo como referência, para as informações históricas sobre os Tapayúna, os relatos que pude recolher durante um período de trabalho de campo de 13 meses não-consecutivos na aldeia Kawerêtxikô. Além disso, também uso informações da dissertação de mestrado da antropóloga Daniela Batista de Lima (Batista de Lima 2012). Ainda sobre o trabalho de campo, ressalvo que segui apenas parcialmente as normas do Conselho Nacional de Saúde (CNS) para pesquisas envolvendo seres humanos. Justifico tal decisão a partir do argumento de que, atualmente (2018), parte dessas normas se adequa mais facilmente aos pesquisadores que trabalham nas áreas da biomedicina ou disciplinas afeitas, se distanciando do campo das ciências humanas e sociais. Como exemplo, enquanto o CNS explicitamente desaconselha a citação dos nomes ‘reais’ dos pesquisados, os próprios tapayúna não só autorizaram, mas exigiram que seus nomes (ao menos aqueles com que foram registrados) não fossem substituídos por nomes fictícios. Penso que tal decisão está amparada no princípio constitucional de que os indígenas, após a promulgação da Constituição de 1988, são cidadãos plenos de direito e podem, quando lhes aprouver, tomar as decisões políticas que mais lhes parecerem acertadas.

³ Ambos possuem o mesmo tronco e família linguística, o Jê. Para uma análise da língua Kaykwakhratxi e sua proximidade com a dos Kinsedje, conferir os estudos de Nayara Camargo (Camargo 2010 e 2015).

⁴ Por informações que me foram repassadas pelos Tapayúna através da Internet, os indígenas da região, depois de uma discussão em assembleia, decidiram renomear o “Parque” para “Território”. Desde então, se referem à região como Território Indígena do Xingu, ou TIX.

⁵ Em Kaykwakhratxi, “Kawerê” é uma espécie de palmeira e “txikô” é um pós-fixo

indicador de aumentativo. Kawerêtxikô significa, então, algo próximo à “região dos palmeirais”.

⁶ É preciso ressaltar que antes disso os discentes já possuíam contato com a Língua Portuguesa: as crianças assistiam programas de TV nessa última língua através de parabólicas; os aposentados, beneficiários do Bolsa Família, professores e funcionários do posto-de-saúde faziam constantes incursões às cidades da região para receber seus proventos e não-raro levam seus filhos e netos, por exemplo. Nas cidades, quando não se estava falando com outro indígena, a língua franca era o Português. No encontro de indígenas de diferentes etnias, optava-se normalmente pelo Mebengôkrê.

⁷ Professor indígena de Goronã e meu contato mais próximo em Kawerêtxikô.

⁸ Usado indistintamente por todos os povos da região, esse cipó, quando diluído na água, intoxica os peixes e os torna presas fáceis dos pescadores.

⁹ Sobre interpelações e contra interpelações, me inspiro livremente aqui no clássico estudo do sociólogo Louis Althusser sobre os Aparelhos Ideológicos de Estado (Althusser 1985). Apesar de não concordar completamente com a interpretação que este último autor dá sobre o aparato escolar nos Estados modernos, penso ser extremamente útil a noção de interpelação que ele faz uso para analisar a ação específica dos agentes públicos. Nessa obra, há uma passagem (*idem* :99-100) em que o autor fala da situação de um transeunte qualquer que é abordado por um policial e, ainda que não tenha feito nada de ‘errado’, se situa como sujeito para ser checado pelo agente do Estado. É justamente essa abordagem e a sujeição posterior que pode ser interessantemente classificada como uma interpelação. Deste modo, interpelações quase-que-obrigatórias, que lembram

essa passagem do policial e do transeunte em Althusser, eu só pude notar nas aulas de Nokêrê. Sobre a contra interpelação dos alunos, é possível conferir o item 3.3 do Capítulo 3 de Alcântara Neto, 2016.

¹⁰ A diferenciação do ensino escolar indígena é garantida a partir da Constituição de 1988. Não há espaço aqui para se fazer um histórico da luta e pressão política de indígenas e indigenistas que garantiu essa conquista. Sobre o tema, destaco aqui os textos de Luis Donizete Benzi Grupioni (Grupioni 2008), que faz um histórico e análise nacional da educação pública e indígena no Brasil no pós-88, o de Rosana Lacerda (Lacerda 2008), que trata pontualmente da luta indígena durante a Assembleia Nacional Constituinte e, ainda, a coletânea organizada por Aracy Lopes da Silva e Mariana Kawall Ferreira (Silva e Ferreira 2001), que é uma análise histórico-sociológica da escola indígena diferenciada.

¹¹ A linguista Nayara Camargo e a então funcionária da Fundação Nacional do Índio, Maria Eliza Leite, hoje aposentada, assessoraram os Tapayúna nessa empreitada.

¹² Para maiores informações sobre o termo “Goronã”, consultar o início do Capítulo 3 de Alcântara Neto, 2016.

¹³ Dos cerca de 15 profissionais com quem tive contato, apenas 3 eram homens. Encontrei uma técnica de saúde indígena na cidade de Sinop-MT, mas ela não estava lotada em Kawerêtxikô e sim na aldeia do seu próprio povo.

¹⁴ A saúde pública indígena é um subsistema do Sistema Único de Saúde (SUS) desenvolvido especialmente para os índios. Os DSEIs, nesse sentido, não correspondem geograficamente às unidades de tratamento para a população não-indígena. Para informações sobre a origem histórica desse subsistema, bem como uma apurada análise de casos específicos de funcionamento

dele, é possível consultar a coletânea de artigos organizada por Carla Costa Teixeira e Luiza Garnelo (Teixeira e Garnelo 2014). Para uma seleção bastante ampla, crítica e dividida por povos indígenas, entre outros índices, é possível conferir o trabalho de Dominique Buchillet (Buchillet 2006).

¹⁵ A Casa dos Homens, ou Casa dos Guerreiros, é uma construção típica das aldeias do tronco-linguístico e família Jê. Ela ocupa o centro do círculo da aldeia e é o local de reunião diária da população masculina adulta de Kawerêtxikô, ocasião em que se discute desde casos jocosos entre amigos até sérios assuntos de administração da aldeia. No momento em que essas reuniões não estavam acontecendo, a construção podia ser usada por crianças que brincavam de tarde e procuravam se esconder do forte sol, ou por mulheres adultas que procuravam um local coberto para fazer pinturas corporais em outras mulheres e homens.

¹⁶ Conferir, por exemplo, os estudos da orientadora de Dias da Silva, a antropóloga Carla Costa Teixeira (Teixeira 2008A, :346; Teixeira 2008B :974 e ainda Teixeira 2012 :573). Na análise do contexto Munduruku por Dias da Silva, tal discussão está logo no início da tese, na :06, nota-de-pé-de-página n. 05.

¹⁷ Não há espaço para desenvolver esse tema aqui. Para os interessados numa discussão preliminar, conferir, por exemplo, a análise sobre o Ato Médico no Capítulo 1 de Alcântara Neto 2016.

¹⁸ *Wajanga* é a palavra em Kaykwakhratxi para a função de pajé. Para uma análise dos *wajanga* tapayúna, conferir Batista de Lima 2012. Segundo essa autora, o papel de contato com os brancos foi iniciado por um famoso xamã tapayúna, que foi o primeiro a conseguir domesticar, com seus poderes especiais, um grupo de não-indígenas. Por vezes, Wotkàtxi, então *wajanga* de Kawerê-

xikô, era chamado para algumas aulas na Escola Goronã, contando um mito específico ou, então, ensinando alguma técnica de artesanato aos alunos. Contudo, ele nunca participou oficialmente do *staff* da Escola.

¹⁹ Uma boa introdução à noção de “civildade”, bem como a construção de sua pretensão universal por parte dos não-indígenas ocidentais pode ser encontrada no seminal estudo de Nobert Elias (Elias 1993A e 1993B).

²⁰ A base do trabalho de campo nos dias de hoje é bem descrita e analisada pelo antropólogo francês Bruce Albert (Albert 1997). Nesse contexto, as mitigadas doações de tabaco, típicas do clássico estudo de Bronislaw Malinowski entre os Trobriandeses (Malinowski 1976), nem de longe são as principais contrapartidas para se aceitar um antropólogo em campo. A presença incômoda do pesquisador entre os nativos vai ser suportada pelos últimos principalmente com base em uma *práxis* política que fortaleça os indígenas nas assimétricas relações com os Estados nacionais e outras instituições e agentes não-indígenas.

REFERÊNCIAS

- Albert, B. 1997. “Ethnographic Situation and Ethnic Movements: Notes on post-Malinowskian fieldwork”. *Critical Anthropology*. 57:53-65.
- Alcantara Neto, M. 2016. Educação formal e saúde alopática entre os Tapayúna (Kaykwakhratxi). Tese de doutorado, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília.
- Althusser, L. 1985. *Ideologia e aparelhos ideológicos de Estado*. Lisboa/São Paulo: Presença e Martins Fontes.
- Batista De Lima, D. 2012. Vamos amansar um branco para pegar as coisas: elementos da etnohistória Kajkwakhratxi (Tapayuna). Dissertação de mestrado, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília.
- Coelho De Souza, M. 2010. A vida material das coisas intangíveis :97-118. In: Coelho De Souza, Marcela & Lima, Edilene Coffaci de (org.s). *Conhecimento e cultura: práticas de transformação no mundo indígena*. Brasília: Athalaia.
- Buchillet, D. 2006. *Bibliografia crítica de saúde indígena no Brasil (1844-2006)*. Quito – Equador: Ediciones Abya-Yala.
- Camargo, N. da S. 2010. Língua Tapayúna: aspectos sociolinguísticos e uma análise fonológica preliminar. Dissertação de mestrado, Programa de Pós-Graduação em Linguística, Universidade Estadual de Campinas.
- _____. 2015. Tapayuna (Jê): aspectos morfossintáticos, históricos e sociolinguísticos. Tese de doutorado, Programa de Pós-Graduação em Linguística, Universidade Estadual de Campinas.
- Dias Da Silva, C. 2010. Cotidiano, saúde e política. Uma etnografia dos profissionais da saúde indígena. Tese de doutorado, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília.
- Grupioni, L. D. B. 2008. Olhar longe, porque o futuro é longe. Cultura, escola e professores indígenas no Brasil. Tese de doutorado, Departamento de Antropologia, Universidade de São Paulo.
- Houassis, A. e Villar, M. S. 2009. *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva.
- Lacerda, R. 2008. *Os povos indígenas e a Constituinte – 1987-1988*. Brasília: Conselho Indigenista Missionário (CIMI).
- Malinowski, B. 1976. *Argonautas do pacífico ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné*.

Melanésia. Coleção Pensadores, v. 43. São Paulo: Abril Cultural.

Mauss, M. 2003. Ensaio sobre a dádiva. In: _____. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.

Norbert, E. 1993A. *O Processo Civilizador*. v. 1. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

_____. 1993B. *O Processo Civilizador*. v. 2. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Silva, A. L. da & Ferreira, M. K. 2001. *Antropologia, história e educação: a questão indígena e a escola*. São Paulo: Global.

Teixeira, C. C. 2008A. “Fundação Nacional de Saúde. A política brasileira de saúde indígena vista através de um museu.” *Etnográfica*. 12(2):323-351.

_____. 2008B. “Interrompendo rotas, higienizando pessoas: técnicas sanitárias e seres humanos na ação de guardas e visitadoras sanitárias.” *Ciência e Saúde Coletiva*. 13(3): 965-974.

Teixeira, C. C. & Garnelo, L. (org.s). , 2014. *Saúde indígena em perspectiva: explorando suas matrizes históricas e ideológicas*. Rio de Janeiro: Fiocruz.

Viveiros de Castro, E. 2002. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify