

El “*Bolsa Família*” nativo: monetización, redistribución de la renta y vida social de los Rikbaktsa, Amazonia brasileña

Adriana Romano Athila (<https://orcid.org/0000-0001-7441-380X>)¹

Resumen Especialmente desde la década de 2000, los pueblos indígenas de Brasil se han convertido en beneficiarios de políticas de seguridad social y transferencia de renta, como el programa conocido a nivel nacional como “Bolsa Família”. Pocos estudios de campo han evaluado la magnitud y el significado de la monetización en la vida social y las economías indígenas. Con este objetivo, entre 2019 y 2020, realicé un estudio etnográfico y una survey en dos aldeas de los Rikbaktsa de la Amazonia brasileña. Los resultados cuantitativos mostraron la diseminación del dinero de los Programas gubernamentales y otras actividades, formando diferentes clases de renta. No se captaban transacciones importantes, consideradas como “ayudas” que quienes tenían algo de dinero no podían negar. A la manera de un “Bolsa Família” nativo, los recursos híbridos se redistribuían a través de un mercado aldeano activo, contrarrestando las diferencias socioeconómicas y las condiciones desiguales. La discusión tiene lugar en un contexto sociopolítico global desfavorable que agrava las iniquidades históricas en las condiciones de vida y salud de los pueblos indígenas. La investigación contribuye a la producción de datos y a la propuesta de metodologías culturalmente sensibles para estimar y posibilitar la gobernanza de políticas públicas para y por los pueblos indígenas, recomendables para revertir esas iniquidades.

Palabras clave Pueblos indígenas, Políticas públicas, Metodologías de evaluación, Iniquidades en salud

¹ Núcleo de Estudos da Diferença e das Desigualdades na Saúde Coletiva (NUEDI), Departamento de Saúde e Sociedade, Universidade de São Paulo. Av. Dr. Arnaldo 715, Pacaembu. 01246-904 São Paulo SP Brasil. adrianarathila@gmail.com

Introducción

Las trayectorias de los pueblos indígenas frente a los estados nacionales entrelazan su resistencia a historias coloniales violentas e inconclusas, epidemias cíclicas y marginación, con efectos graves y duraderos en sus vidas^{1,2}. Aceptando esta complejidad, estudios recientes han ampliado las ideas centradas en la pandemia de la COVID-19: para comprender y transformar la situación de salud de los indígenas, es necesario articular su participación, diferentes dimensiones, disciplinas y aspectos sociopolíticos en la revisión crítica de un conjunto de políticas que afectan sus vidas, consolidando el racismo como determinante estructural de sus condiciones de salud en Brasil²⁻⁴.

Subsidiario a ese esfuerzo, este artículo forma parte de un amplio proyecto sobre el protagonismo de los indígenas brasileños en la conquista de políticas de salud específicas y sistemas públicos de información⁵, resultante de una encuesta etnográfica nacional sobre las perspectivas indígenas con relación a las políticas gubernamentales con ingresos. Otros cinco estudios contaron con la participación de pueblos de diferentes regiones e investigadores con larga experiencia con ellos⁶⁻⁸.

Especialmente en el cambio de siglo, los indígenas se convirtieron en beneficiarios de políticas sociales y asistenciales originalmente diseñadas para los no indígenas pobres, debido a las graves disparidades en morbilidad y mortalidad^{2,4} y, sobre todo, a los bajos ingresos. Culturalmente indiferenciadas, hasta la fecha no se han revisado sus objetivos, criterios y formas de acceso por parte de los indígenas^{6,9}.

Al igual que los Programas, sus metodologías de evaluación y renovación son dispares y poco sensibles a captar las especificidades de los plurales modos de vida de los pueblos indígenas en el país y en América Latina¹⁰⁻¹³. Distanciados de los estudios sobre el terreno, las bases de datos impersonales, las *surveys* y otros instrumentos de cuantificación informan la toma de decisiones y la gobernanza^{11,12}.

Mi etnografía comienza en 2000. Era el comienzo de una relación de vida y trabajo con los Rikbaktsa, unas 1.800 personas que viven en 39 aldeas de la cuenca del río Juruena, en la Amazonia brasileña¹⁴. Las políticas específicas de sanidad y educación recién conquistadas también empezaban a emplear a indígenas⁵. Sutilmente, las pensiones y los salarios de maternidad llegaban a sus aldeas y, un poco más tarde, el programa nacional de transferencia de renta conocido como “Bolsa Família”⁶.

Dos décadas después y considerando los 1.693.535 indígenas que viven dentro de las aldeas y/o en tránsito entre ellas, comunidades y ciudades brasileñas, se estima que hay una mayor circulación de dinero proveniente de programas, salarios y otras fuentes¹⁵. Hasta ahora, poco sabemos de estos perfiles.

El censo nacional de 2010 registró que la mitad de los indígenas con 10 años y más no tenían ingresos¹⁶. En Tierras Indígenas, la mayoría no tenía ingresos. La participación de fuentes informales, como el trabajo colectivo o los circuitos comunitarios de redistribución, sigue desafiando la tarea de mejorar su captación, lo que es bienvenido por el esperado Censo de 2022^{15,16}.

El ingreso es un indicador importante para evaluar y/o mejorar las condiciones de salud de los indígenas en las Tierras Indígenas y, sobre todo, en las ciudades^{17,18}. Pero el parámetro no toma en cuenta el peso de las poco conocidas “modalidades económicas nativas”¹⁸ (p.40), así como otras dimensiones involucradas en sus nociones de bienestar¹¹⁻¹³.

Existen pocos estudios sobre los efectos del dinero y el mercado entre los indígenas, en sus relaciones comunitarias, economías alimentarias y formas de explotación y conservación de sus territorios^{6,13}. Si consideramos los estudios de campo y la reflexión metodológica sobre cómo captar el fenómeno, incluso desde su perspectiva, son prácticamente inexistentes^{11,12}.

A través de la etnografía diacrónica, exploró cómo se comporta el dinero procedente de las políticas de transferencias de renta y de otras fuentes en la vida social de los Rikbaktsa. La metodología etnográfica se combina con la aplicación de una *survey* para, además de estimar las cantidades, evaluar su precisión a la hora de captar y expresar otros aspectos relevantes para sus relaciones comunitarias, que son centrales en este artículo.

Conceptos nativos tratados en otros trabajos^{19,20}, como las nociones de *belleza*, *ayuda*, *intercambio*, *compra* y *venta* (en cursiva por ser traducciones aproximadas), son sometidos a un nuevo escrutinio en esta etnografía sobre las interfaces entre el dinero y el flujo deseable de la vida Rikbaktsa. En medio de condiciones sociopolíticas adversas y de la desconfiguración de los derechos indígenas en el país^{2,3}, el análisis refuerza la importancia de producir datos y metodologías específicas y participativas para la gobernanza de las políticas públicas y la reducción de las iniquidades globales de sus condiciones de vida y salud^{1-3,11,21,22}.

Metodología

La investigación consistió en dos etapas de campo entre abril de 2019 y marzo de 2020, con un total de 70 días. La primera involucró a dos aldeas, combinando estrategias etnográficas clásicas, como compartir actividades y rituales cotidianos, conversaciones y entrevistas semiestructuradas, con la aplicación de una *survey* digital, compuesta por cinco bloques de preguntas previamente elaboradas y discutidas entre los investigadores del estudio nacional.

La segunda etapa etnográfica tuvo lugar en el pueblo donde he pasado más tiempo con los Rikbaktsa en los últimos 20 años. La intención era ofrecer una visión diacrónica de las actividades productivas y las formas de su sociabilidad cotidiana, así como identificar posibles contrastes etnográficos y de resultados numéricos entre las aldeas estudiadas.

Como pauta general de la investigación, la *survey* se aplicó a todos los hogares y personas con 16 años y más de las dos aldeas, situadas en Tierras Indígenas diferentes. Los criterios de selección fueron cualitativos, como sus diferentes perfiles sociodemográficos, el acceso a los mercados regionales e incluso mi proximidad diferencial a los mismos.

Con la ayuda de asistentes indígenas que también actuaron como traductores en caso necesario, rellené un total de 34 cuestionarios domésticos y 95 individuales, dejando siempre claro que todo el mundo era libre de no participar o dejar de participar si lo deseaba, sin prejuicios. Otros tres hogares estaban ausentes y uno se negó a contestar; trece personas estaban fuera de casa o se negaron.

El énfasis etnográfico y el respeto por el ritmo de los entrevistados permitieron que la encuesta se prolongara desde unas horas hasta dos periodos del día, en función del número de residentes, nuestro grado de proximidad o su disposición, siempre bienvenida, a hablar sobre las cuestiones planteadas. Las preguntas pretendían caracterizar el estatus socioeconómico de las viviendas, estimar la presencia de políticas sociales y la composición del dinero circulante, pero también captar percepciones sobre su sociabilidad y sus economías alimentarias⁶. Uno de los bloques se inspiró en el debate sobre la aplicabilidad del concepto de seguridad alimentaria^{6,11}, centrándose en el acceso, la suficiencia y la satisfacción con la alimentación en los hogares, en periodos de tiempo determinados.

El estudio fue previamente discutido con los líderes y autorizado por la Asociación Indí-

gena Rikbaktsa (ASSIRIK), la Asociación Indígena de Mujeres Rikbaktsa (AIMURIK) y la Asociación *Tsirik* de la Tierra Indígena Japuira. La investigación fue autorizada por el Comité Nacional de Ética en Investigación (CAAE 61230416.6.0000.5249), así como por la entonces Fundación Nacional del Indio (N.º 11/AAEP/PRES/2018).

De acuerdo con las Resoluciones 196/1996 y 304/2000 del Consejo Nacional de Salud y las determinaciones del Comité Nacional de Ética en Investigación, hubo aclaraciones comunitarias y autorización para trabajar en las dos aldeas, a través de un Formulario de Consentimiento Colectivo Libre e Informado, firmado por sus caciques.

Hojas: de la concentración distributiva

En el noroeste de Mato Grosso, las tres Tierras Indígenas Rikbaktsa se ven asfixiadas por la creciente urbanización de los asentamientos, las actividades pecuarias y los monocultivos mecanizados. Más de un centenar de presas hidroeléctricas y grandes proyectos de infraestructuras están en marcha o previstos en la región¹⁴. Sufriendo sus efectos, los indígenas no han explotado hasta ahora la madera, los minerales y otros *commodities* estratégicos de la Amazonia.

Llamaba la atención la participación del dinero – *okyry saro*, un tipo de hoja vegetal – en la vida de los Rikbaktsa. Las cantidades totales declaradas en la encuesta eran significativas, teniendo en cuenta lo que sabemos sobre los ingresos entre los indígenas. Pocos entrevistados declararon no tener ingresos mensuales (7%).

La distribución de la renta era desigual, surgiendo la formación de dos grandes y distantes clases de ingresos mensuales, una que ganaba 1.000 reales o más (34%) y otra hasta 599 reales (alrededor del 38%). Una minoría tenía ingresos intermedios, entre 600 y 999 reales (alrededor del 7%).

La coincidencia entre la aplicación de la *survey* y la cosecha de la castaña-de-Brasil puede haber aumentado el volumen y la difusión del dinero entre los entrevistados de distintas edades. Al ser el único producto extractivo vendido, representaba alrededor de 1/3 de las sumas que circulaban, e incluso podía ser comercializado por mujeres y hombres aún jóvenes, solteros y recién casados.

Más de la mitad de los indígenas vendían artesanía o sus componentes, algunos de ellos muy jóvenes y teóricamente sin acceso a salarios ni programas. Eran intensas las transacciones de

abalorios industriales, pero sobre todo de abalorios vegetales y miniaturas escultóricas hechas artesanales, hechas con cocos de diversas palmeras, caparzones de jabotis y armadillos, erizos de castaña y otros materiales.

Los salarios o las políticas sociales representaron algo más de la mitad del dinero recaudado. No se identificaron beneficiarios de ningún tipo de donación ni del Programa de Adquisición de Alimentos, Bolsa Permanencia o ayudas a estudiantes de enseñanza superior (a pesar de su alto nivel de escolarización), entre otras subvenciones gubernamentales. Alrededor del 26% de los entrevistados recibían prestaciones sociales, la mayoría de ellos hasta 298 reales al mes (88%). De ellos, casi la mitad no recibía más de 182 reales.

Si bien la monetización avanzaba, y la *survey* sugería la existencia de dos clases de ingresos muy desiguales, su concentración cuantitativa no significaba grandes diferencias materiales y de bienes entre las casas. Había pocos teléfonos móviles, normalmente propiedad de los jóvenes. Los televisores y los fogones y, más recientemente, las licuadoras, utilizadas para las chichas (bebidas a base de frutos silvestres y tubérculos), eran los electrodomésticos más comunes. Pocas casas tenían congeladores o neveras.

Los motores fueraborda son los comunitarios. Algunos jóvenes pueden tener motocicletas. Uno u otro profesor o trabajadores asalariados podían tener coche en la aldea con acceso por tierra.

Las armas de fuego eran una por casa o ninguna. Eran prestadas, a veces a cambio de balas o parte de la caza, también se cazaba con flechas.

La situación, veremos aquí, contrasta con casos como el de los A'uwẽ Xavante, donde los hogares tienen diferencias socioeconómicas que se expresan en un acceso desigual a alimentos de granja y mercancías⁶. O el de los Kayapó A'ukre, donde la renta de los hogares define su acceso a servicios privados de salud²³.

Detectando algo más que los ingresos provenientes de los Programas, la composición híbrida del dinero circulante condujo a una comprensión, además de cuantitativa, de una etnografía de la monetización.

Pueblos indígenas y el dilema del mercado

Existen pocos estudios sobre la monetización entre los pueblos indígenas brasileños⁶. Más allá de los enfoques nativos positivos, las investigaciones describen, en general, las inadecuadas condiciones conceptuales, burocráticas y logísti-

cas para que los indígenas accedan y mantengan los programas sociales^{6,9,24}.

Los requisitos burocráticos obligan a los indígenas a realizar largos, costosos y arbitrariamente frecuentes viajes a las ciudades y a entrar en contacto con personas no indígenas. Las condiciones sanitarias desfavorables en sus pueblos se ven agravadas por las peregrinaciones, el hambre y las condiciones de vida insalubres, la explotación comercial y la discriminación que experimentan en los mercados amazónicos o en las oficinas públicas^{9,24}.

Con la fuerte actuación de las organizaciones y comunidades Rikbaktsa en la logística de estos desplazamientos, estas situaciones apenas aparecieron sobre el terreno. La magnitud relativa de las sumas y sus rutas acercó mi estudio a las etnografías sobre cómo la monetización ha afectado o no a los métodos de producción indígenas, los sistemas alimentarios y las relaciones comunitarias y de parentesco de indígenas^{6-8,25-28}.

Los estudios etnográficos suelen esperar que el acceso al dinero y al mercado tenga efectos perniciosos en la vida de los indígenas que viven en Tierras Indígenas²³. Sus efectos potencialmente nocivos han asombrado las etnografías contemporáneas sobre la monetización, pero sin merecer un énfasis descriptivo.

A continuación, realizo una caracterización instrumental de algunas de estas obras, destinada a poner de relieve las especificidades etnográficas de la monetización entre los Rikbaktsa.

En el análisis pionero de Gordon sobre los Xikrin-Mebêngôkre, las grandes sumas de compensación por emprendimientos en sus territorios eran completamente absorbidas por la lógica del parentesco²⁸. Allí no se produjo la esperada corrupción de las relaciones comunitarias, porque las pérdidas esperadas fueron moduladas por el imperativo armónico de las relaciones entre parientes, ámbito descrito por el autor como el de la "*identidad*" y el del "*reparto*"²⁸ (p. 293).

Un estudio más reciente sobre el Kalapalo del Alto Xingu trata las mercancías como una novedad²⁷. El dinero, sin embargo, tenía poca expresión en los valores transaccionados entre parientes. A pesar de eso, esas transacciones (todavía) contrastaban con la "*impersonalidad*" del mercado capitalista, y seguían más "*cualitativas*" y "*personalizadas*", en los términos de la autora²⁷ (p.184).

Por un lado, había intercambios armoniosos y sensibles, basados en la personalidad y el parentesco. Por otro, estaban los derivados del cálculo, entendidos como impersonales y egoístas,

propios del mercado. La aparición del cálculo racional en las relaciones entre parientes, fracturando su presunta armonía, es la medida potencial de los efectos del dinero, algo no detectado por los estudios.

La investigación entre los Kísêdjê, en el norte del parque del Xingú, propone una forma innovadora de captar específicamente los impactos del Bolsa Familia en su consumo y subsistencia²⁵. Los criterios de los indígenas para decidir qué consumir y cuánto invertir o no en actividades productivas, en términos de asignación de tiempo y placer y/o prestigios agregados a ellas, fueron contrastados con los esfuerzos exigidos para recibir el dinero, como el control de la salud de mujeres y niños, condicionado al Programa. Sus efectos, que el autor admite que son potencialmente nulos, positivos o negativos, se consideraron insignificantes, reduciendo la inversión en actividades menos placenteras o prestigiosas²⁵.

La etnografía Rikbaktsa puso en tela de juicio la univocidad del fenómeno, como ya se ha registrado para otros contextos indígenas latinoamericanos^{13,26}. El dinero era absorbido por una red de generosidad generalizada, pero, como veremos, no espontáneamente altruista ni naturalmente armoniosa. En las vultuosas transacciones entre parientes, en un intenso “mercado indígena”, se utilizaban habilidades diplomáticas y de cálculo, con efectos crecientes en sus vidas.

El “mercado nativo”

Fundamentos: *belleza, descuentos y pagos*

Entre más de una docena de clanes, los Rikbaktsa se dividen en dos grupos sociológicos grandes o mitades, nominadas según sus clanes, que se consideran centrales en la generación de los seres del mundo y en la compleja organización de las fiestas del ciclo ritual anual^{19,20}. Lo ideal es que los matrimonios se celebren entre personas de las distintas mitades, pero sin personas predeterminadas.

La filiación patrilineal, saberes patricéntrico sobre la concepción de los bebés, la paternidad múltiple y sus discusiones, coexisten con la matrilocalidad^{19,20}. En otras palabras, cuando un hombre se casa, tiene que trasladarse a la casa o a la aldea de su suegro, mientras que sus hijos pertenecerán a su propio clan y mitad, en teoría, diferentes de los de su esposa y su suegro.

La *praxis* del parentesco y del cotidiano obligan a convivir a una notable diversidad sociológica de personas con grados de proximidad diferentes y a veces inciertos. Las discusiones sobre

paternidad(es) y, con ella(s), la pertenencia de alguien a una mitad u otra, pueden durar toda la vida, contribuyendo a la diversidad sociológica estructural y potencialmente conflictiva dentro de las distintas aldeas y entre ellas^{19,20}.

Esta forma de vivir el parentesco también está totalmente relacionada con los trayectos y los efectos del dinero en su sociedad. Pero hay una diferencia con respecto a otros estudios.

Allí, el parentesco no consiste sólo en personas completamente identificadas y relaciones naturalmente armoniosas, que requieren una inversión permanente en diferentes sentidos. Las situaciones cotidianas y los rituales siempre han tenido lugar en el tenue intervalo entre la generosidad como norma y el conflicto como riesgo, arbitrado por el parámetro nativo de *belleza (tsapyîna)*¹⁹.

La *belleza* traduce un estado pleno y deseable de algo o de la vida, con amplia aplicabilidad. Las personas, los alimentos y los artefactos, así como las situaciones y las transacciones, pueden y deben ser *bellas*.

Para ello, hay que identificar a los presagios y evitar las situaciones *feas* o la *batsisapy* (algo así como la negación de aquel estado deseable). Favorecen los encuentros con seres del dominio de los muertos, los *Myrikoso*, que pueden ser parientes vengativos o con nostalgia, entre otros seres. Aunque pueden evitarse gracias a su pericia para reconocerlos, cuando se producen, causan inevitablemente enfermedades y otras desgracias, tal vez mortales.

Entre las señales anómalas en fiestas y otras ocasiones, consideran *feo* o *batsisapy* que alguien no comparta los recursos, especialmente la comida (*nahorôina*) o que no respete otras normas ideales de convivencia (*bato spirikpo*), como negarse a las peticiones de los mayores o hacer las cosas solo (*zyba*).

La *belleza* también regula el buen funcionamiento de los *intercambios/descuentos/pagos/tomas y ayudas* entre parientes afines y/o consanguíneos. La mayoría de estas operaciones, para nosotros diversas, se describe con la raíz verbal *-akse*. Una posible traducción es “quedarse con alguien o algo [de alguien]”.

El verbo puede expresar transacciones duraderas entre personas, grupos o aldeas, que deben ser *intercambiado/desconta/pagado* a lo largo de un periodo de tiempo: desde las visitas diarias hasta la comida, las plumas, las conchas, el algodón retorcido, los tocados, las flechas, los matrimonios entre grupos, las fiestas, el llanto en los ritos funerarios e incluso las enemistades. Todo

esto puede o debe ser *intercambiado/pagado/descontado*.

Estas transacciones siempre han actuado como mecanismos de redistribución. Con el dinero de sus primeras pensiones, en los años 2000, compraban sobre todo bienes colectivos y alimentos, que se redistribuían comunitariamente mediante *ayudas* en caso de *solicitudes*, como explicaré a continuación. Es lo que hacían los ancianos con la venta de los hermosos plumajes, subsidiarias de sus competencias artísticas y sociales para movilizar densas redes de intercambio¹⁴.

De diferentes maneras, todos los que participaban con recursos y/o servicios a lo largo de su producción recibían un *pago*¹⁴. A estas transacciones pasaron a asociar a la mayor parte de lo que consideraban *compras* y *ventas* entre ellos.

Qué y cómo se compra/vende/reparte: ofrecer e invitar

Algunos de los recursos intensamente intercambiados y compartidos podrían venderse en el bullicioso mercado nativo. Las artesanías son encargadas y *ofrecidas*, notablemente a los parientes asalariados o jubilados. La actitud social señala el deseo o la necesidad de algo que el solicitante cree o sabe que tiene la persona solicitada.

Lo constreñimiento lleva a aceptar la transacción – y el *pago* – por lo ofrecido, aunque no se quiera. La persona con el dinero evalúa la transacción: negar el *ofrecimiento* y la *compra* podría ser *batsisapy* y peligroso.

Difícilmente una visita a otra casa o aldea está desprovista de propósitos en términos de recursos. Visitar (*bo nakozoi* - ir y/para ver o *espiar*), *invitar* y *ofrecer* son aspectos de la misma etiqueta. Sintetizan los intercambios y la puesta en común entre parientes y hogares, la recolección y la cosecha colectivas. Los que *invitan* también esperan ser *invitados* en otro momento, *intercambiar*, *descontar* o *pagar* por la *invitación*.

Invitar a las actividades es el modo social *bello* o *tsapyina*, sin aprovechar los recursos en solitario ni caminar solo por la floresta, arriesgándose a encuentros con los *Myrikoso*. La incidencia de las *invitaciones* es un socioindicador de las óptimas condiciones de vida y alimentación de los Rikbaktsa, ya que la *survey* indica que casi todos recolectaban, cazaban o pescaban colectivamente.

Esta situación, que afecta sobre todo a los alimentos y recursos que producían, resulta interesante para caracterizar el mercado nativo. Ya que, si casi todo se *intercambiaba* o *compartía*, no todo podía *venderse*, ni de cualquier manera.

Lo que no se vende: cacerías, alimentos del floresta y visiones de la seguridad alimentaria

Las cacerías y las comidas Rikbaktsa – *mydisahawy babata* (“*nuestra comida de verdad*”) – no son objeto de negociación. Eso sería impropio o *batsisapy*. Vender estos artículos era la categoría habitual de acusación en la clasificación entre casas o aldeas, para decir que todo había cambiado y que ya nadie se *daba* nada ni se *invitaba* (a ir a la floresta), una situación *batsisapy*.

La *survey* y la etnografía tampoco revelaron esta transformación. Según la *survey*, las cacerías no se vendían. La etnografía mostraba un reparto entre casas que tradicionalmente cultivaban la reciprocidad, aunque con menos circulación que hace 20 años. Con energía, especulaban en broma sobre los guacamayos que alguien podría tener en la nevera.

La venta de productos agrícolas era incipiente. En su mayor parte compartidas, la etnografía mostró que se empezaban a cultivar plátanos ocasionalmente para su venta, lo que merece un seguimiento.

Las comidas de verdad se evocaban mediante preguntas inspiradas en el concepto de seguridad alimentaria, basadas en el acceso directo a los alimentos, las gradaciones de satisfacción con la comida y la intensidad y frecuencia del hambre de alguien en los hogares entrevistados. La situación parecía provocar extrañeza, sus respuestas iban acompañadas de calificaciones que el instrumento digital no tenía capacidad para captar¹¹.

A pesar de su importancia estratégica en contextos de ausencia y degradación de territorios y otras situaciones vividas por los indígenas en el país², preguntar si alguien en las casas había sentido hambre podía causar vergüenza. Entre silencios y reflexiones, las respuestas no eran unívocas, sí o no, escapando a la precisión cuantitativa¹¹. A lo largo de más de 30 cuestionarios, empecé a registrar en mi diario de campo la imprecisión de las respuestas sí o no marcadas en la *survey*.

Pondré dos ejemplos. Como el hambre de los Rikbaktsa suele estar relacionada con algún tipo de alimento, alrededor de 1/3 de los entrevistados dijeron haber sentido hambre por algo que no tenían en algún momento del mes. El resto admitió preocuparse por el fin de la comida comprada, añadiendo casi siempre que podían mismo preocuparse por quedarse sin comida comprada, o incluso sin la comida de las chagras, pero que siempre se la “*pedían prestada*” a los parientes, lo que nos interesa especialmente.

Dos entrevistados, en situaciones singulares, dijeron rápidamente que sentían “*hambre de alimentos del chagra*”. Únicamente un hombre había pasado un día sin comer. Profesor asalariado y hábil artesano, sus ingresos mensuales eran considerablemente superiores a los de los demás.

Recién separado y dando clases en la aldea de los parientes de su exmujer, sin chagra propia, el relato recordaba una queja sobre sus hijos jóvenes, excuñados y nietos, que no mantenían cultivos y con quienes “*tenía*” que compartir mercancías

Personas de distintas edades afirmaban que, cuando se acaban los alimentos comprados, las estrategias de redistribución y la comida de las chagras son aún más activas. En cambio, para los que tienen ingresos, los alimentos comprados se acaban, precisamente por el imperativo redistributivo, como dijo una jubilada:

[¿Alguna vez se acaba la comida en casa?] Ah sí... pasa un mes, tenemos mucho, los nietos que vienen por aquí ... cada día, viene un nieto de acá, un hijo de allá ... vienen parientes, ixiii ... viene gente a comer, entonces nos dura un mes y poco ... luego empieza de nuevo ... vamos al chagras, a ver si el maíz todavía está bueno, a ver si la papa ya está lista. Si está en su punto, comenzamos a sacarla y con eso hacemos chicha, hacemos papa asada, comemos la papa asada con carne ... y así va, hasta recibir de nuevo

Las distintas generaciones valoraban su *comida de verdad* cuando hablaban de su satisfacción alimentaria, traducida como un estado pleno e incuantificable de *estar contento* (*kakuíta* [hombre] o *kakuítatsa* [mujer]). Por otra parte, si el socioindicador de la *invitación* estaba en pleno flujo, la *survey* y la etnografía mostraban la crítica razón de dependencia de los chagras en las dos aldeas.

En contraste con el 90% de los entrevistados que habían pescado, cazado y recolectado el año anterior, poco más de la mitad trabajaban en chagras, de los cuales no todos tenían propios cultivos. La etnografía mostró que algunas de estas personas habían trabajado por *invitación* en chagras ajenos.

Ayudar a vender el pescado

Mientras que la venta de artesanías era cuantificable, el fenómeno contemporáneo de la *venta* de pescado no era captado por la *survey*. Era relativamente habitual que *ofrecieran* pescado a familiares jubilados cuando necesitaban dinero. Esto significaba que sabían que ellos podían tener dinero y, por tanto, sentirse impulsados a aceptar la *oferta*.

Negarlo, sobre todo porque se trata de alimentos, es *batsisapy* y no es recomendable. El pescado es el único alimento con el que se comercia, pero ya veremos, como *ayuda* puesta al servicio de la redistribución, la gestión de los excedentes de dinero y la corrección de las iniquidades entre los hogares.

Cuando se les preguntaba sobre la compra/venta de pescado a alguien, les resultaba difícil responder inequívocamente que sí. Más bien, *ayudaban* a su pariente a *vender*. Esta idea aparece en la explicación de una jubilada:

[sí] *Pescado, si aparecer de nuestros hijos. Hablamos para decidir. Lo organizamos. Pollo o pescado de fulanito, vamos... comprar el collar de fulanito, ¡vamos! [...] Cuando conseguimos el dinero, lo gastamos en eso ... ayudando ... hay gente que lo necesita, ¿no? nos venden [...] compramos cosas de algunas personas, artesanías, así como ella quiere, dibujo de pecesito, ayuda, ¿no? ... les doy unos centavos ... o cosas de la fábrica [mercancías], así que la ayudamos. Y ayudo a otras personas que necesitan, ¿verdad?*

Único alimento *vendido*, el pescado es también uno de los más compartidos. *Vender* allí no estaba tan lejos del intercambio por algo necesario, como las cosas que requieren dinero, no accesible a todos, en todos los grupos de edad y en diferentes medidas, una iniquidad que se armoniza a través del mercado nativo.

Una vez en circulación, el dinero tenía un impacto colectivo, diluyendo la distancia y resignificando las clases de renta cuantificadas por la *survey*.

El Bolsa Familia nativo y las paradojas de la redistribución

El Bolsa Familia “*sólo ayuda un poquito*”, dice una joven. Otra mujer con muchos hijos, algunos aún niños, recibía poco. Trabajaba por *invitación* en los chagras de su padre y otros parientes. Vendía artesanía y recolectaba castañas para comprar algo de “*comida de los blancos*”. Cuando se quedaba sin comida, su hermana “*encontraba una manera*”: “*Ella siempre ayuda. Entonces, cuando ella no tiene, viene. Es más para ella que consigo y más por ella que pido*”, me dice.

Era como si una especie de Bolsa Familia nativo, con una gestión cuidadosamente compartida, redistribuyera diversos recursos entre los que tenían mayor renta y/o productos de chagras y los que necesitaban alimentos, dinero y mercancías. Con efectos que forzaban diferentes interpretaciones de las cifras de la *survey*, espe-

cialmente en lo que se refiere al significado de las desigualdades de las clases de renta, también corregía eventuales desigualdad de condiciones y *de felicidad* con la *comida de verdad*, donde casi todos cazan, pescan y recolectan, pero algunos no trabajan ni tienen chagras, a pesar de valorar y comer sus productos.

Sin embargo, esta vasta circulación redistributiva ha cobrado su precio o condición. Desde una perspectiva diacrónica, la cosmología Rikbaktsa preservaba o incluso intensificaba la vitalidad de los *intercambios/ayudas*, pero también de los residuos de esta etiqueta social.

Si intercambian o reciben cocos, plumas, cacerías o partes de cazas de otra persona, por lo general todo será (des)calificado en ausencia del donante. Pueden alegar haber ganado *sólo un poquito* (*tsikani zyba*) cuando el donante tenía demasiado, o sólo ha donado cocos con malas características. Durante el acto, el donante puede precaverse (inútilmente) de futuras acusaciones tácitas alegando que *sólo tiene un poquito* de lo que casi siempre se vio obligado a *ofrecer*.

Aunque compartir es la *bella* etiqueta, también provoca inevitablemente esas insidiosas insatisfacciones que pueden culminar en desenlaces indeseables y violentos. Son las situaciones *batsisapy* o feas.

La paradoja también afecta a los robustos esfuerzos conjuntos financieros de *ayuda* comunitaria en los que participan varios o la totalidad de la aldea, según el llamamiento, y en los que la *survey* muestra contribuciones mensuales de casi todos. Estas iniciativas podrían generar descontento social ante la escasa o no contribución de alguien o el uso efectivo del dinero por parte de los solicitantes, lo que podría alimentar los conflictos.

Era el caso de los robustos esfuerzos sanitarios conjuntos, para *ayudar* a los familiares con medicamentos, consultas, exámenes e incluso cirugías, fuera del SasiSUS. La etnografía reveló sumas que podían llegar a 10.000 reales, en el caso de cirugías de vesícula biliar.

No tengo forma de abordar aquí lo que puede ser un proceso no oficial de monetización y privatización de la salud, ya que la *survey* indica cierto gasto mensual con ella (en torno al 66% de los entrevistados; en una de las aldeas, la cifra llegaba al 89%). Además de ser una fuente potencial de conflictos, la impropiedad no dejaba de significar la hipótesis de la capacidad productiva y redistributiva de los Rikbaktsa.

Para los más viejos, los jóvenes eran los más afectados por los efectos adversos del dinero obtenido con la venta de castañas o pescado. “No

van al chagras. No les gusta. No han aprendido/obedecido/respetado [...] batsisapy”, dice un jubilado y el mayor proveedor de alimentos agrícolas de su aldea.

Con una afluencia de dinero sin precedentes, la *ayuda*, el *don* y la *venta* han intensificado la circulación y redistribución de recursos. Esta dinámica, como hemos visto, va estrechamente acompañada del riesgo de conflicto. Las situaciones *batsisapy* se multiplican, con desgracias, desapariciones temporales o permanentes de personas y un asesinato entre los jóvenes.

Tras búsquedas financiadas con esfuerzos conjuntos, un niño reapareció cerca de la aldea, sin vida y con señales de la acción de los *Myrikoso*. El caso extremo fue el abandono de la vida comunitaria por parte de uno de los últimos chamanes reconocidos, que se marchó al bosque. Grandes grupos contrataron a chamanes Nhambikwara para la vana búsqueda. Los informes sobre sus huellas y las de los *Myrikoso* se mezclaron con especulaciones sobre el uso de su pensión por parte de sus parientes, sin la debida retribución de las comidas que deseaba.

Consideraciones finales

La *survey* y la etnografía coinciden en el avance de la monetización en la vida Rikbaktsa. El dinero se suma a una forma anterior de redistribuir los recursos, hábilmente gestionada y mediada por el parámetro de la *belleza* de las relaciones.

Por esta vía, la vida social se pone al servicio de una incesante redistribución y densificación de los *intercambios/ventas/ayudas*. La métrica etnográfica de los números es precisa. La mera existencia de políticas sociales indiferenciadas, si se aíslan del manejo nativo, tendería a agravar las iniquidades distributivas que pretenden combatir.

En un pueblo donde la *bella* existencia depende de la maestría de la coexistencia entre diferentes grupos sociológicos, tipos de seres y paternidades inciertas, la eficaz tecnología social redistributiva ha tenido también efectos preocupantes. La etnografía diacrónica muestra que, junto al aumento de la tasa de dependencia de los chagras, las tensiones sociales y las desgracias, algunas fatales, si no creadas por la monetización, han sido infladas por ella.

Metodológicamente, la magnitud del dinero que circula y el sentido de sus efectos no podrían entenderse mediante el uso solamente de la *survey* o de la etnografía. Apartados de estudios etnográficos longitudinales y participativos,

los números pueden autorizar interpretaciones y distorsionar modos de vida, visiones sobre seguridad alimentaria, perfiles laborales e ingresos entre indígenas o decir poco sobre ellos²⁹.

Incomparablemente más sólidos entre los no indígenas, los datos sobre los indígenas deben servir de base a las políticas públicas y los sistemas de información^{1,2,18,21}. Pero las imágenes desfiguradas de sus problemas y perspectivas²⁹ pueden ser tan comprometedoras como su histórica y letal invisibilización.

Ideas transeculares del imaginario social nacional racista repercuten en la política indígena²¹, agravando la violencia y la vulnerabilidad de sus condiciones de vida y salud en Brasil, como en otros lugares¹⁻⁴. Los voluminosos esfuerzos sanitarios conjuntos, como el mercado nativo, posibles gracias a la vitalidad de la sociocosmología rikbaktsa, se enfrentan a las nociones persistentes de que los indígenas no “producen” en su tierra, “dependen” del gobierno y carecen de especificidad.

Equivocadas y convenientes, tales nociones han reforzado serias amenazas a sus vidas, culturas y especialmente a los derechos constitucionales de los pueblos indígenas al reconocimiento, demarcación y usufructo exclusivo de sus territorios originales^{2,3}. No hay bienestar ni *bella* existencia sin ellos.

Contribuir a la reversión de este tejido complejo y multidimensional fue el objetivo de este estudio transdisciplinario y participativo, basado en una etnografía de larga duración, en la estela de las recomendaciones contemporáneas sobre las determinaciones sociales de las inequidades en salud de los pueblos indígenas^{1-3,11,12}. Sus propias visiones del mundo, de la salud y del bienestar deben ser transversales del diseño de los estudios y su metodología para la construcción de los socioindicadores en la composición de las bases de datos en las que se reconocen y de las cuales sean soberanos en la gobernanza de las políticas públicas²².

Agradecimientos

A João Luiz Bastos por la tabulación de los resultados cuantitativos; a James Welch; a Ricardo Santos por la lectura de las versiones.

A la amabilidad de todos los habitantes de las aldeas de Primavera y Pé-de-Mutum; a mis ayudantes, Dolores *Piavo* y Eriberto *Nabita*. Eternos, a Geraldino Patamy y Amawi Kapadrasto.

Financiamiento

Wellcome Trust al Dr. Ricardo Ventura Santos (203486/Z/16/Z), Proyecto “Salud de los Pueblos Indígenas en Brasil: Perspectivas Históricas, Socioculturales y Políticas”. PNPD/Coordenação e Aperfeiçoamento e Pessoal Superior (CAPES) y Programa de Pós-Graduação em Epidemiologia em Saúde Pública (ENSP/FIOCRUZ).

Referencias

1. Anderson I, Robson B, Connolly M, Al-Yaman F, Bjertness E, King A, Tynan M, Madden R, Bang A, Coimbra Jr CEA, Pesantes MA, Amigo H, Andronov S, Armien B, Obando DA, Axelsson P, Bhatti ZS, Bhutta ZA, Bjerregaard P, Yap L. Indigenous and tribal peoples' health [The Lancet–Lowitja Institute Global Collaboration]: a population study. *Lancet* 2016; 388(10040):131-157.
2. Santos RV, Welch JR, Pontes AL, Garnelo L, Cardoso AM, Coimbra Jr. CEA. Health of Indigenous peoples in Brazil: Inequities and the uneven trajectory of public policies. In: McQueen D, editor. *Oxford Research Encyclopedia of Global Public Health*. Oxford: Oxford University Press; 2022. p. 1-33.
3. Leite MS, Athila AR, Ferreira AA, Bresan D, Gonçalves RC, Gugelmim SA. Sociopolitical determinants of nutritional profiles and food insecurity among indigenous peoples in contemporary Brazil. *Rev Nutr* 2024; 37:e230117.
4. Rebouças P, Goes E, Pescarini J, Ramos D, Ichihara MY, Sena S, Veiga R, Rodrigues L, Barreto M, Paixão E. Ethnoracial inequalities and child mortality in Brazil: a nationwide longitudinal study of 19 million newborn babies. *Lancet Glob Health* 2022; 10(10):e1453-e1462.

5. Pontes AL, Santos RV. Health reform and Indigenous health policy in Brazil: contexts, actors, and discourses. *Health Pol Plan.* 2020; 35:i107-i114.
6. Welch JR, Coimbra Jr CEA. A'uwê (Xavante) views of food security in a context of monetization of an indigenous economy in Central Brazil. *PLoS One* 2022; 17(2):e0264525.
7. Fernandes MR. Uma etnografia sobre os dilemas territoriais do Programa Bolsa-Família entre os índios Apurinã na Amazônia Central. *Mundo Amazonico* 2023; 14(2):148-173.
8. Guimarães BN. Investments without future, debts without past: commodity horizons in Indigenous central Brazil. In: Strathern M, Crook T, editors. *Crises in Time: Ethnographic Horizons in Amazonia and Melanesia*. Canon Pyon: Sean Kingston Publishing; 2024. p. 70-94.
9. Athila AR. A gente que anda e os percursos da Cidadania. In: Ricardo B, Ricardo F, organizadores. *Povos Indígenas no Brasil 2011/2016*. São Paulo: Instituto Socioambiental; 2017. p. 236-239.
10. Zavaleta C, Berrang-Ford L, Llanos-Cuentas A, Cárcamo C, Ford J, Silvera R, Patterson K, Marquis G, Harper S. Indigenous Shawi communities and national food security support: right direction, but not enough. *Food Policy* 2017; 73:75-87.
11. Athila AR, Leite MS. “A medida da fome”: as escalas psicométricas de insegurança alimentar e os povos indígenas no Brasil. *Cad Saude Publica* 2020; 36:e00208019.
12. Welch J. A'uwê (Xavante) social constructions of well-being in Central Brazil. *Med Anthropol* 2021; 40(8):799-814.
13. Godoy R, Reyes-Garcia V, Byron E, Leonard WR, Vadez V. Well-Being of indigenous Peoples and on Their Use of Renewable Natural Resources. *Annu Rev Anthropol* 2005; 34:121-138.
14. Athila AR. UHE Castanheira Ameaça a “Beleza” na Bacia do Juruena. In: Ricardo F, Klein T, Santos TM, organizadores. *Povos Indígenas no Brasil (2017-2022)*. São Paulo: Instituto Socioambiental; 2023. p. 591-594.
15. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). *Censo Demográfico de 2022, Indígenas: primeiros resultados do universo*. Rio de Janeiro: IBGE; 2023.
16. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). *Censo Demográfico 2010: Características Gerais dos Indígenas*. Rio de Janeiro: IBGE; 2012.
17. Coimbra Jr. CEA, Santos RV, Cardoso AM, Souza MC, Garnelo L, Rassi E, Follér ML, Horta BL. The First National Survey of Indigenous People’s Health and Nutrition in Brazil: rationale, methodology, and overview of results. *BMC Public Health* 2013; 13:52.
18. Santos RV, Guimarães BN, Simoni AT, Silva LO, Antunes, MO, Damasco FS, Colman, RS, Azevedo MA. The identification of the Indigenous population in Brazil’s official statistics, with an emphasis on demographic censuses. *Stat J IAOS* 2019; 35(1):29-46.
19. Athila AR. A “caixa de Pandora”: representação, diferença e tecnologias nativas de reprodução entre os Rikbaktsa (Macro-Jê) do sudoeste amazônico. *Rev Antr* 2019; 62(3):710-743.
20. Athila AR. *Certainty rallies?* Parallel and competing circuits of Reproduction, multiple paternities, DNA biotechnologies and indigenous peoples in Brazil. In: Popov VA, editor. *Алгебра родства. Выпуск, 17, Санкт-Петербург [Kinship Algebra/Russian Academy of Sciences]* 2019; 17:256-267.
21. Santos RR, Guimarães BN, Simoni AT. The Quest for Visibility and Legibility: Quantifying the Indigenous Population in Brazil in the Late Twentieth Century. *J Iberian Latin Am Res* 2023; 29(1):33-54.
22. Walter M, Carrol SR. Indigenous Data Sovereignty, governance and the link to Indigenous Policy. In: Walter M, Kukutai T, Carrol SR, Rodriguez-Lonebear D, organizadores. *Indigenous Data Sovereignty, governance and the link to Indigenous Policy*. Oxon/New York: Routledge; 2021. p. 1-19.
23. Morselo C. Joining the Global Market: Are Swiss pocketknives or malaria tablets the reason for Amazonian indigenous people integration? [Conference Paper]. In: *The 9th Biennial Conference of the Inter Ass for the Study of Common Property*. Victoria: 1-28; 2002.
24. Guimarães BN, Bonillia O, Pimentel S. A Diferença e o Benefício. Ricardo B, Ricardo F, editores. *Povos Indígenas no Brasil 2011/2016*. São Paulo: Instituto Socioambiental; 2017. p. 107-110.
25. Troncarelli LT. *Do conditional cash transfers from the Bolsa Família Program affect the subsistence practices and consumption of the Kĩsêdjê indigenous people? The role of hedonism and mental accounting* [dissertação]. São Paulo: Universidade de São Paulo; 2017.
26. Lu F. Integration into the Market among Indigenous Peoples: A Cross-Cultural Perspective from the Ecuadorian Amazon. *Cur Anthr* 2007; 48(4):593-602.
27. Novo MP. *“Esse é o meu patikula”: uma etnografia do dinheiro e outras coisas entre os Kalapalo de Aíha* [tese]. São Carlos: Universidade Federal de São Carlos; 2018.
28. Gordon C. *Economia Selvagem, Ritual e mercadoria entre os índios Xikrin-Mebêngôkre*. São Paulo: UNESP; 2006.
29. Merry SE. *The seductions of quantification: measuring human rights, gender violence, and sex trafficking*. Chicago, London: The University of Chicago Press; 2016.

Artículo presentado en 15/09/2023

Aprobado en 29/02/2024

Versión final presentada en 21/05/2024

Editores jefes: Maria Cecília de Souza Minayo, Romeu Gomes, Antônio Augusto Moura da Silva