

O "Bolsa Família" nativo: monetarização, risco e distribuição de renda entre os Rikbaktsa da Amazônia brasileira¹

Adriana Romano Athila (Fiocruz/Brasil)²

Palavras-chave: políticas de transferência de renda; monetarização; povos indígenas

De números e etnografias: programas de transferência de renda e povos indígenas no Brasil

O Programa Bolsa Família (PBF) é um dos mais expressivos programas de transferência condicional de renda do mundo, cobrindo todos os municípios brasileiros (Rasella et al., 2013). Em uma análise instrumental de suas proposições formais, seu objetivo geral é a promoção de condições de vida de segmentos socioeconomicamente vulneráveis da população brasileira (BRASIL 2013: 70).

Como as demais políticas de transferência, o PBF é desenhado, tem critérios de recrutamento e formas de execução e avaliação elaborados a partir de dados, indicadores, conceitos e noções sobre “condições de vida” respectivos a segmentos não indígenas da população brasileira. Não apenas mas especialmente o PBF, é projetado para resgatar famílias e grupos da situação de “*pobreza*” ou “*extrema pobreza*”, tendo sido inicialmente estimulado por situações como a de “*trabalho escravo infantil*”.

Segundo o último Censo nacional, indígenas em Terras Indígenas eram maioritariamente desprovidos de renda formal (IBGE 2012). O Programa, em seus atuais critérios de elegibilidade – renda *per capita* associada a um determinado perfil sociodemográfico familiar -, é teoricamente acessível à quase integridade de famílias indígenas, atingindo indígenas e não indígenas, como um bloco indiferenciado (Athila, 2017).

Quando Povos Indígenas estão em questão, são poucos os estudos com ênfase na perspectiva que eles possam ter sobre Programas de transferência de renda. Se escassos,

¹ Trabalho apresentado na 33ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 28 de agosto a 03 de setembro de 2022.

² Pesquisa realizada com financiamento do Wellcome Trust (203486/Z/16/ Z), concedido ao Dr. Ricardo Ventura Santos e ao Projeto Saúde dos Povos Indígenas no Brasil: Perspectivas Históricas, Socioculturais e Políticas e do Programa Nacional de Pós-Doutorado da CAPES, junto ao Programa de Pós-Graduação em Epidemiologia e Saúde Coletiva, da Escola Nacional de Saúde Pública (ENSP), da Fundação Oswaldo Cruz, entre dezembro de 2018 e novembro de 2020.

eles têm sinalizado, com alguma consistência, para a complexidade de sua interação com os modos indígenas de existência, nos termos de como interagem localmente com as exigências burocráticas, disparidade conceitual e modos de promoção de “condições de vida” adotados por eles (BRASIL 2017; Athila 2017)

Os estudos avaliativos, contudo, pouco se dedicam a analisar impactos, transformações ou persistências relacionáveis ao dinheiro, seus percursos e interfaces com uma série de políticas públicas destinadas a indígenas brasileiros, de seus regimes de socialidade (Strathern 1999, 169) a suas economias alimentares. Se consideramos uma perspectiva diacrônica, são inexistentes.

Efeitos do próprio dinheiro e da inserção no mercado sobre o bem-estar de povos indígenas, seus modos de vida e as condições de conservação de seus territórios são igualmente pouco conhecidos (Godoy et al 2005: 132). Este desconhecimento estende-se a comunidades rurais ou não urbanas (Piperata et al 2016).

O tema da monetarização entre indígenas ganha especial relevância recentemente, quando uma análise de dados de sistemas públicos de informação sobre o então “Programa Bolsa Família” chega a conclusões importantes, mas que potencialmente estigmatizam um segmento historicamente discriminado da população mundial (Singer & Rilko-Bauer 2021). Avaliando o insucesso do “Programa Bolsa Família” proporcionalmente à permanência dos jovens como seus beneficiários, uma pesquisa do Instituto de Mobilidade e Desenvolvimento Social sinaliza desigualdades sem dúvida gritantes mas pouco explica o que acontece quando estes jovens são indígenas (IMDS, 2022).

Admitindo a pobreza como “fenômeno multidimensional” que não se resolve “apenas com complemento de renda”, os “números” apurados autorizam tomar sua perenidade no Programa como indicador de que suas vidas se mantiveram inalteradas: “se você olhar os **números** indígenas, uma vez que entraram, nunca mais saem. (...) São 14 anos e a família não conseguiu superar a pobreza”.³ (ênfases minhas).

Para indígenas, mesmo para aqueles em espaços considerados urbanos, permanecer no Programa pode ser tão desafiador quanto conseguir acessá-lo (Athila 2017; Nogueira et al 2017). E, ao contrário, sua permanência pode ser um indicativo de que a família não se vulnerabilizou ao longo daquele tempo, conseguindo gerir viagens custosas, procedimentos bancários e condicionalidades exigidas.

³ Disponível em: <https://odiariodemogi.net.br/brasil/indigenas-negros-e-mulheres-tem-mais-dificuldades-para-sair-do-bolsa-familia-1.36334> (consultado em 4/05/2022)

Isolados de estudos etnográficos com alguma profundidade, os números autorizam interpretações que obliteram especificidades dos modos de vida, laborais e dos perfis de renda de indígenas. Formas de autonomia não quantificáveis ou previstas pelo desenho original podem eclodir justamente ao permanecerem como beneficiários, como a gestão do recurso para manter jovens em Universidades de diferentes regiões do país ou, ainda, para desobrigar a venda de comida produzida nas roças, reforçando a segurança alimentar dos domicílios, como acontecia no noroeste Amazônico (Athila 2014, 2017).

A Constituição pluriétnica do Brasil e sua proeminência em dispor de mecanismos de reconhecimento, participação e governança (Ferdinand et al 2020) - conquistas de movimentos indígenas na década de 80 (Carneiro da Cunha 2018) - determina que políticas públicas para indígenas sejam culturalmente sensíveis (Souza Lima 2005). É neste ponto que uma etnografia transtemporal sobre a monetarização entre os Rikbaktsa, do qual este trabalho é subsidiário, encontra o universo das políticas de transferência de renda e seu objetivo de aprimorar as “condições de vida” de segmentos vulneráveis da população brasileira.

O dinheiro e os Rikbaktsa: metodologias e perfis preliminares

Os Rikbaktsa são um povo indígena de língua macro-jê da Amazônia brasileira. Cerca de 1.800 pessoas vivem em 39 aldeias localizadas na bacia do rio Juruena, ao noroeste do estado de Mato Grosso. Suas aldeias têm diferentes densidades populacionais e modalidades de acesso a cidades, dispostas ao longo de 3 Terras Indígenas formalmente inscritas em três diferentes municípios do estado. São elas, a TI Erikpatsa, no município de Brasnorte, a TI Japuira, no município de Juara e a TI Escondido, no município de Cotriguaçu.

O que apresento aqui corresponde a parte dos resultados de um estudo de caso realizado junto a outros 5 povos indígenas de diferentes regiões do país, com diferentes históricos de contato com os *brancos* e modalidades de relação com o dinheiro e o mercado. Entre 2018 e 2019 desenvolvemos questionários específicos, com base em estudos similares e na experiência prévia de cada pesquisador junto aos povos participantes da pesquisa: os Xavante, do estado de Mato Grosso, os Apurinã, do estado

do Amazonas, os Wari’, no estado de Rondônia, os Canela, no estado do Maranhão e os povos Baniwa do sistema regional do Alto Rio Negro, estado do Amazonas⁴.

Minha pesquisa compreendeu duas etapas etnográficas, entre 2019 e 2020, com duração de 70 dias, tendo como foco a perspectiva dos Rikbaktsa sobre a renda proveniente daquelas políticas, como sobre o dinheiro, em geral; o modo pelo qual lhes chegam ambos, seus percursos dentro e fora de suas aldeias e algumas de suas decorrências. Uma das etapas foi combinada à aplicação de questionários individuais e domiciliares em aldeias com diferentes perfis demográficos e de acesso a cidades e ao mercado local.

O estudo específico está associado ao mesmo tempo em que permite a construção de uma análise etnográfica diacrônica sobre o dinheiro entre os indígenas, com ponto de partida nos anos 2000. Neste momento começa minha relação de vida e trabalho com os Rikbaktsa. É também quando políticas públicas com aporte de renda – como aposentadorias, salários e o programa de transferência condicionada de renda, conhecido por “Programa Bolsa Família”(PBF)⁵ - progressivamente atingem indígenas vivendo em Terras Indígenas (TI) (Rasella et al 2013; SAGI 2008).

Ainda sutilmente, as políticas sociais adentravam suas aldeias, encontrando o que descrevo como um modo pregresso de produzir e distribuir comunitariamente recursos diversos, aos quais o dinheiro se somou.

Vinte anos mais tarde, chamava a atenção a participação do dinheiro - “*okyry saro*”⁶, uma espécie de folha -, na vida Rikbaktsa. Os valores totais declarados eram significativos, se consideramos o que se sabe sobre o perfil de renda nacional dos povos indígenas brasileiros (IBGE 2012). Ele estava presente pelas diferentes classes etárias de entrevistados, pessoas com 16 anos ou mais que consentiram sua participação, do quais apenas uma pequeníssima parte (7%), declarou não ter qualquer rendimento mensal.

Segundo o *survey*, a distribuição da renda era bastante desigual. Boa parte dos entrevistados estava formalmente dividida em duas classes de rendimentos mensais, com considerável distância uma da outra: uma delas ganhando 1000 reais ou mais (34,1%) e a outra, até 599 reais (38,6%). Uma pequena parte dos entrevistados tinha rendimentos

⁴ Os estudos estão em fase de publicação, a exceção da pesquisa entre os Xavante (Welch & Coimbra 2022).

⁵ Em dezembro de 2021, o Programa Bolsa Família foi transformado por parte do governo federal, sua denominação alterada para “Auxílio Brasil”. Até agosto de 2022 não havia clareza sobre seu tempo de permanência ou qualquer discussão sobre critérios de acesso.

⁶ “Folha” vegetal, de uma espécie determinada que, como muitas outras, a depender do manejo, do conhecimento e da intenção da pessoa, é capaz de influenciar uma gama de processos e características corporais/pessoais desejadas ou indesejadas, causando debilidades ou curando.

mensais intermediários, entre 600 e 999 reais (6,8%). Era indiscutível o avanço da monetarização, com a formação do que pareciam ser dois perfis distantes de renda.

Ao mesmo tempo, diante da expressiva monetarização, o apelo dos “bens industrializados” ou da “tecnologia” não criava grandes contrastes materiais entre os domicílios. A disponibilidade de energia regular era relativamente recente. Até 7 anos atrás, uma das aldeias era alimentada por geradores que dependiam da disponibilidade de combustível.

Especialmente os mais jovens tinha celulares, mas eram muito poucos por domicílio. A televisão e fogões e, mais recentemente, o liquidificador, para fazerem “chicha”, são os eletrodomésticos mais comuns. Parte pequena dos domicílios têm freezer ou geladeira.

Eram também poucos os motores de popa por domicílio. Boa parte deles acaba tendo uso comunitário. Alguns mais jovens podem ter motocicletas. Excepcionalmente, alguém pode ter carro, usualmente professores assalariados, morando em aldeias onde há acesso terrestre. As armas de fogo são poucas, não ultrapassando uma por domicílio. São emprestadas de uma pessoa à outra, às vezes em troca de balas ou parte do que for capturado, mas caçam também com flechas.

Se há diferenças marcadas de renda domiciliar, conforme o *survey* apontava, etnograficamente, com uma ou outra exceção, os domicílios tinham hábitos de consumo e estrutura material que diferiam muito pouco. Isto contrastava com casos como o dos Kayapó A'Ukre, onde diferentes perfis de renda determinavam diferenças marcadas no consumo de comidas compradas e acesso a serviços, sejam domésticos ou de saúde (Morselo 2002).

Uma análise da composição híbrida dos rendimentos totais Rikbaktsa indicava que era preciso adotar uma compreensão, para além de quantitativa, etnográfica da monetarização. Sem poder tratar detalhadamente ou abordar a totalidade das interfaces entre modos distributivos nativos e o conjunto de resultados quantitativos da pesquisa, tento descrever algo sobre eles aqui. Sobretudo no que eles contrastam com as poucas etnografias disponíveis sobre o tema dos efeitos da monetarização e da participação de povos indígenas no “mercado”.

Dinheiro, o dilema do mercado e as visões do *parentesco* ameríndio

São poucos os estudos sobre a monetarização entre povos indígenas brasileiros (Coimbra Jr et al 2020: 9). Algumas pesquisas descreveram as inadequadas condições conceituais, burocráticas e logísticas de acesso e manutenção de indígenas em Programas sociais, como também sua incompatibilidade com marcos regulatórios para indígenas (SAGI 2016).

Para cumprir procedimentos que lhes são “estranhos”, indígenas são obrigados a se deslocar para *idades* em períodos arbitrários e a ter contato com *brancos*, em diferentes situações assimétricas, seja em repartições públicas, seja no comércio local. A situação estimula relações interétnicas historicamente desiguais, gerando (mais) violência, discriminação e a escravização por endividamento de indígenas nos mercados regionais das pequenas cidades da Amazônia brasileira (Guimarães et al 2017; Athila 2017). Ao final das exigidas “peregrinações” a cidades, a renda recebida pode ser completamente consumida e a quantidade de comida comprada é irrisória (Athila 2017).

Se não inexistentes, tais situações eram pouco enfatizadas pelos Rikbaktsa. Apesar da disseminação de programas sociais entre os entrevistados (26,3%), a maioria considerava o dinheiro pouco expressivo para as requeridas distâncias e dificuldades logísticas para acessar as cidades, em contraste com fontes de renda diversificadas e imediatamente mais acessíveis, como veremos aqui.

A ênfase da etnografia aproximava meu estudo de pesquisas sobre as implicações da “monetarização” sobre as economias alimentares – fenômeno registrado para a maior parte dos povos indígenas brasileiros há algum tempo dos povos em diferentes graus, fenômeno registrado há algum tempo (Coimbra et al. 2013, 12) -, têm efeito sobre seus modos de produzir (Trocarelli 2017; Lu 2007), seus sistemas alimentares (Leite 2006; Welch et al 2009) e as relações comunitárias e de parentesco (Kapfhammer & Garnelo 2019; Novo 2018; Guimarães, 2017; Leite & Athila, 2009).

Um dos estudos tem a singularidade de ser etnográfico e propor a quantificação de aspectos do acesso a programas de transferência de renda pelos Kĩsêdjê, do parque do Xingu, suas formas de decisão sobre o que consumir e o quanto investir ou não em “atividades produtivas” (Trocarelli 2017). A equação associa a alocação de tempo ao prazer e/ou prestígio agregado pelos indígenas àquelas atividades. O esforço para obter o dinheiro, como o acompanhamento da saúde de mulheres e crianças e a frequência escolar condicionais ao recebimento dos recursos do Programa Bolsa Família é um dos parâmetros de decisão (Trocarelli 2017, 16, 25).

Se a pesquisa admite que os efeitos do dinheiro sobre atividades produtivas “podem ser nulos, positivos ou negativos”, nos Kĩsêdjê eram inexpressivos e o dinheiro aplicado em gêneros alimentícios e alguns bens “supérfluos” (Troncarelli 2017, 13). Sem abandonar as tarefas mais valorizadas, o Programa diminuía a disposição para investirem em atividades menos prestigiosas e/ou prazerosas.

Estudos etnográficos, em geral, têm a expectativa de que o dinheiro, o acesso a bens industrializados e a exposição ao mercado, em diferentes graus e dependendo de sua interação com as sociocosmologias locais, potencialmente perturbem ou possam ter efeitos “perniciosos” sobre a vida indígena (Morselo 2002, 26). Como os Programas não inauguram a monetarização entre indígenas, o estudo clássico de Christine Hugh-Jones, entre os Barasana da Amazônia colombiana, conclui que a introdução de novos bens e de “relações econômicas” - a economia como domínio dos *brancos* - prejudicavam o tamanho e a composição das roças, das casas comunais e o consumo alimentar, conturbando relações entre parentes e estimulando fissões dos grupos locais (Hugh-Jones [1979]1988, 10).

Um contraste entre uma vida pregressa e as transformações que acontecem após a penetração do dinheiro e dos bens dos *brancos* persiste nas pesquisas etnológicas mais recentes. A minha não foi exceção, malgrado uma distinção etnográfico-conceitual.

O dinheiro e o mercado são tomados como parte das relações “impessoais” dos *brancos*, oposicionalmente contrastadas àquelas de “parentesco”, próprias aos indígenas. Um exemplo é o caso dos Xikrin, onde sobretudo as grandes somas recebidas como compensação de empreendimentos em seus territórios são imediatamente sorvidas pela lógica do *parentesco* (Gordon 2006, 293).

Os indígenas manejam uma dupla perspectiva sobre a situação. Se são parte do domínio *impessoal* dos *brancos*, o dinheiro, como as mercadorias, quando adentram a esfera harmônica do *parentesco*, não se descolam dela.

Os Xikrin usam o dinheiro para produzir diferentes estatutos relacionais entre os seus: ele pode ser um “dom”, desejado e esperado entre parentes próximos, ou um “contra-dom”, por exemplo, como os “pagamentos” feitos a parentes considerados mais distantes porque pagos para o serviço nas roças (idem, 287). As comidas compradas não substituem as comidas das roças. Elas se complementam, ambas alimentando o circuito aldeão de transações (Gordon 2006, 301).

A etnografia sugere que a talvez esperada corrupção das relações não acontece ali. O dinheiro adentra a vida cotidiana e ritual encampado pelo “idioma do *parentesco*”,

aquele da “*identidade*”, da “*sociabilidade*” e da “*partilha*”, em tudo harmônico (Gordon 2006, 290). Com lógicas antagônicas, o *parentesco* estabelece uma poderosa relação compensatória com os esperados efeitos do *mercado*, neutralizando ou modulando os impactos nocivos do dinheiro e bens que chegam até os Xikrin (Gordon 2006, 290).⁷

Em um estudo mais recente, entre os Kalapalo altoxinguanos, a introdução de objetos industrializados é tratada como algo recente e, talvez por ora, com pouca expressão no caráter de valor transacionado nas trocas (Novo 2018). As transações se mantêm mais “*qualitativas*” e “*personalizadas*”, como requer ao domínio do *parentesco*, igualmente contrastado à “*impessoalidade do mercado capitalista*” (idem: 184). Como tendência, dinheiro e bens perturbariam as “*formas de uma circulação, alterando padrões de valor e alterando relações e conexões entre as pessoas*” (id.: ib.).

Quando o dinheiro adentra a vida aldeã, seus esperados efeitos (deletérios) são pouco enfatizados pelos estudos. Como pressuposto, tudo se passa como se o mercado e o dinheiro ameaçassem “corromper” um universo harmônico, inaugurando etiquetas sociais perturbadoras e desconhecidas até então.

A ameaça é neutralizada através de mecanismos relacionais protetivos do *parentesco*, ou de uma determinada concepção sobre o que o *parentesco* é entre os ameríndios. Tensões e conflitos são apagados ou pouco relevantes diante do imperativo moral de partilha, de criar “*‘sentimentos-afetos’ que fazem dos parentes próximos um único corpo*” (Gordon 2006, 290).

Nem o *parentesco* pode ser algo sobre conflito, nem o dinheiro e o mercado podem estar submetidos a outras modalidades de valor transacionadas, capazes de contradizer ou escapar à calculabilidade “linear” própria ao mercado, por assim dizer. Trata-se de “regimes de valor” incomunicáveis, por entre os quais povos indígenas expostos ao dinheiro e ao mercado, admitindo particularidades, podem igualmente transitar, mas não ao mesmo tempo.

A proposição clássica de que estaria em curso uma transformação inevitável de um regime a outro (Hugh-Jones 1992) perde a centralidade analítica, mas permanece um contraste inconciliável entre relações fundadas na *pessoalidade* e no *parentesco*, transacionadas por “*troca recíproca justa*”, e aquelas orientadas pelo cálculo “*auto-*

⁷ Tratado como exceção está um único caso no qual a aposentadoria dos mais velhos tendia a inverter as expectativas sobre prerrogativas tradicionais de “pagamento da noiva” pelos genros mais jovens e ainda com poucos filhos, diminuindo seu investimento na roça e na caça e gerando insatisfação dos afins (Gordon, 2006: 276, 277).

interessado” e egoístico, típicos do mercado (Widlock 2013, 13). A qualquer tempo o cálculo pode irromper, rompendo com a alegada harmonia das transações entre *parentes*.

Tendo relação com o modo pelo qual o dinheiro e a articulação ao mercado interagem com as relações intra e intercomunitárias, ambas análises se afastam do caso Rikbaktsa, como veremos adiante. Em um ou outro caso, tanto o parentesco é tomado como algo sobre “*identidade*”, “*harmonia*” e “*corpos*” completamente identificados, quanto o “mercado capitalista” é considerado “*impessoal*”, por pesquisadores e até pelos indígenas, como parece ser o caso dos Xikrin.

Por outro lado, adoto a ideia de Strathern, de que a sociedade não é algo “*inerentemente solidário*” e mais do que uma colaboração “*altruísta*” entre parentes (Strathern 1999, 169). No caso Rikbaktsa, tanto ritos quanto o cotidiano de suas relações põem a relacionar, próxima e colaborativamente, pessoas e grupos sociais distintos.

Dinheiro, Beleza e Risco: fundamentos e alguns atributos do “mercado nativo”

Os Rikbaktsa têm *metades* compostas por um número desigual e discutível de clãs, com denominação própria. Cada uma delas é referida pelo nome dos clãs considerados centrais na ontologia das gentes do mundo e na organização das variadas tarefas rituais, algo que se estende também à partilha de tarefas e recursos (Athila 2010).

A prática do *parentesco* contribui à diversidade sociológica, como ao potencial conflitivo das aldeias (Athila 2019a). Não há prescrição matrimonial, mas os cônjuges, devem idealmente pertencer a clãs das diferentes metades. A filiação patrilinear, saberes sobre concepção patri-centrados, a paternidade múltipla e suas discussões, são associados à uxorilocalidade. Então, 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 respectiva “metade” (Athila 2019a, 2019b).

Nesta composição, que precisa fazer conviver diferentes segmentos sociológicos, as relações “inter” e “intra” comunitárias Rikbaktsa acontecem em um intervalo arriscado, entre a “generosidade” e o “conflito”, mediadas pelo parâmetro nativo de *beleza* ou *tsapyina*.

Pessoas e coisas podem ser ditas “belas” ou “feias”. Mas estas noções são principalmente parâmetros para avaliar e tomar ações com implicação sobre o bom ou mau termo das relações interpessoais, intracomunitárias, inter aldeãs ou daquelas

estabelecidas entre os Rikbaktsa, outros seres e domínios do cosmos (Athila 2019a). Trocas e outros tipos de transações, como as “econômicas”, são também avaliadas deste modo, razão de abordá-las aqui.

Por seu espectro de aplicação, a raiz “-sapy” foi traduzida pelos brancos também como “bom” ou “gostoso”, mas se aproxima da noção de que algo ou alguém está “no lugar”, em um arranjo adequado, “belo”. *Batu isapy*, na contração da fala Rikbaktsa, *batsisapy*, indica que, ao contrário, algo está “fora do lugar”, não adequado ou feio.

Situações, visões, atitudes, pensamentos/sentimentos *batsisapy* antecedem e são catalizadores de encontros e da interação entre os que estão vivos com a “alma” ou “sombra” (*myrikoso*) de seres metafísicos associados ao mundo que os mortos compartilham com os vivos, mas em regime invertido. A noite para uns é o dia para os outros e eles não se podem encontrar. Os *myrikoso* podem pertencer a parentes mortos conhecidos ou não identificados, indígenas de outros povos, “brancos” conhecidos ou outros seres metafísicos nominados.

Estes critérios são decisivos para evitar ou controlar aqueles encontros, dos quais resultam o adoecimento e outras mazelas. São considerados *batsisapy* a recusa em partilhar recursos alimentares e em geral (*tsorekrëita*), o “desrespeito” por normas de convivência (*batu spirikpo*), como negar solicitações a pessoas mais velhas ou fazer coisas sozinho (*zyba*), sobretudo não “convidar” parentes para compartilharem atividades de coleta ou ir às roças. Estas situações arriscadas, levadas às últimas consequências, ameaçam o andamento desejável da sociedade.

Esta noção dinâmica de um “dever ser” regula igualmente as “trocas”, como também os “descontos/pagamentos” e “ajudas” entre parentes⁸, como as transações em torno de uma infinidade de coisas: comidas, casamentos, festas, choros funerários. Todas são concebidas como operações às quais passaram a associar a maior parte do que consideram *compras* e *vendas* entre si, no domínio do parentesco.

Em meio a recursos trocados e compartilhados, alguns específicos podiam ser “vendidos”, de uma maneira peculiar, estas operações se comportando ao modo de um movimentado “mercado nativo”. Nele, se quase tudo era trocado ou compartilhado, nem tudo podia ser “vendido” a outro parente e nem de qualquer forma.

⁸ Exploro mais tarde, mas não tenho como tratar neste trabalho sobre o caráter conceitual, as filigranas de aplicação e expressões linguísticas para o que traduzo precariamente e separadamente aqui em português como *trocar*, *descontar*, *vingar*, *comprar* e *vender*.

Mais da metade dos entrevistados vendia artesanatos ou similares (57,9%), tendo impacto importante no dinheiro de circulação interna. São vendidos para os *brancos* e outros povos indígenas, mas a etnografia demonstrava estarem sendo transacionados sobretudo entre eles mesmos. A venda ou troca de colares e pulseiras feitos de miçangas artesanais de uma infinidade de cocos de palmeiras, carapaças de jabotis, rabos de tatu, ouriços de castanha, entre outros materiais pode representar a única fonte de renda para muitos homens e mulheres, principalmente os mais jovens.

Estes itens são cobiçados entre os jovens, gerando constantes encomendas entre si e que podem envolver dinheiro. Podem também ser “oferecidos” a outros parentes, indicando que a pessoa precisa de algo que julga ou sabe que a outra tem. Ao mesmo tempo, a situação gera um constrangimento e conduz à aceitação – e ao pagamento – da coisa oferecida, mesmo que indesejada. Negá-lo poderia ser uma situação *batsisapy*.

A venda de produtos agrícolas ou pecuária (que os Rikbaktsa não praticam) era irrisória (2,1%). Muito embora a venda de “bananas” venha ganhando algum espaço ultimamente, sua compreensão etnográfica indica que ela é o único produto dito “*de roça*”, e parte importante de sua “comida de verdade”, *mydisahawy babata* (“nossa comida de verdade”), que podia ser vendido no *mercado interno*, digamos assim.

A castanha tem sido comercializada, por muitos indígenas, inclusive por moças e rapazes muito jovens, solteiros ou recém-casados, sendo fonte de renda expressiva para mais de 1/3 dos entrevistados (34,7%). Em teoria, estes jovens são os que têm menor possibilidade de acesso a salários como também à maior parte dos programas de transferência de renda.

Apesar do caráter sazonal da atividade, a coleta de castanha não era descrita como “trabalho temporário”, praticamente inexistente da perspectiva dos entrevistados. Muitos ausentes podiam estar nas imediações de suas aldeias, em outros lugares de suas Terras Indígenas ou, fora delas, segundo diferentes modalidades de acordo entre os envolvidos.

Qualquer um que deseje pode coletar castanhas, seja em áreas tangenciais às aldeias de moradia ou em outras. Neste caso, basta demonstrar o desejo de fazê-lo, e ser *convidado* por algum parente que more nas imediações.

O *convite* é a forma modelar da coleta como também da colheita coletiva, estendendo-se a outras tarefas que idealmente devem ser desempenhadas conjuntamente, para além do núcleo imediatamente familiar. Ele atende também à recomendação de que não se deve nem fazer nem usufruir solitariamente das coisas, situações consideradas

batsisapy. Pode e é normalmente “provocado”. É parte de uma negociação tácita, marcada pela *generosidade* do anfitrião, diplomaticamente *impelida* pelo hábil solicitante.

Convidar para estas atividades é um indicativo de que todos estão agindo de maneira desejável à vida comunitária, *tsapyña*, sem usufruir exclusivamente dos recursos ou desempenhar atividades solitariamente. Não o fazer, ao contrário, é um sinal de que a socialidade cotidiana ou ritual – como no caso de não convidarem formalmente domicílios em outras aldeias para as festas - não vão muito bem.

Para produtos de roça, a venda entre parentes era considerada imprópria até meados de 2020. Era uma categoria de acusação no *ranking* entre aldeias, no sentido de dizer que tudo estava mudado e que ninguém “se dava” mais absolutamente nada ou “se convidava” para atividades de roça e coleta, agindo de modo *batsisapy*, o que nem a etnografia nem a aplicação dos questionários confirmaria.

A venda de caças não acontece e, apesar de visivelmente em menor escala, continuam a ser compartilhadas, ao menos entre domicílios que tenham se dedicado a sustentar esta reciprocidade no tempo. Se podiam ser relativamente “ocultadas” por aqueles que tinham *freezer*, ao final, todos sabiam o que cada um tinha e deixava de partilhar, oferecer ou distribuir.

Algumas transações aconteciam de modo sem precedentes, sem que pudessem ser capturadas pelos questionários, como a *venda* de peixe. O peixe, assinalo, é a única fonte de proteína animal que os Rikbaktsa têm se permitido *vender*, uma venda com características singulares, como veremos adiante.

A etiqueta *Tsikani zyba*: a generosidade conflitiva e o dinheiro

Por uma perspectiva diacrônica, ao mesmo tempo em que os Rikbaktsa têm sua socialidade ventilada pela vitalidade das formas de distribuição intra e intercomunitária de recursos diversos, sob a ótica de uma etnografia do cotidiano esta distribuição implica em uma espécie de resíduo (Athila 2005, 2006a, 2006b). Mais do que o não partilhar, é usual que o dom e também a comensalidade se revertam em insatisfações disseminadas em burburinhos, capazes de culminar em soluções indesejáveis e até violentas, situações *batsisapy*. Se cocos para se fazer colares são trocados ou dados a algum parente, este dom usualmente será qualificado, como uma espécie de aposto àquela operação; a etiqueta *tsikani zyba* (Athila 2006a: 251).

Pode ser dito que se ganhou “só um pouco” (*tsikani zyba*) quando o doador tinha muito, ou apenas foram dados cocos de tamanho ou características desvalorizadas. Penas, caças ou partes de caças parcialmente partilhadas ou não, submetem-se à mesma etiqueta. Durante o ato, também o doador pode (inutilmente) se precaver desta acusação tácita, afirmando de saída que tem “só um pouco” daquilo que foi quase sempre constrangido a oferecer (Athila 2006: 251).

Assuntos cotidianos giram em torno de recursos, sobretudo alimentares, de modo que todos acabam sabendo o que cada domicílio pode ter para potencialmente “oferecer”, seja dentro de suas casas, em suas roças ou outros locais exploráveis do território. Este domínio inclui domicílios em outras aldeias e Terras Indígenas Rikbaktsa.

As visitas são a forma protocolar daquela etiqueta. Podem ser acompanhadas por “dons” de aparente espontaneidade, de modo a instar ou provocar alguém a oferecer o que quer que se necessite ou deseje, algo que era de domínio prévio do visitante.

Algo mais do que uma “colaboração altruísta” entre parentes, sejam eles considerados consanguíneos ou afins, esta vinculação dupla das relações sociais, na tensão entre harmonia e conflito, entre atitudes “belas” e “feias”, está implicada na gestão do “excedente” e também nas formas de redistribuir recursos e corrigir sua disponibilidade iníqua por domicílios, independente da densidade ou dos perfis contrastantes das aldeias pesquisadas.

Nestas relações, orientadas ou reguladas pelo parâmetro da “beleza”, a sociedade Rikbaktsa se faz, transforma-se e se arrisca, fenômeno que contemporaneamente vem produtivamente se articular à monetarização. A troca e o compartilhamento passam a incluir o dinheiro e a venda, mas nem de tudo, nem para qualquer um ou a qualquer “preço”.

Ao mesmo tempo em que comidas de roça não devem ser vendidas, oferecer alguns produtos como “peixes” a algum parente aposentado quando se precisa de dinheiro, significa que se sabe que ele pode ter dinheiro e, portanto, está instado a *ajudar* aquele que precisa. Negar isso, do ponto de vista das relações desejáveis, seria *batsisapy*. Muitos Rikbaktsa endividados em bancos, o justificavam dizendo que o próprio gerente *ofereceu*, de modo que cabia aceitar, ainda mais se desejavam fazer casas ou comprar algum outro bem de maior valor.

Por excelência, o peixe é o item alimentar vendido nos termos de uma “*ajuda*” que, por outro lado, opera ou é posta a serviço da redistribuição. Talvez por isso ele seja igualmente muito compartilhado, sinalizando que a prática de *vender* não seja, para eles

e entre eles, completamente de outra natureza do que aquela de *compartilhar* ou impelir a *troca* por outra coisa da qual alguém necessite. E, muitas coisas só são acessíveis através do dinheiro que, por sua vez, não é acessível a todos ou a todas as classes de idade, em uma mesma medida.

Esta desigualdade de acesso é relativamente harmonizada no “mercado nativo”. O limite é o vir “oferecer” ou mesmo mandar um recado para algum parente que esteja vindo com dinheiro, da cidade, de que se tem algo a *oferecer*.

A *venda* se associa e mesmo se confunde com a *ajuda* em produtos de roça ou outros itens alimentares, reforçando um circuito que mantém a constante circulação de recursos alimentares e outros necessários à vida da comunidade. Conflitos, em diferentes graus de intensidade e de demonstração pública, acontecem lado a lado e, desta perspectiva de análise, em razão justamente de uma generosidade que parece generalizada no cotidiano. Ambos fazem parte de sua fisiologia relacional.

Enquanto a solidariedade pode ter um raio significativo de ação pelo conjunto de aldeias, por sua composição dinâmica e heterogênea, pela mesma razão o conflito pode emergir dentro de uma aldeia, por menor que seja sua população, (e apesar) da coresidência e da comensalidade.

O que quero dizer com isso é que, em contraste com o que possa acontecer em outros casos etnográficos (por exemplo, Novo 2018), o “dinheiro” não inaugura o potencial conflitivo das aldeias Rikbaktsa. À sua chegada, ele não encontra um cotidiano até então harmonioso e onde os parentes “afins” e “consanguíneos” ou coresidentes, com muita clareza, organizavam suas relações, de acordo com etiquetas estritas, corrompidas a partir deste momento.

Também por isso, não se trata de escamotear ou reduzir a perspectiva Rikbaktsa sobre o “dinheiro”, o “mercado” e a natureza de suas relações com ele, a uma dada versão sobre o “dom” e a “reciprocidade”, onde eles são privativamente associados ao “sucesso” do processo social (Overing & Passes 2000, 3). Isto, aparentemente, resolveria esta complexa equação de um modo harmônico ou pouco danoso (Widlock 2013).

Significa, antes, considerar outros sentidos para os modos que povos indígenas possam ter de se relacionar ao mercado, com ênfases e gestão diferenciadas. Isto fica mais claro quando as transações ditas “econômicas” são analisadas sob uma perspectiva diacrônica, dado que nos Rikbaktsa elas não são inauguradas por Programas de transferência ou salários.

Possivelmente a belíssima e variada arte plumária foi uma das primeiras medidas de valor para acesso dos Rikbaktsa a alimentos e bens industrializados. Desde a década de 60, a exploração da borracha deflagrou um processo violento de usurpação de terras ocupadas por diferentes povos, no noroeste do estado de Mato Grosso. Os avanços por seus territórios são acompanhados também pelo interesse estrangeiro em cocares, bordunas e lanças emplumadas e marcam suas primeiras aproximações com os *brancos* e, de certa forma, com o “mercado”.

Na virada do século, quando iniciei minhas pesquisas, era o que acontecia. Hoje proibida, a venda da plumária e de outros artefatos, alguns salários e raras aposentadorias, eram então as únicas fontes de renda para os indígenas.

Se a plumária é produzida sob a maestria de homens, os efeitos de sua venda prolongavam-se através de uma rede sociotécnica diversificada de homens e mulheres dos diferentes grupos sociais, com trocas de recursos e serviços, habilmente mobilizada pelos artesãos ao longo do tempo (Athila 2006, 2020). Sem deslocar esforços “produtivos” de outras áreas da vida, a distribuição do dinheiro acompanhava o fluxo, convertido em gêneros alimentícios respectivamente distribuídos aos participantes ou em bens comunitários, como uma motosserra ou gerador comum ou combustível para cortar táboas e reformar coletivamente casas ou a escola da aldeia (Athila 2006).).

Quanto às aposentadorias, era praticamente uma obrigação dos quais todos sabem ter recursos de qualquer tipo, alimentar com eles o circuito comunitário. Podiam comprar algum bem ou serviço necessário à coletividade ou fardos de comida industrializada, cotidianamente distribuída, emprestada, compartilhada, *arrumada*” como gostam de dizer.

Sendo de domínio comum que alguém tenha boa quantidade de comida, as visitas são uma oportunidade para pedir ou estimular seu oferecimento, como é a praxe, o que pode incluir também comidas de roça e outros recursos produzidos por eles. Pela característica da sociocosmologia Rikbaktsa, estas ocasiões, tanto quanto as trocas de recursos e serviços mobilizadas pela plumária, se não adequadas (*batsisapy*), podem gerar conflitos, adoecimentos, mortes.

Se assim são, isto não impede que, na prática, mais do que a renda dos Programas Sociais e salários, seja a gestão que os indígenas – tanto aqueles que deles são “beneficiários” formais quanto aqueles que não o são – fazem deles, de maneira geral, que permite amenizar carências alimentares, entre outras. É também ela que ameniza

possíveis desigualdades no acesso a recursos, fortemente criadas ou estimuladas pela existência destes mesmos Programas e salários.

Bolsa Família Nativo e a Sociedade Sob Risco: algumas conclusões

A monetarização faz parte da vida Rikbaktsa. Quantias relativamente significativas de dinheiro são produzidas e circulam dentro das duas aldeias estudadas, com diferenças pouco significativas. A tensão da vida comunitária, arriscada entre a generosidade e o conflito, não é criada pela monetarização, mas vem sendo estimulada por ela.

Dentro de uma sociedade com fontes diversificadas de renda, o Programa Bolsa Família, conforme desenhado pelo Estado brasileiro, tem feito pouco para mitigar diretamente qualquer insuficiência de comida ou precariedade distributiva de outra ordem. Quem mitiga ou ameniza desigualdades e evita possíveis e consideradas graves carências, não apenas mas sobretudo alimentares, é o “PBF nativo”.

Ele lida com recursos metodologicamente descritos como “híbridos”. Sob a perspectiva dos circuitos redistributivos rikbaktsa, contudo, estes recursos englobam tanto o dinheiro proveniente de programas de transferência como aquele gerado pelos indígenas, bens industrializados, recursos alimentares e outros, produzidos por eles.

A determinação é a de que este conjunto de recursos tenda sempre à redistribuição, dentro da aldeia, como acontecia à venda de plumária e às compras do primeiros aposentados, cerca de 20 anos atrás. Este modo redistributivo se mantém e a intensificação da presença do dinheiro se soma a ele.

A monetarização é um modo sociológico ou tecnologia social de existência coletiva, aplicado tanto a serviço do acesso a programas como à produção e distribuição do dinheiro ganho através deles e por fontes diversificadas, vem gerando proventos mas estimulando conflitos. Sem diferir tanto não deixam de intensificar as perturbações oriunda das próprias etiquetas de trocas e partilhas costumeiras, seja em torno de recursos alimentares, seja em torno dos “convites”, tarefas e atividades ditas “produtivas” e “recomendáveis” entre parentes, dentro de mesmas aldeias ou envolvendo outras comunidades.

Na proporção em que tem acontecido, ela tem inflacionado, de um modo talvez inédito, o “mercado interno”, digamos assim, e o balanço daquelas relações.

Potencializam-se mortes entre jovens; pessoas têm sido “levadas” com frequência, por seres da dimensão dos mortos (*myrikoso*), porque as situações *batsisapy* têm se multiplicado, de um modo sistemático e que não tenho como explorar aqui.

Da perspectiva Rikbaktsa sobre a etiologia híbrida de seu adoecimento e mortes, a situação indica o possível caráter não adequado da socialidade dos vivos que, ao se desdobrar em situações *batsisapy*, coloca também em desequilíbrio suas interações com os *myrikoso*. O dinheiro, se é necessário e englobado pela sociocosmologia Rikbaktsa, parece estar inflacionando, sem precedentes, os aspectos arriscados do dom e das relações entre eles e, por esta via, com outros domínios do cosmos.

Os Rikbaktsa não se demonstraram mais ou menos “capitalistas” ou “integrados ao mercado”, mas nos permitem entender algo sobre complexidade do fenômeno que pode englobar operações “econômicas” ou os processos de monetarização entre povos indígenas. Estando para além de considerar economias indígenas como em transição ou rumando à inserção no mercado, este fenômeno tem se demonstrado arredo a admitir correspondências permanentes, pela variabilidade de casos etnográficos estudados e de acordo, ainda, com diferentes perspectivas de análise (Godoy et al 2005).

A maior parte das situações que poderiam ser consideradas como de *compra* e *venda* atingia produtos nativos, atendendo àquele caráter redistributivo, porque associadas às *trocas*. Tendo centralidade na vida intra e intercomunitária, como sugeri várias vezes, as trocas e dons podiam admitir palavras e situações polissêmicas, algumas das quais os Rikbaktsa traduziam em português como *pagamento*. O substrato comum era o de que nenhuma destas operações se liquidava definitivamente. Eram, ao contrário, projetivas e, invariavelmente, deixavam resíduos de insatisfação entre as partes envolvidas.

Mas tampouco a conduta econômica, dentro da “racionalidade capitalista”, deixa de estar relacionada a determinados regimes de valor e visões de mundo que também “perturbam” o cálculo linear daquelas operações. É o que explora Appadurai ao analisar o peso da noção de “*risco*” e da “*incerteza*” à calculabilidade da rentabilidade de um *mercado*, cada vez mais associado a qualidades subjetivas (Appadurai 2012).

Isto complexifica a compreensão do fenômeno, como também dos fatores que pesam à calculabilidade das transações comerciais, dentro dos diversos contextos socioculturais onde elas emergem e, em última análise, dentro do que chamamos de capitalismo (Appadurai 2012; Weber 1989, 40). Uma “ética econômica”, vinculada a determinados valores considerados fundamentais e que podem estar fora do domínio

econômico *strictu sensu*, também pode influenciar o “comportamento econômico”, contribuindo ao que possa parecer tão somente um “cálculo instrumental”, com vistas ao lucro (Weber 2012).

De modo análogo, o estudo Rikbaktsa requer mais camadas ou perspectivas para analisar as relações entre parentes e o universo da “reciprocidade”. Nele, também o “risco” conflitivo permanente destas relações e o parâmetro nativo de “adequação” ou “beleza” – *tsapyña* - contribuem à avaliação daquilo que deve ser ou não transacionado, nos dons ou, a princípio, nos compartilhamentos.

Uma etnografia da *praxis* dos regimes de troca, reciprocidade e modalidades de transações intra e intercomunitárias entre parentes demonstra que eles nem sempre são perfeitamente “harmônicos” ou “justos” - possivelmente, desde antes do contato com o dinheiro ou com os *brancos* -, conforme analiso também em trabalhos anteriores (Athila 2006, 2010, 2019). Partir de outras noções sobre o *parentesco* permite compreender como o dinheiro, a “venda” ou as “relações de mercado” acontecem ali.

Referências bibliográficas

APPADURAI, A. 2012. The Spirit of Calculation. *The Cambridge Journal of Anthropology*. Vol. 30, No. 1, pp. 3-17.

ATHILA, A. R. 2019a. A “caixa de Pandora”: representação, diferença e tecnologias nativas de reprodução entre os Rikbaktsa (Macro-Jê) do sudoeste amazônico, *Revista de Antropologia*, 710-743. São Paulo: Universidade de São Paulo.

_____. 2019b. “Certainty rallies? Parallel and competing circuits of Reproduction, multiple paternities, DNA biotechnologies and indigenous peoples in Brazil”, *Алгебра родства. Выпуск, 17, Санкт-Петербург* [Kinship Algebra. Issue 17. St. Petersburg (Russia), 2019].

_____. 2017. A gente que anda e os percursos da Cidadania. B. Ricardo & F. Ricardo (Eds.), *Povos Indígenas no Brasil 2011/2016*, pp: 236-9. São Paulo: Instituto Socioambiental.

_____. 2010. “How people are made: Gender, difference and ethnography in an Amazonian indigenous society”, *Vibrant Anthropology*, v. 7, nº 1: 157-187.

ATHILA, A. R. & LEITE, M. S. 2020. “A medida da fome: as escalas psicométricas de insegurança alimentar e os povos indígenas no Brasil”. *Cadernos de Saúde Pública*. [artigo aprovado para a publicação]

BRASIL 2016. Relatório Final: Estudos Etnográficos sobre o Programa Bolsa Família entre Povos Indígenas. Brasília: Ministério do Desenvolvimento Social e Agrário/SAGI/DA.

CARNEIRO DA CUNHA, M. M. 2018. Índios na Constituição. Dossiê 30 anos da Constituição brasileira. *Novos Estudos Cebrap*, 37(3): 429-443.

COIMBRA Jr., C. E. A.; TAVARES, F. G., FERREIRA, A. A., WELCH, J. R., HORTA, B. L., CARDOSO, A. M. & SANTOS, R. V. 2020. Socioeconomic determinants of excess weight and obesity among Indigenous women: findings from the First National Survey of Indigenous People's Health and Nutrition in Brazil. *Public Health Nutrition*.

DPFL/OXFAM. Executive Summary: Right to Free, Prior, and Informed Consultation and Consent in Latin America Progress and challenges in Bolivia, Brazil, Chile, Colombia, Guatemala, and Peru. Washington: Due Process of Law Foundation/OXFAM, 2015.

GORDON, C. 2006. *Economia Selvagem, Ritual e mercadoria entre os índios Xikrin-Mebêngôkre*, São Paulo, UNESP.

GUIMARÃES, B. N. 2017. O Outro Lado da Moeda: dos benefícios sociais dos brancos ao parentesco dos Apanjekra. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional. Universidade Federal do Rio de Janeiro.

GUIMARÃES, B. N.; BONILLIA, O. & PIMENTEL, S. 2017. A Diferença e o Benefício. B. Ricardo & F. Ricardo (Eds.), *Povos Indígenas no Brasil 2011/2016*, pp. 107-10. São Paulo: Instituto Socioambiental.

HUGH-JONES, C. From the Milk river: spatial and temporal processes in northwest Amazonia. Cambridge: Cambridge University Press, 1988 [1979].

HUGH-JONES, S. 1992. Yesterday's luxuries, tomorrow's necessities: business and barter in northwest Amazonia. In: Humphrey, C. & Hugh-Jones, S. (Eds), *Barter, exchange and value: an anthropological approach*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 42-74.

IMDS (Instituto de Mobilidade e Desenvolvimento Social) 2022. Beneficiários de 2005 do PBF: um estudo a partir dos registros do Cadastro Único e da Folha de Pagamentos do Programa Bolsa Família. Rio de Janeiro: IMDS, 2022.

KAPFHAMMER, W. & GARNELO, L., 2019. "Programas sociais e Agência Indígena entre os Sateré-Mawé do Baixo Amazonas em Brasil." *Mundo Amazônico* 10 (1): 125-54.

LEITE, M. S. & ATHILA, A. R., 2009. Consumo de alimentos, monetarização e reciprocidade entre os índios Wari' do sudoeste amazônico. *Anais da VIII Reunión de Antropología del Mercosur*, Buenos Aires.

LU, F. 2007. Integration into the Market among Indigenous Peoples: A Cross-Cultural Perspective from the Ecuadorian Amazon, *Current Anthropology*, vol 48, 4: 593-602.

MORSELO, C. 2002. Joining the Global Market: Are Swiss pocket knives or malaria tablets the reason for Amazonian indigenous people integration? Conference Paper. The Commons in an Age of Globalisation, the 9th Biennial Conference of the International Association for the Study of Common Property, June 17-21 June 2002, Victoria Falls, Zimbabwe, pp. 1-28.

NOVO, M. P. 2018. “Esse é o meu *patikula*”: uma etnografia do dinheiro e outras coisas entre os Kalapalo de Aiha. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Universidade Federal de São Carlos.

OVERING, J. & PASSES, A. 2000. Preface & Introduction. In: OVERING, J. & PASSES, A. (eds.), *The Anthropology of Love and Anger: The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*, pp. 1-29. London: Routledge.

PIPERATA, B., MCSWEENEY, K. & MURRIETA, R. Conditional Cash Transfers, Food Security, and Health. *Current Anthropology*, 57 (6), 2016.

STRATHERN, M 1999. No limite de uma certa linguagem. *Mana*, 5 (2): 157-175.

SINGER, M. & RYLKO-BAUER, B., 2021. The Syndemics and Structural Violence of the COVID Pandemic: Anthropological Insights on a Crisis. *Open Anthropological Research*, 1: 7–32.

SOUZA LIMA, A. C. Indigenism in Brazil: The international migration of State politics. In: L'ESTOILE, B.; NEIBURG, F. & SIGAUD, L. (Orgs.). *Empires, Nations and Natives. Anthropology and State-Making*, pp: 197-222. Durham: Duke University Press, 2005.

TRONCARELLI, L. T. 2017. 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 de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Ciência Ambiental. Universidade de São Paulo.

WEBER, M. 1989. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora.

WELCH, J. R. & COIMBRA C. E. A. Jr 2022. A’uwe~ (Xavante) views of food security in a context of monetarization of an indigenous economy in Central Brazil. *PLoS ONE* 17(2): e0264525.