

As políticas de transferência de renda entre os Kalapalo do Alto Xingu¹

Marina Pereira Novo (UFSCar)²

A intenção desse texto é apresentar algumas reflexões preliminares sobre o acesso e os efeitos das políticas de transferência de renda governamentais entre os Kalapalo, falantes de uma variante da língua karib da região do Alto Xingu. Trata-se de uma pesquisa em andamento, cujas considerações são, portanto, ainda provisórias. Mas antes de iniciar a discussão propriamente dita, farei uma apresentação da região etnográfica de que trato, além de algumas considerações metodológicas sobre o que considero, para os fins aqui pretendidos, como “políticas de transferência de renda”.

I. Um panorama geral dos Kalapalo

Os Kalapalo são um dos povos de língua karib que vive na região sul do Parque Indígena do Xingu, região também conhecida como Alto Xingu. Contam com uma população total de aproximadamente 600 pessoas, distribuídas entre 10 aldeias, sendo a maior delas Aiha, com cerca de 250 pessoas. É nesta aldeia, localizada na margem direita do rio Culuene que desenvolvo minhas atividades de pesquisas desde 2005. Em todos esses anos, realizei diversas viagens à aldeia em estadias de tempo variado, o que me permitiu acompanhar, em alguma medida, transformações significativas na paisagem da aldeia relacionadas ao aumento do acesso a recursos financeiros. É sobre algumas dessas transformações que tratarei a seguir.

Chegar a Aiha atualmente é uma experiência consideravelmente diferente do que era quando fiz minhas primeiras viagens, a começar pela estadia em Canarana/MT, município por onde passam quase todas as pessoas que entram e saem do Parque e que é também uma das principais cidades da microrregião em termos de comércio e serviços. Sempre permaneço alguns dias nesta cidade antes de me deslocar à aldeia, organizando a logística da viagem. Há alguns anos atrás, era bastante raro encontrar Kalapalos por lá e quando estavam em Canarana

¹ IV ENADIR, GT 9 – Direitos sociais, direitos indígenas e vulnerabilidade social.

² Projeto financiado pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), processo, n.º 2012/20200-1. As opiniões, hipóteses e conclusões ou recomendações expressas neste material são de responsabilidade do(s) autor(es) e não necessariamente refletem a visão da FAPESP.

em geral isso se devia a algum tratamento de saúde, quando precisavam ficar hospedados na Casa de Saúde Indígena do município. Atualmente, todavia, bastam algumas horas nesta cidade para cruzar com diversos homens e mulheres Kalapalo (e de outras aldeias e povos alto-xinguanos), que moram ou estão de passagem por ali, seja para participar de reuniões, ou viajando para outras cidades do país, ou ainda, para fazer compras ou resolver pendências relativas ao acesso a benefícios sociais. Muitos – especialmente os que moram na aldeia e estão de passagem pela cidade³ – andam a bordo de seus carros e motos, os mesmos veículos que são utilizados no deslocamento entre as aldeias e a cidade, algo praticamente impensável quando iniciei minhas pesquisas por lá. Carregam celulares novos e usam roupas que não deixam a desejar a nenhum jovem de classe média de qualquer cidade da região.

Chegando à aldeia a experiência da transformação – em comparação às minhas primeiras estadias na aldeia – continua, com uma série de *kagaiha engü* (“coisas de branco”) que se espalham pelas casas: freezers, motos, redes, painéis, bicicletas, telefones celulares, aparelhos de som, fogões a gás, roupas, sapatos, brinquedos, itens de higiene e beleza e tantas outras coisas que seria impossível listá-las todas aqui. A razão principal para esse aumento na quantidade de *kagaiha engü* foi, sem dúvida, o aumento na renda das pessoas e, de uma certa forma, da própria aldeia, considerando os recursos da associação que, criada em 2005, era ainda muito incipiente quando iniciei minhas pesquisas por lá. Os moradores de Aiha conseguem, com alguma facilidade (segundo eles próprios) juntar dinheiro para adquirir diversos tipos de bens *desejados* por eles, que incluem não apenas itens de uso pessoal, como roupas e celulares, mas também motos, fogões, freezers e computadores. Essa facilidade se deva ao fato de que, conforme me dizem, “não precisam pagar comida, nem nada” enquanto estão na aldeia. Para aqueles que moram na cidade, por outro lado, a situação é sempre mais difícil – algo bastante enfatizado tanto por quem mora na aldeia quanto por quem mora na cidade –, já que a permanência por lá exige muitos gastos, fazendo com que não “sobre” dinheiro para adquirir os bens desejados.

Houve, nesse período, um significativo incremento da renda da aldeia, tanto no que diz respeito aos recursos *da comunidade*⁴ (*katutolo engü*, lit. “coisas de todos”), como dizem os Kalapalo, que são as verbas e produtos advindos de projetos, visitantes, pesquisadores e

3

⁴ As palavras grafadas em itálico se referem a categorias nativas, incluindo tanto os termos em karib quanto aqueles adaptados do português para o Kalapalo.

destinadas às associações indígenas, quanto dos recursos *patikulá*⁵, ou seja, aqueles que podem ser acessados de forma não mediada, não “comunitária”. Agora, no limite, cada pessoa é capaz de acessar os benefícios monetários, especialmente aqueles provenientes das políticas de transferência de renda, por meio de suas próprias redes.

É com base nessa distinção entre o que é *da comunidade* e o *patikulá* que defino as “políticas de transferência de renda”. Penso nelas de uma forma bastante ampla, incluindo todas as transferências de recursos governamentais direcionadas a “famílias” ou “indivíduos”, em contraposição a outras políticas que visam o desenvolvimento comunitário de forma geral, por meio de ações de apoio a projetos, como é o caso da Carteira Indígena⁶, por exemplo. Neste sentido, incluo nessa lista, para além de políticas de transferência de renda stricto sensu, como o Programa Bolsa Família (PBF), o Benefício de Prestação Continuada (BPC)⁷ e o programa Panela Cheia⁸ (do Estado do Mato Grosso), alguns benefícios previdenciários, como as aposentadorias rurais⁹, os salários-maternidade¹⁰ e os auxílios-doença. Esses últimos, apesar de comporem a política previdenciária contributiva, acabam sendo acessados pelos povos indígenas não citadinos de forma não contributiva: localizados em regiões fundamentalmente rurais, os índios são enquadrados na categoria de “segurados especiais/trabalhadores rurais”, o que os isenta de contribuição.

Se há alguns anos, apenas poucos assalariados de Aíha tinham acesso a fontes regulares de recursos *patikulá*, atualmente esse acesso é praticamente universal, graças à expansão das

⁵ Uma apropriação da palavra “particular”, existindo inclusive a categoria na forma possuída/relacional (*u-patikula-sü*, se referindo a algo possuído por um indivíduo)

⁶ Segundo a descrição do programa disponível no sítio eletrônico no Ministério do Meio Ambiente (<http://www.mma.gov.br/apoio-a-projetos/carteira-indigena>), “A Carteira de Projetos Fome Zero e Desenvolvimento Sustentável em Comunidades Indígenas - Carteira Indígena - é uma ação do governo federal, resultado de parceria entre o Ministério do Meio Ambiente - MMA, através da sua Secretaria de Extrativismo e Desenvolvimento Rural Sustentável- SEDR, e o Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome - MDS, através da sua Secretaria Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional - SESAN, com o objetivo contribuir para a gestão ambiental das terras indígenas e a segurança alimentar e nutricional das comunidades Indígenas, em todo o território nacional” (BRASIL; MMA, [s.d.]).

⁷ Benefício operacionalizado pelo Instituto Nacional do Seguro Social (INSS) que assegura a transferência mensal de um salário mínimo ao idoso, com 65 anos ou mais ou à pessoa com deficiência, de famílias com renda mensal per capita de até ¼ do salário mínimo (BRASIL; MDS, 2014).

⁸ Benefício concedido às famílias cadastradas no Cadastro Único e beneficiárias do PBF, cuja renda familiar *per capita*, continua abaixo de R\$70,00 (setenta reais), mesmo após o recebimento do benefício Federal. O valor mínimo estabelecido para a complementação financeira desse programa é de R\$ 5,00 (cinco reais) e o máximo é de R\$100,00 (cem reais) por família. Informações disponíveis no sítio eletrônico da Secretaria de Estado de Trabalho e Assistência Social do Mato Grosso <http://www.setas.mt.gov.br/assistencia-social/>. Acesso em 04 de setembro de 2014.

⁹ Têm direito a requerer o benefício no valor de um salário mínimo os trabalhadores rurais (categoria na qual são encaixados os índios) a partir dos 60 anos, caso homens, e 55 anos, no caso de mulheres (MPS, 2014a).

¹⁰ Benefício que garante a transferência de um salário mínimo à mulher por ocasião do parto, inclusive o natimorto, durante um período de até 120 dias, considerando a idade da criança, até a mesma completar 8 anos (MPS, 2014b).

políticas de transferência de renda. Mas de que forma esse dinheiro *patikulá* é utilizado? Como ele circula na aldeia? Antes de responder a essas questões, precisamos primeiro entender a forma como os Kalapalo categorizam os diferentes “tipos” de dinheiro *patikulá* provenientes de políticas de transferência de renda, já que essa diferenciação incide diretamente sobre a forma de circulação desse dinheiro e das mercadorias adquiridas com ele.

II. Dois “tipos” de dinheiro *patikulá*: as *aposentadorias* e as *bolsas*

De forma bastante simplificada, é possível dividir o dinheiro *patikulá* em três “tipos” distintos, segundo a forma como os Kalapalo identificam sua origem. Em primeiro lugar, estariam os *pagamentos* (*hipügü*), uma categoria que abrange diferentes tipos de relação e de fluxo de recursos, incluindo os salários e todo dinheiro ou outro bem recebido em troca de algo ou alguma atividade exercida, como os pagamentos pelos serviços de pajés, ou pelo aprendizado de cantos, além das compras realizadas na cidade, o pagamento referente a alguma troca realizada na aldeia, ou mesmo o pagamento pelos cônjuges (uma mistura de *bride wealth* e *bride service*¹¹). Além dos *pagamentos*, há dois outros “tipos” de dinheiro *patikulá*, diretamente relacionados ao que chamo de política de transferência de renda: as *aposentadorias* (*sakandühügü*, lit. “que se sentou”) e as *bolsas*. Diferentemente dos *pagamentos*, esses dois últimos tipos de que tratarei mais especificamente nesta seção não são percebidos pelos Kalapalo como uma retribuição a um serviço prestado ou objeto doado e, além disso, não é possível identificar exatamente de onde vêm e, portanto, não criam relações diretas entre pagador-receptor, como ocorre com os *pagamentos*.

Aposentadoria, é a forma como os Kalapalo se referem a todos os recursos recebidos regularmente por aqueles que não têm (mais) condições de trabalhar e que, portanto, precisam “se sentar”, “descansar”. São assim identificados os idosos, doentes graves ou pessoas que possuam algum tipo de deficiência que os impeça de realizar suas atividades diárias, existindo uma pressão para que todos “se aposentem”, ou seja, passem a receber algum benefício

¹¹ Quando um jovem rapaz se casa no Alto Xingu é dever de sua família realizar um pagamento à família da noiva, em geral colares de caramujo, mas que varia em função da disponibilidade desse tipo de riqueza. Atualmente, os Kalapalo afirmam que muitas famílias deixaram de realizar esses pagamentos, o que, na prática, não impede o casamento de se concretizar, nem altera a relação de respeito devida entre sogros e genros e entre cunhados. Além disso, o padrão de residência pós-marital é uxorilocal, cabendo ao genro trabalhar para seu sogro e cunhados. Os afins receptores de mulheres (ZH, para homens; BW, para mulheres; DH e SW para ambos os gêneros) ficam em dívida com seus cunhados e sogros (que incluem as posições recíprocas daquelas enunciadas anteriormente), devendo realizar tarefas ou fornecer objetos que por ventura sejam solicitados. Esse “pagamento pelo marido/esposa” é também chamado de *tsugitsilü* e é entendido mais especificamente como um pagamento pelo sexo do cônjuge (*hüge/egü hipügü*, “pagamento pelo pênis/vagina”).

previdenciário, seja ele efetivamente uma aposentadoria ou não. O recebimento desse tipo de benefício altera a relação estabelecida entre a pessoa que recebe e sua família, especialmente os parentes próximos. Antes considerada improdutiva, ao receber esse dinheiro, essa pessoa torna-se provedora, de alguma forma. Por essa razão, esse tipo de dinheiro é o que mais circula entre parentes, especialmente quando recebido por pessoas mais velhas. Com frequência é utilizado para a manutenção de filhos ou netos que estejam residindo nas cidades ou é utilizado para a aquisição de bens valiosos, como motos e televisores para esses parentes. Uma característica importante é que se trata de um recurso cujo valor é alto se comparado às *bolsas* e permite, ao mesmo tempo, a realização de empréstimos bancários consignados, diferentemente dos salários-maternidade que, a despeito de seu alto valor, são recebidos sem regularidade.

Apesar do discurso de alguns agentes da Funai de que os jovens “exploram” os velhos ao utilizarem todo o dinheiro das aposentadorias, não são raros os casos de aposentados que utilizam ao menos parte do dinheiro para comprarem coisas para si próprios, em geral, produtos alimentícios.¹² Há alguns casos quase anedóticos: já vi, por exemplo, um velho homem gastar algumas centenas de reais em uma única ida ao mercado, na qual comprou “apenas” café. Também me contaram que um dos aposentados de Aiha é “a única pessoa na aldeia” que guarda suas coisas de valor em uma mala com cadeado. Entre as coisas de valor guardadas, está uma rapadura altamente valorizada por seu *dono*¹³ que a degusta em quantidades homeopáticas (“ele não corta a rapadura, ele só raspa com a faca”, dizem). O apreço pelo bem é tão grande que em um dado momento sua esposa (quase cega) cortou a rapadura ao meio fazendo com que seu *dono* decidisse ir “morrer no mato”, tendo que ser dissuadido da ideia por seus parentes próximos.

Anedotas à parte, meu ponto aqui é que o uso desse tipo de recursos “pelos jovens” não implica (necessariamente) em uma relação de exploração com os velhos que seriam “os reais detentores do direito”. Mais do que qualquer outro recurso, as *aposentadorias* são vistas como um dinheiro que deve circular na família, como uma forma de os mais velhos – antes improdutivos e exigindo cuidados – se colocarem na posição de fornecedores, adquirindo inclusive algum prestígio dentro de seus círculos familiares por meio precisamente da circulação do dinheiro. Além disso, as relações são (ou devem ser) sempre recíprocas: em troca

¹² Os idosos aposentados normalmente acompanham seus filhos nas viagens feitas para sacar o valor do benefício.

¹³ Não terei espaço aqui para tratar de forma mais cuidadosa dessa noção de *dono* (*oto*) entre os Kalapalo que, de uma forma bem geral, está associada à noção de cuidado ou de criação. Sobre esse tema, ver, por exemplo, Fausto (2008) e Guerreiro Jr. (2012).

dos cartões deixados com os filhos ou netos que moram e estudam na cidade, há uma expectativa por parte dos aposentados – e de sua família residente na aldeia – de que “não serão esquecidos” por seus parentes e receberão presentes enviados por eles. Inclusive a fala dos velhos que ainda não se aposentaram é de que querem fazê-lo “pra poder ajudar o filho/neto” a estudar, comprar moto ou qualquer outra coisa.

Além das *aposentadorias*, o outro “tipo” de dinheiro *patikulá* de que trato aqui é aquele proveniente dos demais benefícios sociais, sejam federais ou estaduais, chamados genericamente de *bolsa* pelos Kalapalo. Eles não são *pagamento* por nenhuma atividade realizada como os salários, mas também não são identificados a nenhum tipo de compensação por uma situação de incapacidade, como são as *aposentadorias*. Aliás, pouco sabem sobre a origem ou as razões das *bolsas*, o que não faz com que achem menos legítimo recebê-las. De forma geral, o que me diziam é que as *bolsas* são um dinheiro que “quem tem filho recebe” e que serve “pra comprar algumas coisas pras crianças, caderno, bolsa [mochila]”, ainda que, na prática, o mesmo seja gasto com diversas finalidades que podem ou não estar diretamente relacionadas às crianças. Esse tipo de explicação é muito comum entre beneficiários do PBF, sejam indígenas ou não indígenas¹⁴ e expressa, em alguma medida, o tipo de ênfase dada nas propagandas que circularam sobre o Bolsa Família, especialmente nos primeiros anos após a sua implementação, mas também, no caso do Alto Xingu ao menos, o tipo de informação que é repassada às pessoas no momento de seu cadastramento. No mutirão de documentação que acompanhei em 2014, os funcionários designados a preencher os cadastros do PBF demonstraram um visível descontentamento quando alguns jovens solteiros e sem filhos se apresentaram para fazer seus cadastros. Ainda que o Cadastro Único preveja a existência de famílias compostas por apenas uma pessoa, há uma certa avaliação moral por parte dos cadastradores de que essas pessoas sem filhos, “sem família”, “não tenham direito” ao benefício – o que, fique claro, não foi expresso diretamente, mas apenas de forma indireta, quando foi sugerido, por exemplo, que dois irmãos nessa situação fizessem o cadastro conjuntamente, como se constituíssem uma família (a intenção inicial dos dois era de que, sendo órfãos e maiores de 16 anos – idade mínima para que se assuma a posição de responsável familiar no Cadastro Único – cada um pudesse fazer seu próprio cadastro e receber o seu próprio benefício).

Esse tipo de dinheiro, apesar de representar repasses menores em termos de valores se comparado tanto aos salários quando às *aposentadorias*, é o que contempla a maior parte das pessoas em Aíha, podendo ser acessado de forma indistinta por todos aqueles que se mobilizam

¹⁴ Ver, por exemplo, Ávila (2013), Pires (2009, 2013a, 2013b) e Ahlert (2013).

para se cadastrar já que, efetivamente, os únicos critérios utilizados para inclusão das famílias no programa são a renda e o fato de serem indígenas – o que faz deles público prioritário, acelerando seu processo de inclusão. Dentre as políticas acessadas, por sua vez, o Bolsa Família é a que possui a maior abrangência¹⁵.

Se no caso das *aposentadorias* os beneficiários são pessoas consideradas “improdutivas”, no caso dessas políticas a situação é bem diversa. As diretrizes do PBF indicam as mulheres como responsáveis familiares preferenciais, o que se reflete no fato de que entre os Kalapalo, dos 32 responsáveis familiares, 18 são mulheres. Colocar as esposas como responsáveis familiares não seria, a princípio, uma escolha muito lógica em Aiha já que as mulheres pouco falam português, frequentam pouco as cidades e quando têm que resolver qualquer tipo de problema com o benefício, precisam ser acompanhadas por alguém (sempre um homem que fale português e que pode ser seu marido, irmão, filho, irmão do marido, a depender da disponibilidade). Não sei dizer ao certo o porquê de todas essas mulheres terem sido incluídas no cadastro dessa forma, mas imagino que isso seja, em alguma medida, reflexo do próprio processo de cadastramento, havendo uma certa pressão por parte dos cadastradores neste sentido. Além disso, algumas dessas mulheres são casadas com homens que recebem algum tipo de salário e entendem que isso poderia excluí-las automaticamente do programa, já que há pouca clareza sobre os critérios de inclusão.¹⁶ Digo isso, porque, considerando o tamanho das famílias, ainda que os salários dos maridos (em geral de um salário mínimo) sejam contabilizados no cadastro, as famílias se mantêm dentro dos critérios de pobreza exigidos para inclusão no programa. Outra parte dos cadastros cujas responsáveis familiares são mulheres se referem a mães solteiras e que, portanto, não têm um marido em nome de quem colocar o benefício. Além disso, o caso de casamentos poligâmicos também gera problemas, já que o marido nem poderia aparecer no cadastro de mais de uma família (nesse caso, de mais de uma esposa...). A despeito dessas questões de cadastro e do nome inscrito no cartão (que é sempre o da pessoa identificada como responsável familiar), a impressão que tenho é de que na maior parte dos casos o dinheiro é gerido de forma mais ou menos conjunta pelo casal. As mulheres não sabem lidar com cartões, bancos, senhas e dependem de homens para poder acessar o

¹⁵ Em uma contabilidade superficial e aproximativa, estimei que cerca de 35% da renda fixa total em Aiha seja decorrente dos salários, 25% das aposentadorias e 33% do PBF, cabendo aos demais programas uma participação muito menor, de não mais do que 6% da renda total. Essa conta excluiu outras fontes de renda não regulares, como os salários-maternidade e o dinheiro da venda de artesanato, por exemplo.

¹⁶ Não sei precisar em quantos desses casos o cadastro da família conta também com as informações dos maridos. O que sei é que essa exclusão deles do cadastro tem muito a ver com a forma como os cadastradores abordam as mulheres indígenas e com a dificuldade linguística interposta à comunicação.

dinheiro, mas os gastos acabam contemplando, em alguma medida, os *desejos* de ambos e talvez mais do que esses, os pedidos feitos pelos filhos.

Em geral, as listas de *desejos*¹⁷ são bastante generizadas (*gendered*): para os homens, principalmente os mais jovens e aqueles que frequentam mais as cidades, os celulares, reprodutores de MP3, aparelhos de som e câmeras fotográficas são objetos cada vez mais comuns, virando quase que itens obrigatórios. Os rapazes também possuem chuteiras e camisas de times de futebol. Presentes muito apreciados por eles atualmente são equipamentos de pesca (linha, anzol e chumbada) e guizos metálicos, utilizados presos às canelas dos dançarinos durante algumas das festas de flautas. As mulheres, por sua vez, frequentam pouco as cidades e dependem que os homens comprem coisas para elas. Suas listas de desejos incluem panelas e utensílios de cozinha, vestidos, roupas para as crianças, miçangas e alguns itens de higiene pessoal e beleza (incluindo tintura de cabelo, por exemplo). Os rapazes e moças (jovens solteiros), em geral, são os *donos/donas* dos televisores disponíveis nas casas – adquiridos por seus pais – e também são *donos/donas* de parte das motos existentes na aldeia.

A despeito desses *desejos*, nem o dinheiro nem as coisas adquiridas com ele devem ser acumuladas por muito tempo. Imediatamente depois que chegam na aldeia, os objetos industrializados e que são fontes de *desejo* começam a ser cobiçados pelas pessoas que o pedem ao seu *dono*, que se vê, muitas vezes, obrigado a dá-lo ou vendê-lo, especialmente se o pedido é feito por um irmão (*uhisuũgũ* – B, Z), cunhado (*uhaumetigũ* – WB, ZH), irmãos e irmãs do cônjuge (*upahene* – WZ, HB) ou mesmo por parentes próximos da geração G⁺¹ (F, M). No limite, portanto, as pessoas que recebem os benefícios sociais propriamente ditas são *donas* de poucos bens trazidos da cidade e, quando são, é por pouco tempo, já que acabam por revendê-los, dá-los ou trocá-los com outras pessoas.

Meu argumento é que, ainda que em sua origem essas transferências monetárias não produzam relações muito específicas já que quem paga é um sujeito indefinido, ao circular nas famílias e na aldeia de uma forma geral, o dinheiro proveniente das *bolsas* e das *aposentadorias* constrói e consolida relações dentro e fora das redes de parentesco. A utilização dos recursos das *aposentadorias* para a manutenção e a satisfação de desejos de parentes mais novos é, neste

¹⁷ Diferentemente do caso Xikrin relatado por Gordon (2006), os Kalapalo não elaboram listas formais com seus pedidos. A “lista de desejos” a que me refiro aqui é uma elaboração minha, a partir das observações das encomendas feitas a todos que viajam às cidades ou mesmo às solicitações específicas feitas a mim ou a outros pesquisadores e visitantes da região. De todo modo, “desejo”, é uma categoria importante para se pensar a aquisição de determinados produtos.

sentido, apenas uma das formas de manifestação da obrigação moral de compartilhamento de coisas (comida, objetos) entre parentes próximos no cotidiano das aldeias.

III. Dinheiro, desejo, direitos e “bem viver”

Como já afirmei, ainda que não saibam identificar precisamente de onde vêm esses dinheiros, nem por isso há, por parte os Kalapalo, qualquer tipo de questionamento sobre sua legitimidade. Pelo contrário, ainda que não expressem claramente uma noção de “direito” quando falam dessas políticas – tanto das *bolsas* quanto das *aposentadorias* –, lidam com elas dessa forma, especialmente quando exercem uma enorme pressão sobre os agentes governamentais da Funai, da assistência social dos municípios e até mesmo dos profissionais de saúde que atuam nas aldeias no sentido de serem incluídos e passarem a receber os benefícios.

A impressão que tenho é que essa maneira de se relacionar com as políticas de transferência de renda reflete um “estilo de interação com os brancos”, enraizado “na história e no *ethos*” dos alto-xinguanos (COELHO DE SOUZA, 2010, p. 100). Os xinguanos têm um histórico de contato bastante peculiar. Assim como em muitas outras regiões, sofreram violências, deslocamentos forçados e passaram por graves epidemias. Todavia, a despeito dessas condições, se comparados a outras regiões do país, com a criação do Parque Indígena do Xingu em 1961 o tipo de relação mantida com os agentes do Estado passou a ser bastante amistosa e de um tipo específico. Não havia ali uma pressão tão clara no sentido da “integração”, como ocorreu em outras regiões do país; o foco, ao contrário, era o de “conservação” de uma situação existente, de manutenção da “cultura” percebida como uma espécie de “patrimônio natural”, acompanhada de uma relação paternalista assumida pelos agentes estatais.

Como uma espécie de continuidade desse processo, é bastante comum que até hoje os alto-xinguanos se refiram a pessoas da Funai ou outras “autoridades” como *papai* e *mamãe*. Já foi discutido em outros lugares que, por um lado, a linguagem da consaguinidade é utilizada pelos alto-xinguanos para “descrever relações externas ao grupo local” (ANDRELLO; GUERREIRO JR.; HUGH-JONES, 2015), mas, por outro lado, ao se colocarem no papel de “filhos”, pode parecer, à primeira vista, que isso se trate de uma posição submissa e de inferioridade, um tipo de situação bastante incongruente, se considerarmos o histórico de

xinguanização dos povos da região (COELHO DE SOUZA, 2001), de “sedução” ou de “incorporação da alteridade” (FAUSTO, 2005) por parte desses povos. Segundo Fausto,

O dispositivo xinguaniano de incorporação da alteridade é o que eu chamaria de “entrelaçamento relacional”, i.e., a produção de mais e mais relações cordiais por meio de visitas, de presentes, de casamentos, que acabam por tecer uma trama de identidade mais densa que aquela das diferenças. (ibid, p. 25).

Mas se esse tipo de mecanismo possui uma eficácia na relação com outros povos indígenas, no que diz respeito à relação com os brancos não parece ser muito diferente. O Alto Xingu é considerado (tanto pelos brancos quanto pelos próprios alto-xinguanos) como “um cartão postal dos índios no Brasil”, o que atrai turistas e pesquisadores há décadas, mas também contribui para uma autopercepção dos xinguanos como “índios de verdade” em oposição a outros que estariam “perdendo a cultura”¹⁸. E em sendo “índios de verdade” e reconhecendo isso como um bem simbólico de alto valor, os alto-xinguanos tratam o Estado como uma fonte (inesgotável) de recursos que são utilizados para sua manutenção, com especial ênfase no seu complexo ritual. Ao contrário dos vizinhos povos jê – considerados pelos alto-xinguanos como extremamente violentos, *bravos*, características, para eles, altamente negativas – que entendem a incorporação de elementos externos como uma fonte de criatividade e poder (FAUSTO, 2001; LEA, 2012), “o modo de reprodução xinguaniana não depende da apropriação violenta de subjetividades no exterior” (FAUSTO, 2005, p. 28). Ao se colocarem como “filhos” frente aos órgãos ou representantes estatais, os alto-xinguanos não estão dizendo que se submetem às “forças do Estado”, mas se utilizando de suas estratégias sutis de sedução para “xinguanizar” o mundo a sua volta; ou ao menos uma parte dele.¹⁹ Se, nas aldeias, cabe aos pais satisfazer os *desejos* dos filhos, cabe ao Estado e seus representantes satisfazer os *desejos* de seus “filhos”, os alto-xinguanos. Um tipo de ação que é parte de um sistema ético e estético particular.

Uma situação que exemplifica meu argumento é o fato de que em diversas conversas que mantive com os Kalapalo eles se diziam *pobres*. Sabendo que eles se orgulham tanto de “manter sua cultura”, confesso que estranhei, a princípio, esse tipo de afirmação e tentei investigar um pouco mais do que se tratava. Sabendo que pobre é sempre uma posição relacional, perguntei se comparado com outros povos indígenas eles também se consideravam

¹⁸ Ver, por exemplo, a discussão de Coelho de Souza (2010) sobre a relação dos alto-xinguanos com os vizinhos Kĩsêdjê.

¹⁹ Um tipo de estratégia que me lembra o processo de fagocitose, definido pelo dicionário Michaelis como “Processo pelo qual uma célula (protozoários, leucócitos) envolve uma partícula (alimentos, micróbio etc.) com seu próprio corpo, terminando a partícula por ficar no interior de seu citoplasma”. Ou, se pensarmos em comparação com estratégias de guerra, seria algo como “atacar pelos flancos”.

pobres e a resposta foi a mesma, “sim, somos pobres”. Tentei reformular a pergunta, refletindo que algumas aldeias alto-xinguanas seriam mais ricas do que outras, já que possuiriam, por exemplo, mais computadores, motos, celulares. Mas continuei recebendo uma resposta que colocava todos, alto-xinguanos e demais povos indígenas em situação de igualdade: “não, é todo mundo igual, ninguém é mais rico”. Recebi esse mesmo tipo de resposta vindo de pessoas com muito e outras com quase nenhum acesso a recursos financeiros. Refletindo sobre isso, percebi que esses discursos que enfatizam a pobreza se combinam com o comportamento ideal esperado dos chefes, que prevê, além da generosidade, uma posição de humildade e até mesmo de autodepreciação. Tratando das falas de chefe nos rituais, Basso (2009) e, posteriormente, Guerreiro Jr. (2012), mostraram estratégias discursivas recorrentes nesses discursos, que produzem um efeito autoderrogatório, chamado por eles de “efeito de humildade”, ou “humbling effect”. Nesses discursos os chefes inferiorizam a si mesmos e reduzem a importância de seu próprio discurso, ao mesmo tempo em que se apresentam como descendentes de uma linhagem de grandes chefes. Entendo, nesse sentido, que o efeito produzido por esse tipo de discurso – dizendo a mim que são *pobres* – é bastante semelhante àquele elicitado quando chamam alguma autoridade de *papai* ou *mamãe*.

Mas o que isso tem a ver com as políticas de transferência de renda? Bom, esse tipo de estratégia é, do ponto de vista kalapalo, uma das principais formas de acessar esses recursos. Sendo essas políticas a maneira mais direta de conseguirem adquirir as mercadorias *desejadas* são, nesse sentido, entendidas como indispensáveis para a garantia do “bem viver” xingua no. Um *desejo* não atendido pode adoecer e até matar uma pessoa, ao produzir um estado de vulnerabilidade (*kahujehetilü*, que me parece ser o equivalente de *wütsixuki* descrito por Barcelos Neto [2007] entre os Wauja). Essa situação é particularmente perigosa quando se trata de crianças pelo fato de que não sabem lidar direito com os *desejos* e de que “querem mais coisas que os adultos”. E cabe aos pais e parentes mais velhos, em geral, suprir esses *desejos* dos mais jovens, sejam eles filhos, netos ou irmãos mais novos. Quando falam de *kahujehetilü* os Kalapalo afirmam que se trata de uma vulnerabilidade associada apenas a *desejos* alimentares. Mas pensando nas mercadorias e no tipo de justificativa dada pelos adultos ao adquiri-las – como um pai que afirmou que compraria um freezer porque seu filho queria água gelada, ou mesmo outros pais ou irmãos que compram televisores ou outros bens valiosos para os filhos ou irmãos mais novos – minha sugestão é de que outras formas de *desejo* possuem um potencial de gerar um efeito semelhante ao *desejo* alimentar. Para me explicar do que se tratava essa vulnerabilidade, meu anfitrião Ugise me contou a seguinte história (*akinha*): havia uma

menina que queria comer sal (*agahii*), mas sua mãe não tinha sal para lhe oferecer. Por conta disso, a menina foi dormir sentindo muita *vontade* (*iti; hogu*) de comer sal. Naquela noite, enquanto dormiam, uma onça entrou na casa da família e devorou a criança. A mãe só notou o que havia acontecido quando a onça já havia saído, ao sentir o sangue da filha escorrendo sobre seu rosto (a rede dos filhos pequenos é colocada sobre a rede das mães). Não se trata portanto, apenas de uma vulnerabilidade ou enfraquecimento do corpo proporcionado pela *vontade*, mas de um tipo de vulnerabilidade que atrai perigos, que cria uma “saliência visual” (BARCELOS NETO, 2007, p. 4) que faz que com essa pessoa seja enxergada por espíritos (*itseke*) e anímas que podem provocar sua morte.

Se essa vulnerabilidade está associada diretamente ao consumo alimentar, talvez possamos pensar que as mercadorias sejam, em alguma medida, equiparáveis aos alimentos: por um lado, têm um poder de produzir *vontade, desejo* e, por outro, acabam sendo consumidas como comida, ou seja, como bens cuja “partilha é obrigatória” (GORDON, 2013, p. 78). Nesse sentido, assim como ocorre com os alimentos, para garantir uma vida saudável e livre de perigos, as mercadorias também precisam ser acessadas, o que só é possível por meio do dinheiro. Disso decorre, portanto, a noção de “direito” atribuída pelos Kalapalo às políticas de transferência de renda: são a forma atualizada da relação com o Estado enquanto pai que deve suprir as necessidades vitais – os *desejos* – de seus filhos.

Pensando por essa perspectiva, os benefícios sociais são fatores importantes para a manutenção das pessoas na aldeia, atualmente, já que eles conseguem, sem precisar sair para trabalhar na cidade, ter dinheiro para comprar o que *desejam* e para “realizarem seus *sonhos*”, ou seja, fazer atividades/cursos ou comprar certos bens que dependem de recursos financeiros. Todavia, o próprio *desejo* pelas mercadorias e pelo “mundo do branco” em geral, faz com que os Kalapalo se mudem para as cidades, criando um movimento de mão dupla, de “atração no sentido duplo de atrair e de sentir-se atraído por” (HORTA, 2015).

IV. Considerações finais

As políticas de transferência de renda são cada vez mais acessadas e se tornam fundamentais para diversos povos indígenas do país, por diferentes razões. Ainda que não apresentem especificidades em seus desenhos no que diz respeito aos povos indígenas, muitos deles se apropriam desses recursos de formas particulares, a partir de seus próprios critérios de pobreza e riqueza e mesmo de direitos, como discuti aqui para os Kalapalo.

Neste texto, detive-me apenas no debate acerca do acesso e do uso do dinheiro proveniente das políticas de transferência de renda, mas há outros temas que ainda precisam ser mais elaborados, como as condicionalidades exigidas para manutenção do PBF. Entendidas pelos gestores da política como uma forma de responsabilizar “o poder público pela oferta dos serviços públicos de saúde, educação e assistência social” (BRASIL; MDS, 2015), na prática acabam por ignorar os direitos diferenciados garantidos constitucionalmente aos povos indígenas quando, por exemplo exigem um controle de frequência escolar que siga necessariamente o calendário das escolas regulares que nem sempre coincide com o calendário das escolas diferenciadas. Além disso, esse acompanhamento também penaliza, eventualmente, as famílias, que têm seu benefício bloqueado ou cancelado em função de questões burocráticas que fogem ao seu controle. Há reclamações constantes dos agentes indígenas de saúde de que as informações referentes ao acompanhamento infantil e vacinação exigidas pela gestão do PBF são repassadas por eles à equipe do Distrito Sanitário Especial de Saúde que, por sua vez, não as repassaria à secretaria municipal de saúde, responsável pelo preenchimento das informações no Sistema de Gestão do Programa Bolsa Família na Saúde, fazendo com que as famílias fiquem com informações pendentes.

Sem compreender exatamente os critérios de inclusão ou exclusão, os Kalapalo estão sempre em estado de atenção em relação aos benefícios, imaginando que podem perdê-los a qualquer momento e por qualquer razão. Se, nesse sentido, para eles essas políticas não constituem um “direito” no sentido legal do termo, isso não as transforma em algo não legítimo. Como pretendi mostrar, essas transferências de renda aparecem como uma espécie de continuidade da forma como o Estado (e seus representantes) estabeleceram suas relações (e foram estabelecidos pelos alto-xinguanos, lembrando que esses processos são sempre de mão dupla) na região: fontes de bens e de recursos utilizados no início do contato como uma espécie de compensação à violência e aos sofrimentos provocados, mas que agora se transformam em formas fundamentais de produção e reprodução de grupos e do próprio “sistema alto-xingua no”.

Referências bibliográficas

AHLERT, M. A “precisão” e o “luxo”: usos do benefício do Programa Bolsa Família entre as quebradeiras de coco de Codó (MA). **Política & Trabalho**, v. 38, p. 69–86, 2013.

ANDRELLO, G.; GUERREIRO JR., A. R.; HUGH-JONES, S. **Transformações espaço-temporais no alto Xingu e no alto rio Negro** Anales del 55 Congreso Internacional de Americanistas. **Anais...**San Salvador: 2015

ÁVILA, M. P. Que pensam as beneficiárias do Bolsa Família? **Política & Trabalho**, v. 38, p. 105–122, 2013.

BARCELOS NETO, A. Witsixuki: desejo alimentar, doença e morte entre os Wauja da Amazônia meridional. **Journal de la Société des Américanistes**, v. 93, n. 1, p. 73–95, 2007.

BASSO, E. B. Civility and deception in two kalapalo ritual forms. In: SENFT, G. (Ed.). **Ritual communication**. Oxford and New York: BErg, 2009. p. 243–269.

BRASIL; MDS. **Benefício de Prestação Continuada (BPC)**. Disponível em: <<http://www.mds.gov.br/assistenciasocial/beneficiosassistenciais/bpc>>.

BRASIL; MDS. **Condicionalidades do PBF**. Disponível em: <<http://www.mds.gov.br/bolsafamilia/condicionalidades>>. Acesso em: 25 jul. 2015.

BRASIL; MMA. **Carteira Indígena**. Disponível em: <<http://www.mma.gov.br/apoio-a-projetos/carteira-indigena>>. Acesso em: 8 jun. 2015.

COELHO DE SOUZA, M. Virando gente: notas a uma história aweti. In: FRANCHETTO, B.; HECKENBERGER, M. (Eds.). **Os povos do Alto Xingu: história e cultura2**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2001. p. 358–400.

COELHO DE SOUZA, M. A vida material das coisas intangíveis. In: LIMA, E. C. DE; COELHO DE SOUZA, M. (Eds.). **Conhecimento e cultura**. Brasília: Athalaia, 2010. p. 97–118.

FAUSTO, C. **Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia**. São Paulo, SP, Brasil: Edusp, 2001.

FAUSTO, C. Entre o passado e o presente: mil anos de história indígena no Alto Xingu. **Revista de Estudos e Pesquisas/FUNAI**, v. 2, n. 2, p. 9–51, 2005.

FAUSTO, C. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. **Mana**, v. 14, p. 329–366, 2008.

GORDON, C. **Economia selvagem: ritual e mercadoria entre os índios Xikrin-Mebêngôkre**. 1a. ed. São Paulo, Rio de Janeiro: Editora UNESP / Instituto Socioambiental / Núcleo de Transformações Indígenas, 2006.

GORDON, C. Chefes ricos e comunidade pobre: a quantificação do valor entre os índios Xikrin (Mebêngôkre). **Tellus (UCDB)**, n. 25, p. 57–82, 2013.

GUERREIRO JR., A. R. **Parentesco e aliança entre os Kalapalo do Alto Xingu**. Dissertação de mestrado—São Carlos: USFCar, 2008.

GUERREIRO JR., A. R. **Ancestrais e suas sombras: uma etnografia da chefia kalapalo e seu ritual mortuário**. Tese de doutorado—Brasília: UnB, 2012.

HORTA, A. **Indígenas em Canarana: notas cidadinas sobre a criatividade xingwana** Anales del 55 Congreso Internacional de Americanistas. **Anais...**San Salvador: 2015

LEA, V. R. **Riquezas intangíveis de pessoas partíveis : Os Mëbêngôkre (Kayapó) do Brasil Central**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Fapesp, 2012.

MPS. **Aposentadoria por idade rural**. Disponível em: <<http://agencia.previdencia.gov.br/e-aps/servico/348>>. Acesso em: 5 set. 2014a.

MPS. **Salário-maternidade**. Disponível em: <<http://agencia.previdencia.gov.br/e-aps/servico/358>>. Acesso em: 25 set. 2014b.

PIRES, F. F. A casa sertaneja e o Programa Bolsa Família. **Política & Trabalho**, v. 27, p. 1–12, 2009.

PIRES, F. F. Do ponto de vista das crianças: uma avaliação do Programa Bolsa Família. **Sumários executivos SAGI/MDS**, 2013a.

PIRES, F. F. Child as family sponsor: An unforeseen effect of Programa Bolsa Família in northeastern Brazil. **Childhood**, v. 21, n. 1, p. 134–147, 2013b.