

O “Bolsa Família” nativo: monetarização, redistribuição de renda e a vida social dos Rikbaktsa, Amazônia brasileira

The indigenous “*Bolsa Família*” (Family Allowance): monetarization, income redistribution, and the social life of the Rikbaktsa, Brazilian Amazon

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

Resumo Especialmente a partir dos anos 2000, povos indígenas no Brasil se tornam beneficiários de políticas previdenciárias e de transferência de renda, como o programa nacionalmente conhecido por Bolsa Família. Poucos estudos de campo avaliaram a grandeza e o significado da monetarização sobre a vida social e economias indígenas. Com este objetivo, entre 2019 e 2020, realizei um estudo etnográfico e um survey em duas aldeias dos Rikbaktsa, na Amazônia brasileira. Os resultados quantitativos acusavam a disseminação do dinheiro de Programas governamentais e outras atividades, formando diferentes classes de renda. Importantes transações não eram capturadas, tidas como “ajudas” que não podiam ser negadas por aqueles com algum dinheiro. Ao modo de um “Bolsa Família” nativo, recursos híbridos eram redistribuídos através de um aquecido mercado aldeão, contrariando diferenças socioeconômicas e condições desiguais. A discussão encontra um contexto sociopolítico globalmente desfavorável e que agrava iniquidades históricas nas condições de vida e saúde de povos indígenas. A pesquisa contribui à produção de dados e à proposição de metodologias culturalmente sensíveis para estimar e permitir a governança de políticas públicas para e por indígenas, recomendáveis à reversão daquelas iniquidades.

Palavras-chave Povos indígenas, Política pública, Metodologias de avaliação, Iniquidades em Saúde

Abstract Primarily since the early 2000s, Indigenous peoples in Brazil have become beneficiaries of social security and income transfer policies, such as the program known as Bolsa Família (Family Allowance). Few field studies have evaluated the magnitude and significance of monetarization in Indigenous social lives and economies. To this end, between 2019 and 2020, the present work conducted an ethnographic study and survey in two villages of the Rikbaktsa people in the Brazilian Amazon. The quantitative results showed the social dissemination of money from governmental Programs and other activities, producing marked income classes. Important transactions were not captured, considered as “helps” that could not be denied by those with a given amount of money. Like an Indigenous “Bolsa Família”, hybrid resources were redistributed in a heated-up village market, counteracting socioeconomic differences and unequal conditions. The discussion takes place in a globally unfavorable sociopolitical context that exacerbates historical inequalities expressed in the living and health conditions of Indigenous peoples. This research contributes to the production of data and the proposal of culturally sensitive methodologies to estimate and enable the governance of public policies for/by Indigenous people, which are recommended to reverse these inequities.

Key words Indigenous People, Public Policy, Evaluation methodologies, Health Inequity

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

Introdução

Trajetórias de indígenas diante de Estados-nacionais entrelaçam sua resistência a violentas e inacabadas histórias coloniais, epidemias cíclicas e marginalização, com graves e duradouros efeitos sobre suas vidas^{1,2}. Admitindo esta complexidade, estudos recentes adensam ideias com centralidade na pandemia da COVID-19: para compreender e transformar a situação sanitária de indígenas é preciso articular sua participação, diferentes dimensões, disciplinas e aspectos sociopolíticos na revisão crítica de um corpo de políticas incidentes sobre suas vidas, o racismo consolidado como um determinante estrutural de suas condições de saúde no Brasil²⁻⁴.

Subsidiário desse esforço, este artigo é parte de um amplo projeto sobre o protagonismo de indígenas brasileiros na conquista de políticas de saúde específicas e sistemas públicos de informação⁵, resultando de uma pesquisa etnográfica nacional sobre perspectivas indígenas acerca de políticas governamentais com aporte de renda. Outros cinco estudos envolveram povos em diferentes regiões e pesquisadores com experiência longa junto a eles⁶⁻⁸.

Especialmente na virada do século, indígenas se tornam beneficiários de políticas sociais e previdenciárias, desenhadas originalmente para não indígenas pobres, em razão das graves disparidades de morbimortalidade^{2,4} e, sobretudo, da baixa renda. Culturalmente indiferenciadas, até o momento não houve revisão sobre seus objetivos, critérios e formas de acesso por indígenas^{6,9}.

Como os Programas, suas metodologias de avaliação e recondução são díspares e pouco sensíveis à captura das especificidades dos plurais modos de vida de indígenas no país e na América Latina¹⁰⁻¹³. Distanciados de estudos em terreno, bancos de dados impessoais, *surveys* e outros instrumentos de quantificação informam as tomadas de decisão e governança^{11,12}.

Minha etnografia parte do ano de 2000. Era o início de uma relação de vida e trabalho com os Rikbaktsa, cerca de 1.800 pessoas vivendo em 39 aldeias na bacia do rio Juruena, Amazônia brasileira¹⁴. Recém-conquistadas políticas de saúde e educação específicas começavam também a empregar indígenas⁵. Sutilmente chegavam a suas aldeias aposentadorias e salários-maternidade e, pouco mais tarde, o programa de transferência de renda nacionalmente conhecido por “Bolsa Família”⁶.

Passadas duas décadas e considerando os 1.693.535 indígenas vivendo dentro e/ou em

trânsito entre aldeias, comunidades e cidades brasileiras, é estimada uma maior circulação de dinheiro de programas, salários e outras fontes¹⁵. Sabemos pouco sobre estes perfis até o momento.

O Censo nacional de 2010 registrava que a metade dos indígenas com 10 anos ou mais não tinha rendimentos¹⁶. Quando em Terras Indígenas, a maioria não possuía renda. A participação de fontes informais, como o trabalho coletivo ou os circuitos de redistribuição comunitária, continuam a desafiar a tarefa de aprimorar sua captura, acolhida pelo aguardado Censo de 2022^{15,16}.

A renda é um indicador importante para avaliar e/ou melhorar condições de saúde de indígenas em Terras Indígenas e, sobretudo, em cidades^{17,18}. Mas o parâmetro desconsidera ao menos o peso das pouco conhecidas “modalidades econômicas nativas”¹⁸ (p.40), como de outras dimensões envolvidas em suas noções de bem estar¹¹⁻¹³.

Há poucos estudos sobre os efeitos do dinheiro e do mercado entre indígenas, em suas relações comunitárias, economias alimentares e formas de explorar e conservar seus territórios^{6,13}. Se consideramos estudos em campo e uma reflexão metodológica sobre como capturar o fenômeno, ainda de sua perspectiva, são praticamente inexistentes^{11,12}.

Através de uma etnografia diacrônica, exploro como o dinheiro de políticas de transferência de renda e outras fontes se comporta na vida social dos Rikbaktsa. A metodologia etnográfica se soma à aplicação de um *survey* para, além de estimar quantias, avaliar sua precisão para capturar e expressar outros aspectos relevantes às suas relações comunitárias, centrais neste artigo.

Conceitos nativos tratados em outros trabalhos^{19,20}, como as noções de *beleza*, *ajuda*, *troca*, *compra* e *venda* (em itálico porque traduções aproximadas), são submetidos a novo escrutínio, nesta etnografia sobre as interfaces entre o dinheiro e o desejável fluxo da vida dos Rikbaktsa. Em meio a condições sociopolíticas adversas e de desconfiguração de direitos de indígenas no país^{2,3}, a análise reforça a importância da produção de dados e de metodologias específicas e participativas para a governança de políticas públicas e redução das iniquidades globais de suas condições de vida e saúde^{1-3,11,21,22}.

Metodologia

A pesquisa contou com duas etapas de campo entre abril de 2019 e março de 2020, totalizando 70 dias. A primeira delas envolveu duas aldeias, as-

sociando estratégias etnográficas clássicas, como compartilhamento de atividades cotidianas e rituais, conversas e entrevistas semiestruturadas, à aplicação de um *survey* digital, composto por cinco blocos de perguntas previamente desenvolvidas e discutidas entre os pesquisadores do estudo nacional.

A segunda etapa, etnográfica, aconteceu na aldeia onde mais tempo estive com os Rikbaktsa nos últimos 20 anos. A intenção era permitir uma visão diacrônica das atividades produtivas e das formas de sua sociabilidade cotidiana, bem como identificar possíveis contrastes etnográficos e de resultados numéricos entre as aldeias estudadas.

Como orientação geral da pesquisa, o *survey* foi aplicado a todas as casas e indivíduos com 16 anos ou mais das duas aldeias, situadas em diferentes Terras Indígenas. Os critérios de escolha foram qualitativos, como seus diferentes perfis sociodemográficos, acesso a mercados regionais e mesmo minha proximidade diferencial para com elas.

Com auxiliares indígenas atuando também como tradutores, se necessário, completei um total de 34 questionários domiciliares e 95 individuais, sempre esclarecendo sobre a liberdade de todos em não participar ou deixarem de participar se desejassem, sem prejuízo. Outras três casas estavam ausentes e uma se recusou a responder; treze pessoas estavam fora de casa ou declinaram.

A ênfase etnográfica e o respeito ao ritmo dos entrevistados permitiram que o *survey* se estendesse de algumas horas a dois períodos do dia, a depender do número de moradores, nosso grau de proximidade ou sua disposição, sempre bem-vinda, para falarem sobre os temas suscitados. As perguntas visavam a caracterização socioeconômica das casas, estimativas sobre a presença de políticas sociais e a composição do dinheiro circulante, mas também capturar percepções sobre sua sociabilidade e economias alimentares⁶. Um bloco foi inspirado na discussão sobre a aplicabilidade do conceito de segurança alimentar^{6,11}, mirando o acesso, suficiência e satisfação com a comida das casas, em dados períodos de tempo.

O estudo foi previamente discutido com lideranças e teve autorização da Associação Indígena Rikbaktsa (ASSIRIK), da Associação Indígena de Mulheres Rikbaktsa (AIMURIK) e da Associação *Tsirik*, da Terra Indígena Japuira. A pesquisa foi autorizada pelo Comitê Nacional de Ética e Pesquisa (CAAE 61230416.6.0000.5249), como pela então Fundação Nacional do Índio (nº 11/AAEP/PRES/2018).

Conforme as Resoluções 196/1996 e 304/2000 do Conselho Nacional de Saúde e as determinações do Comitê Nacional de Ética em Pesquisa, houve esclarecimentos comunitários e autorização ao trabalho nas duas aldeias, através de um Termo de Consentimento Livre e Informado Coletivo, assinado por seus caciques.

Folhas: da concentração distributiva

Ao noroeste de Mato Grosso, as três Terras Indígenas Rikbaktsa estão espremidas pela crescente urbanização de assentamentos, atividades pecuárias e monoculturas mecanizadas. Mais de uma centena de hidrelétricas e grandes obras infraestruturais estão em andamento ou projetadas para a região¹⁴. Sofrendo seus efeitos, até o momento os indígenas não exploram madeiras, minerais e outros *commodities* estratégicos da Amazônia.

Chamava a atenção a participação do dinheiro – *okyry saro*, um tipo de folha vegetal –, na vida Rikbaktsa. Os valores totais declarados no *survey* eram significativos, diante do que sabemos sobre renda entre indígenas. Poucos entrevistados diziam não ter rendimentos mensais (7%).

A distribuição da renda era desigual, sugerindo a formação de duas grandes e distantes classes de rendimentos mensais, uma delas ganhando 1.000 reais ou mais (34%) e a outra, até 599 reais (cerca de 38%). Uma minoria tinha rendimentos intermediários, entre 600 e 999 reais (cerca de 7%).

A coincidência entre a aplicação do *survey* e a safra da castanha-do-brasil pode ter aumentado o volume e disseminação do dinheiro entre entrevistados de diferentes idades. Único produto de extrativismo vendido, ela respondia por cerca de 1/3 das somas circulantes, podendo ser comercializada inclusive por mulheres e homens ainda jovens, solteiros e recém-casados.

Mais da metade dos indígenas vendia artesanatos ou seus componentes, parte deles muito jovem e teoricamente sem acesso a salários ou programas. Eram intensas as transações de peças com miçangas industriais, mas principalmente de miçangas vegetais e miniaturas escultóricas artesanais, feitas de cocos de palmeiras diversas, carapaças de jabotis e tatus, ouriços de castanha e outros materiais.

Salários ou políticas sociais respondiam por pouco mais da metade do dinheiro apurado. Não foram identificados beneficiários de qualquer tipo de doação ou do Programa de Aquisição de Alimentos, Bolsa Permanência e apoio a estudan-

tes no ensino superior (apesar de sua alta escolarização), entre outros subsídios governamentais. Cerca de 26% dos entrevistados recebiam benefícios sociais, a maior parte ganhando até 298 reais mensais (88%). Destes, quase a metade não recebia mais do que 182 reais.

Se a monetarização avançava, o *survey* sugerindo a existência de duas classes de renda bastante desiguais, sua concentração quantitativa não significava grandes diferenças materiais e de bens pelas casas. Eram poucos celulares, em geral de jovens. A televisão e fogões e, ultimamente, o liquidificador, usado para chichas (bebidas de frutos silvestres e tubérculos), eram os eletrodomésticos mais comuns. Poucas casas tinham *freezers* e geladeiras.

Os motores de popa são os comunitários. Alguns jovens podem ter motocicletas. Um ou outro professor ou assalariado podia ter carro, na aldeia com acesso terrestre.

As armas de fogo eram uma por casa ou nem isso. Eram emprestadas, às vezes em troca de balas ou por parte das caças capturadas, caçando também com flechas.

A situação, veremos aqui, contrastava com casos como o dos A'uwẽ Xavante, onde casas têm diferenças socioeconômicas expressas no acesso desigual a comidas de roças e mercadorias⁶. Ou, ainda, dos Kayapó A'ukre, a renda domiciliar definindo seu acesso a serviços privados de saúde²³.

Detectando mais que a renda de Programas, a composição híbrida do dinheiro circulante impeliu a uma compreensão, para além de quantitativa, etnográfica da monetarização.

Povos Indígenas e o dilema do mercado

São poucos os estudos sobre a monetarização entre povos indígenas brasileiros⁶. Superando manejos nativos positivos, as pesquisas, em geral, descrevem as inadequadas condições conceituais, burocráticas e logísticas do acesso e manutenção de indígenas em Programas Sociais^{6,9,24}.

Exigências burocráticas obrigam indígenas a longos, custosos e arbitrariamente frequentes deslocamentos para cidades e ao contato com não indígenas. Condições sanitárias desfavoráveis desde suas aldeias são agravadas pelas peregrinações, fome e insalubridade de estadia, exploração comercial e discriminação vividas mercados amazônicos ou repartições públicas^{9,24}.

Com forte atuação das organizações e comunidades Rikbaktsa na logística daqueles deslocamentos, aquelas situações pouco apareceram em campo. A relativa magnitude das quantias e seus

percursos aproximavam meu estudo das etnografias sobre como a monetarização vem ou não impactando modos de produzir, sistemas alimentares e relações comunitárias e de parentesco de indígenas^{6-8,25-28}.

Estudos etnográficos, em geral, têm a expectativa de que o acesso ao dinheiro e ao mercado tenham efeitos perniciosos sobre a vida de indígenas vivendo em Terras Indígenas²³. Seus efeitos potencialmente deletérios assombravam as etnografias contemporâneas sobre a monetarização, sem, contudo, merecerem ênfase descritiva.

Faço a seguir uma caracterização instrumental de alguns destes trabalhos, voltada a salientar especificidades etnográficas da monetarização entre os Rikbaktsa.

Na análise pioneira de Gordon, sobre os Xikrin-Mebêngôkre, as grandes somas de compensação de empreendimentos em seus territórios eram completamente absorvidas pela lógica do parentesco²⁸. Uma esperada corrupção das relações comunitárias não acontecia ali, porque os esperados prejuízos eram modulados pelo imperativo harmônico das relações entre parentes, domínio descrito pelo autor como aquele da “*identidade*” e da “*partilha*”²⁸ (p.293).

Um estudo mais recente, sobre os Kalapalo alto-xinguanos trata mercadorias como novidade²⁷. O dinheiro, todavia, tinha pouca expressão nos valores transacionados entre parentes. Estas operações, apesar dele, (ainda)contrastavam com a “*impessoalidade*” do mercado capitalista, seguindo mais “*qualitativas*” e “*personalizadas*”, nos termos da autora²⁷ (p.184).

Por um lado, havia trocas harmônicas e sensíveis, fundadas na pessoalidade e no parentesco. Por outro, aquelas derivadas de cálculo, entendido como impessoal e egoístico, típico do mercado. A eclosão do cálculo racional nas relações entre parentes, fraturando sua presumida harmonia, é a medida potencial dos efeitos do dinheiro, algo não detectado pelos estudos.

Uma pesquisa entre os Kísêdjê, ao norte do parque do Xingu, propõe um modo inovador para capturar especificamente os impactos do Bolsa Família sobre seu consumo e subsistência²⁵. Os critérios de decisão de indígenas sobre o que consumir e o quanto investir ou não em atividades produtivas, nos termos de alocação de tempo e prazer e/ou prestígio agregado às mesmas, eram contrastados aos esforços exigidos para receberem o dinheiro, como o acompanhamento da saúde de mulheres e crianças, condicional ao Programa. Seus efeitos, que a autora admite serem potencialmente nulos, positivos

ou negativos, foram considerados inexpressivos, diminuindo o investimento em atividades menos prazerosas ou prestigiosas²⁵.

A etnografia Rikbaktsa desafiava a univocidade do fenômeno, como já registrado para outros contextos indígenas latinoamericanos^{13,26}. O dinheiro era absorvido em uma rede de generosidade generalizada, mas, veremos, não espontaneamente altruísta ou naturalmente harmônica. Habilidades diplomáticas e de cálculo eram acionadas nas vultosas transações entre parentes, em um intenso “mercado nativo”, com efeitos crescentes sobre suas vidas.

O “mercado nativo”

Fundamentos: *beleza, descontos e pagamentos*

Dentre mais de uma dezena de clãs, os Rikbaktsa se dividem em dois grupos sociológicos maiores ou metades, nominadas segundo seus clãs considerados centrais na geração dos seres do mundo e na complexa organização das festas do ciclo ritual anual^{19,20}. Os casamentos devem acontecer idealmente entre pessoas das diferentes metades, mas sem indivíduos predeterminados.

A filiação patrilinear, saberes patricentrados sobre a concepção de bebês, a paternidade múltipla e suas discussões, convivem com a matrilocidade^{19,20}. Ou seja, ao se casar, um homem precisa se mudar para a casa ou aldeia de seu sogro, enquanto seus filhos pertencerão ao seu próprio clã e metade, em teoria, diferentes daqueles de sua esposa e sogro.

A *práxis* do parentesco e o cotidiano obrigam à convivência de uma notável diversidade sociológica de pessoas com graus diferentes e, por vezes, incertos de proximidade. Discussões sobre paternidade(s) e, com ela(s), sobre o pertencimento de alguém a uma ou outra metade, podem durar toda a vida, contribuindo à diversidade sociológica estrutural e potencialmente conflitiva dentro e entre diferentes aldeias^{19,20}.

Este modo de viver o parentesco tem também total relação com os trajetos e efeitos do dinheiro em sua sociedade. Mas há um diferencial diante de outros estudos.

O parentesco não é ali algo apenas sobre pessoas completamente identificadas e relações naturalmente harmoniosas, exigindo permanente investimento, em diferentes sentidos. As situações cotidianas e rituais sempre aconteceram no tênue intervalo entre a generosidade como regra e o conflito como risco, arbitradas pelo parâmetro nativo de *beleza (tsapyina)*¹⁹.

A *beleza* traduz um estado pleno e desejável de algo ou da vida, com ampla aplicabilidade. Pessoas, comidas e artefatos como situações e, também, transações podem e devem ser *belas*.

Para isso, é preciso identificar prenúncios e evitar situações *feias* ou *batsisapy* (algo como a negação daquele estado desejável). Elas favorecem encontros com seres do domínio dos mortos, os *Myrikoso*, podendo tratar-se de parentes vingativos ou com saudade, entre outros seres. Se evitáveis pela sua expertise em reconhecê-las, quando acontecem, inevitavelmente provocam o adoecimento e outros infortúnios, talvez fatais.

Entre sinais anômalos em festas e outras ocasiões, consideram *feio* ou *batsisapy* o fato de alguém não partilhar recursos, sobretudo alimentares (*nahorõina*) ou desrespeitar outras normas ideais de convivência (*bato spirikpo*), como negar solicitações dos mais velhos ou fazer coisas sozinho (*zyba*).

A *beleza* regula ainda o bom andamento das *trocadas/descontos/pagamentos/tomadas e ajudas* entre parentes afins e/ou consanguíneos. A maior parte destas operações, para nós diversas, é descrita pela raiz verbal *-akse*. Uma tradução possível é “ficar com alguém ou algo [de alguém]”.

O verbo pode exprimir transações duradouras entre pessoas, grupos ou aldeias, que devem ser *trocadas/descontadas/pagas* ao longo de um tempo: de visitas cotidianas a comidas, penas, conchas, algodão torcido, cocares, flechas, casamentos entre grupos, festas, choros em ritos funerários e até inimizades. Tudo isso pode ou deve ser *trocado/pago/descontado*.

Estas transações sempre atuaram como mecanismos redistribuição. Com o dinheiro das primeiras aposentadorias, nos anos 2000, compravam sobretudo bens coletivos e comidas, comunitariamente redistribuídas através de *ajudas* diante de *solicitações*, como explico adiante. Assim faziam os velhos com a venda das belíssimas plumárias, subsidiárias de suas habilidades artísticas e sociais para mobilizar densas redes de *troca*¹⁴.

De diferentes formas, eram *pagos* todos aqueles que participavam com recursos e/ou serviços no longo tempo de sua produção¹⁴. A estas transações passaram a associar a maior parte do que consideram *compras* e *vendas* entre si.

O que e como se compra/vende/partilha: *oferecer e convidar*

Alguns dos recursos intensamente trocados e compartilhados podiam ser *vendidos* no movimentado mercado nativo. Artesanatos são enco-

mendados e *oferecidos*, notadamente aos parentes assalariados ou aposentados. A atitude social sinaliza o desejo ou necessidade de algo que o solicitante julga ou sabe que o solicitado tem.

O constrangimento impele à aceitação da operação – e ao *pagamento* – da coisa oferecida, mesmo que indesejada. Aquele com o dinheiro avalia a operação: negar o *oferecimento* e a *compra* poderia ser *batsisapy* e perigoso.

Difícilmente uma visita a outra casa ou aldeia é desprovida de propósitos em torno de recursos. *Visitar* (*bo nakozoi* – ir e/para ver ou *espiar*), *convidar* e *oferecer* são aspectos de uma só etiqueta. As expressões sintetizam trocas e compartilhamentos entre parentes e domicílios, coletas e colheitas coletivas. Quem *convida* espera também ser *convidado* em outro momento, *trocar*, *descontar* ou *pagar* o convite.

Convidar para atividades é o modo social *belo* ou *tsapyina*, sem usufruir sozinho de recursos ou andar só pelo mato, arriscando-se aos encontros com os *Myrikoso*. A incidência de *convites* é um socioindicador das condições ótimas de vida e alimentação *Rikbaktsa*, o *survey* indicando que quase todos coletavam, caçavam ou pescavam coletivamente.

Envolvendo especialmente comidas e recursos produzidos por eles, a situação interessa à caracterização do mercado nativo. Pois se ali quase tudo era *trocado* ou compartilhado, nem tudo podia ser *vendido* e nem de qualquer forma.

O que não se vende: caças, comidas de roça e visões da segurança alimentar

As caças e comidas *Rikbaktsa* – *mydisahawy babata* (“nossa comida de verdade”) – não são negociadas. Isso seria impróprio ou *batsisapy*. Vender estes itens era a categoria usual de acusação no *ranking* entre casas ou aldeias, para dizerem que tudo estava mudado e que ninguém se *dava* mais nada ou *convidava* (para ir às roças), situação *batsisapy*.

O *survey* e tampouco a etnografia acusavam esta transformação. Segundo o *survey*, as caças não eram vendidas. A etnografia acusava a partilha entre casas que tradicionalmente cultivavam a reciprocidade, embora com menos circulação que há 20 anos. Com a energia, especulavam jocosamente sobre as araras que alguém podia ter dentro da geladeira.

A venda de produtos agrícolas era incipiente. Maioritariamente compartilhadas, a etnografia mostrava que bananas começavam a ser pontualmente cultivadas para venda, o que merece acompanhamento.

As *comidas de verdade* eram evocadas pelas perguntas inspiradas no conceito de segurança alimentar, baseado no acesso direto a alimentos, gradações de satisfação com a comida, intensidade e frequência da fome de alguém nas casas entrevistadas. A situação parecia provocar estranhamento, suas respostas sendo acompanhadas de qualificações não capturáveis pelo instrumento digital¹¹.

Apesar da importância estratégica em contextos de ausência e degradação de territórios e outras situações vividas por indígenas no país², perguntar se alguém das casas havia sentido fome podia causar constrangimento. Entre silêncios e reflexões, as respostas não eram unívocas, de “sim” ou de “não”, escapando à precisão quantitativa¹¹. Ao longo dos mais de 30 questionários, passei a registrar em meu diário de campo a imprecisão das respostas de sim ou não marcadas no *survey*.

Exemplifico com duas situações. Sendo a fome dos *Rikbaktsa* geralmente relativa a alguma comida, cerca de 1/3 dos entrevistados disse ter sentido fome de alguma coisa que não tinham, em algum momento do mês. Os demais admitiram preocupação com o fim das comidas compradas, quase sempre complementando que até poderiam se preocupar com a falta de mercadorias ou, ainda, com a falta das comidas de roça, mas “*emprestavam*” com parentes, o que nos interessa especialmente. Dois entrevistados, em situações singulares, prontamente disseram ter sentido “*fome de comidas de roça*”. Um único homem passara um dia sem comer. Professor assalariado e hábil arteção de peças para a venda, sua renda mensal era substancialmente maior que a dos demais.

Tendo recentemente separado e lecionando na aldeia dos parentes da ex-esposa, sem roça própria, o relato lembrava uma queixa sobre seus jovens filhos, ex-cunhados e netos, que não mantinham roças e com os quais “*tinha*” que compartilhar mercadorias.

Pessoas de diferentes idades diziam que se e quando as comidas compradas acabam, são ainda mais acionadas as estratégias de redistribuição e as comidas de roça. Por outro lado, para aqueles com renda, as comidas compradas acabam, justamente pelo imperativo redistributivo, como diz uma aposentada:

[*tem algum momento que acaba a comida na casa?*] *ah tem ... passa um mês, a gente tem muito, os netos que vem aí ... cada dia, vem um neto daqui, filho daqui ... vem parente, ixiii ... vem gente comer, então a gente leva um mês e pouquinho ... dali já começa ... aí nós vamos pra roça, ver se o*

milho ainda está bom, ver se a batata já está bom. Se estiver no ponto a gente começa a arrancar e com isso a gente faz chicha, faz batata assada, como a batata assada com carne ... e assim vai, até receber de novo ...

As diversas gerações valorizavam suas *comidas de verdade* ao falarem de sua satisfação alimentar, traduzida por um estado pleno e não quantificável de *estar contente* (*kakuïta* [homem] ou *kakuïtatsa* [mulher]). Por outro lado, se o socioindicador do *convite* estava em pleno fluxo, o *survey* e a etnografia mostravam a crítica razão de dependência das roças nas duas aldeias.

Contrastando com os cerca de 90% de entrevistados que pescaram, caçaram e coletaram no ano anterior, pouco mais da metade trabalhou em roças, dos quais nem todos tinham roças próprias. A etnografia mostrava que parte destas pessoas havia trabalhado a *convite*, em roças de outras pessoas.

Ajudar a vender o peixe

Se a venda de artesanatos era quantificável, o fenômeno contemporâneo da *venda* de peixes não era capturado pelo *survey*. Era relativamente comum *oferecerem* peixes a parentes aposentados quando precisavam de dinheiro. Isto significava que sabiam que eles podiam ter dinheiro e, assim, sentirem-se instados a atender ao *oferecimento*.

Negá-lo, ainda mais por envolver comida, é *batsisapy* e não recomendável. O peixe é o único item alimentar transacionado, mas, veremos, como uma *ajuda* posta a serviço da redistribuição, da gestão de excedentes de dinheiro e correção de iniquidades entre as casas.

Ao perguntar sobre a compra/venda de peixe de/para alguém, era difícil responderem inequivocamente que sim. Estavam, antes, *ajudando* o parente a *vender*. A ideia aparece na explicação de uma aposentada:

[sim] Peixe, se aparecer dos nossos filhos. Conversamos para decidir. A gente organiza. Frango ou peixe do fulano, vamos ... comprar colar do fulano de tal, vamos!?! [...] Quando nós recebemos o dinheiro, nós gastamos nesse aí ... ajudando ... tem algumas pessoas que precisam, né ... vendem pra gente [...] a gente compra coisa de algumas pessoas, artesanato, assim como ela quer, desenho de peixinho, ajuda né ... dou uns trocados ... ou coisas da fábrica [mercadorias], daí nós ajudamos ela. E ajudo outras pessoas que precisam, né!

Único alimento *vendido*, o peixe é também dos mais *partilhados*. A *venda* ali não era tão distante da *troca* por algo de que se necessitasse, como coisas que exigem dinheiro, não acessível

a todos, em todas as faixas etárias e em diferentes medidas, iniquidade harmonizável através do mercado nativo.

Posto assim a circular, o dinheiro tinha impacto coletivo, diluindo a distância e ressignificando as classes de rendimento quantificadas pelo *survey*.

O Bolsa Família nativo e os paradoxos da redistribuição

O Bolsa Família “*ajuda só um pouquinho*”, diz uma mulher jovem. Outra mulher com muitos filhos, alguns ainda crianças, recebia pouco. Trabalhava por *convite* na roça do pai e de outros parentes. Vendia artesanato e tirou castanha para comprar alguma “*comida de branco*”. Quando acabava sua comida a irmã “*arrumava*”: “*Ela sempre ajuda. Aí, quando ela não tem, ela vem. É mais pra ela que eu arrumo e mais pra ela que eu peço*”, ela me diz.

Era como se uma espécie de Bolsa Família nativo, com cuidadosa gestão compartilhada, redistribuísse recursos vários entre os com maior renda e/ou produtos de roça e aqueles que necessitavam de comida, dinheiro e mercadorias. Com efeitos que obrigavam interpretações diferentes dos números do *survey*, principalmente quanto ao significado das desigualdades das classes de renda, ele também corrigia eventuais condições desiguais e de *felicidade* com a *comida de verdade*, onde quase todos caçam, pescam e coletam, mas parte não trabalha ou tem roças, apesar de valorizarem e comerem seus produtos.

Esta vultosa circulação redistributiva tem, contudo, cobrado seu preço ou condição. Da perspectiva diacrônica, a cosmociologia Rikbaktsa conservava ou mesmo intensificava a vitalidade das *trocas/ajudas*, mas também dos resíduos desta etiqueta social.

Se trocam ou recebem cocos, penas, caças ou partes de caças de alguém, tudo será em geral (des)qualificado, na ausência do doador. Podem dizer ter ganho *só um pouquinho* (*tsikani zyba*) quando o doador tinha muito, ou doou apenas cocos de más características. Durante o ato, o doador pode (inutilmente) se precaver da futura acusação tácita, afirmando por sua vez que tem *só um pouquinho* daquilo que foi quase sempre constringido a *oferecer*.

Se partilhar é a *bela* etiqueta, ela também provoca inevitavelmente aquelas insatisfações insidiosas, podendo culminar em desfechos indesejáveis e violentos entre si. São as situações *batsisapy* ou feias.

O paradoxo atinge também os robustos mutirões financeiros de *ajuda* comunitária envolvendo várias ou a totalidade das aldeias, a depender do apelo, o *survey* acusando contribuições mensais de quase todos. Estas iniciativas podiam gerar descontentamento social com a pouca ou não contribuição de alguém ou uso efetivo do dinheiro pelos solicitantes, potencialmente alimentando conflitos.

Este era o caso dos mutirões sanitários, para *ajudar* parentes com medicamentos, consultas, exames e até cirurgias, fora do SasiSUS. A etnografia apurou somas que podiam chegar a 10.000 reais, caso de cirurgias de vesícula.

Não tenho como tratar aqui do que possa ser um processo oficioso de monetarização e privatização da saúde, o *survey* indicando algum gasto mensal com ela (cerca de 66% dos entrevistados; em uma das aldeias, o número chegava a 89%). Além de fonte potencial de conflitos, a impropriedade não deixava de significar a hipérbole da capacidade produtiva e redistributiva dos Rikbaktsa.

Para os mais velhos, os jovens eram os mais atingidos pelos efeitos adversos do dinheiro conseguido pela venda de castanha ou de peixes. “*Eles não vão à roça. Eles não gostam. Não aprenderam/obedecem/respeitam! (...) batsisapy*”, diz um aposentado e maior provedor de comidas de roça de sua aldeia.

Com afluxo inédito de dinheiro, a *ajuda*, o *dom* e a *venda* têm intensificado a circulação e redistribuição de recursos. A dinâmica, vimos, é proximamente acompanhada pelo risco de conflitos. As situações *batsisapy* se multiplicam, com infortúnios, desaparecimentos temporários ou permanentes de pessoas e um homicídio entre jovens.

Após buscas financiadas por mutirões, uma criança reapareceu perto da aldeia, sem vida e com sinais da ação dos *Myrikoso*. O caso limite foi o abandono da vida comunitária por um dos últimos xamãs reconhecidos, que partiu floresta adentro. Mutirões amplos contrataram xamãs Nhambikwara para as buscas vãs. Os relatos sobre seus rastros e dos *Myrikoso* se misturaram a especulações sobre o uso de sua aposentadoria pelos parentes, sem a devida retribuição das comidas que desejava.

Considerações finais

Survey e etnografia concordam sobre o avanço da monetarização na vida Rikbaktsa. O dinheiro se soma a um modo progresso de redistribuir recursos, habilmente gerido e mediado pelo parâmetro da *beleza* das relações.

Por esta via, a vida social é posta a serviço de uma incessante redistribuição e densificação de *trocas/vendas/ajudas*. A métrica etnográfica dos números é precisa. A simples existência de políticas sociais indiferenciadas, se isoladas do manejo nativo, tenderiam a agravar as iniquidades distributivas que visam combater.

Entre um povo onde a *bela* existência depende da maestria na convivência entre diferentes grupos sociológicos, tipos de seres e paternidades incertas, a eficiente tecnologia social redistributiva tem tido também efeitos preocupantes. A etnografia diacrônica mostra, ao lado de um aumento da razão de dependência das roças, tensões sociais e infortúnios, alguns fatais, que se não criados pela monetarização, têm sido inflacionados por ela.

Metodologicamente, a magnitude do dinheiro circulante e o teor de seus efeitos não podiam ser entendidos pelo uso isolado do *survey* ou da etnografia. Apartados de estudos etnográficos longitudinais e participativos, números podem autorizar interpretações e distorcer modos de vida, visões sobre segurança alimentar, perfis laborais e de renda entre indígenas ou dizer pouco sobre eles²⁹.

Incomparavelmente mais robustos entre não indígenas, dados sobre indígenas precisam munir políticas e sistemas públicos de informação^{1,2,18,21}. Mas imagens desfiguradas de seus problemas e perspectivas²⁹ podem comprometer tanto quanto sua histórica e letal invisibilização.

Ideias transeculares no imaginário social nacional racista incidem sobre a política indigenista²¹, agravando violências e a vulnerabilização de suas condições de vida e saúde no Brasil, como alhures¹⁻⁴. Os vultosos mutirões sanitários, como o mercado nativo, possíveis pela vitalidade da sociocosmologia Rikbaktsa, confrontam noções persistentes de que indígenas não “produzem” em suas terras, “dependem” do governo e são desprovidos de especificidade.

Equívocas e convenientes, tais noções vêm reforçando graves ameaças a suas vidas, culturas e principalmente aos direitos constitucionais de indígenas ao reconhecimento, demarcação e usufruto exclusivo de seus territórios originários^{2,3}. Não há bem-estar ou existência *bela* sem eles.

Contribuir à reversão desta complexa e multidimensional tecitura foi o objetivo deste estudo transdisciplinar e participativo, fundado em uma etnografia de longa duração, na esteira das recomendações contemporâneas das determinações sociais das iniquidades em saúde entre indígenas^{1-3,11,12}. Suas próprias visões de mundo, saúde e bem-estar devem ser transversais do desenho dos estudos e sua metodologia à construção de socioindicadores na composição de bancos de da-

dos nos quais se reconheçam e dos quais sejam soberanos na governança de políticas públicas²².

Agradecimentos

A João Luiz Bastos por tabelar resultados quantitativos; a James Welch; a Ricardo Santos pela leitura de versões.

À gentileza de todos das aldeias Primavera e Pé-de-Mutum; a meus auxiliares, Dolores Piavo e Eriberto Nabita. Eternos, a Geraldino Patamy e Amawi Kapadrasto.

Financiamento

Wellcome Trust ao Dr. Ricardo Ventura Santos (203486/Z/16/Z), Projeto “Saúde dos Povos Indígenas no Brasil: Perspectivas Históricas, Socioculturais e Políticas”. PNPD/Coordenação e Aperfeiçoamento e Pessoal Superior (CAPES) e Programa de Pós-Graduação em Epidemiologia em Saúde Pública (ENSP/FIOCRUZ).

Referências

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, Gugelmin 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'uwẽ (Xavante) views of food security in a context of monetarization 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. Auwê (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: Попов 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 Aiha [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.

Artigo apresentado em 15/09/2023

Aprovado em 29/02/2024

Versão final apresentada em 21/05/2024

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