

O “dinheirinho *patikula*”: reflexões sobre a intensificação da monetarização entre os Kalapalo do Alto Xingu¹

Marina Pereira Novo (CPEI/Unicamp)²

Palavras-chave: Dinheiro; Alto Xingu; transformações

“Você está vendo a aldeia aqui, agora. Ela é desse jeito. Da próxima vez que você voltar, aí já vai estar tudo diferente”. Assim começou uma das muitas conversas que tive com um jovem professor que é também meu anfitrião e um dos principais interlocutores que tenho na aldeia Aiha, sobre suas percepções acerca das transformações pelas quais seu modo de vida vem passando nos últimos anos. Nesse comentário, ele se referia de forma específica aos efeitos esperados por ele em decorrência da abertura de uma estrada, dentro dos limites do Território Indígena do Xingu (TIX), ligando a aldeia Aiha ao município de Querência (MT). Essa estrada, em operação desde meados de 2018, fez com que o trajeto, que hoje dura diversas horas e implica em altos custos, possa ser percorrido em pouco mais de uma hora, consumindo apenas alguns poucos litros de combustível para abastecer as motos ou os carros utilizados. As discussões acerca da abertura dessa estrada (solicitada por ao menos uma parcela da população do TIX) duraram pouco mais de quatro anos e, e os argumentos favoráveis apontam a necessidade de facilitar o transporte de profissionais de saúde e pacientes para os centros de referência do Sistema Único de Saúde (SUS), a tentativa de redução dos custos para cadastramento, atualização cadastral e saque de benefícios sociais, e a maior facilidade de acesso aos centros comerciais e instituições de ensino (básico, médio e superior) da região. Entretanto, a abertura dessa estrada traria também outras consequências, das quais o jovem professor tratava em sua fala: naquele momento, ele previa que, em um intervalo bastante curto, a aldeia seria inundada por uma enorme quantidade de objetos industrializados e eletrodomésticos, o que promoveria diversas transformações no cotidiano da aldeia e também em sua paisagem, com a possibilidade, dentre outras coisas, de construção de casas de alvenaria e a eventual implantação de postes de energia.

¹ Trabalho apresentado na 31ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 09 e 12 de dezembro de 2018, Brasília/DF.

² Pós-doutoranda no Centro de Pesquisas em Etnologia Indígena – CPEI/Unicamp. As informações aqui apresentadas são fruto de pesquisa realizada com apoio da Fapesp (processo no. 2012/20200-1).

Esse é um de tantos exemplos do que entendo como um movimento ao mesmo tempo de aproximação e de distanciamento dos Kalapalo em relação aos *brancos* (*kagaiha*, ou “não-índios”) e às cidades, que vem gerando efeitos nem sempre previstos e nem sempre bem avaliados. Mais do que isso, as avaliações a esse respeito estão longe de serem consensuais, tanto por parte dos pesquisadores e agentes estatais e das organizações não governamentais que lá atuam, quanto por parte dos próprios indígenas.

As questões aqui discutidas se baseiam em pesquisa realizada junto com os moradores de Aiha, entre 2006 e 2018, incluindo períodos em que estive na aldeia e conversas mantidas em outros espaços, de forma presencial ou virtual. De acordo com a memória de meus anfitriões, 2006 foi uma espécie de “momento de ruptura” nesse processo, um marco temporal de “quando as coisas começaram a mudar”. Entendo que, não por coincidência foi esse o período de maior expansão das políticas de transferência de renda – epitomizadas pelo programa Bolsa Família (PBF) – que ganharam grande destaque a partir do segundo mandato do ex-presidente Luís Inácio Lula da Silva (iniciado em 2007), e adquiriram um alcance muito mais amplo do que todas as políticas e programas de repasse de recursos existentes até então.

Os recursos provenientes das políticas de transferência de renda possuem uma peculiaridade se comparados aos demais recursos financeiros acessados pelos Kalapalo, pois compreendem um acesso “individual/familiar”, ou “*patikula*”³, como dizem, em contraposição aos recursos coletivos – o dinheiro ou as coisas “da comunidade”, *katutolo engü* (“coisas de todos”), ou seja, verbas e produtos industrializados advindos de projetos, visitantes, pesquisadores e por meio das associações indígenas. Essa forma específica de relação entre as pessoas e “suas” coisas – o *patikula* –, também não se configura em um regime de propriedade privada, na medida em que, quando se observa a maneira como as coisas circulam, é possível perceber que o que importa de fato são muito mais as relações estabelecidas entre as pessoas (por meio das coisas), e não as coisas em si, como bem apontou Vanzolini (2018, p. 334). Assim, diferentemente do que acontecia antes da existência desses benefícios – quando o acesso a esse tipo de bem era escasso e muitas vezes dependia da intermediação de pessoas que possuíssem relações “privilegiadas” (ou seja, *amigos brancos*, em geral, vinculados à administração estatal) – agora, no limite,

³ Leia-se “patikulá”. Uma apropriação da palavra “particular”, existindo inclusive a categoria na forma possuída/relacional (*u-patikula-sü*, para se referir a algo possuído por um determinado indivíduo).

cada pessoa é capaz de acessar os benefícios monetários provenientes das transferências de renda por meio de suas próprias redes.

A partir da minha experiência junto aos Kalapalo de Aiha, minha intenção é mostrar como para eles, por um lado, o dinheiro e os bens com ele adquiridos contribuem para a composição e a reprodução das redes de parentesco e de corpos considerados belos, mas também possuem uma capacidade inigualável de produzir “desejo” que, caso não controlado, pode levar ao adoecimento e, nos casos mais graves, à morte. Ao mesmo tempo, para serem capazes de suprir esses desejos e, com isso, criar e recriar “gentes”, meus anfitriões precisam acessar montantes cada vez maiores de dinheiro, o que exige também visitas mais frequentes e mais longas às cidades – o que, por sua vez, contribui para o aumento dos gastos –, criando um ciclo vicioso e potencialmente perigoso, cujas consequências estão sendo continuamente experimentadas e avaliadas por eles. Trata-se, de um movimento de mão dupla que, ao mesmo tempo, permite e impulsiona a criação de relações, mas pode gerar fissuras e até mesmo a possibilidade de rompimento dessas mesmas relações.

Começarei apresentando um algumas características que considero fundamentais acerca do contexto regional no qual os Kalapalo estão inseridos e que, penso, são fundamentais para compreender algumas das questões aqui apresentadas. Faço um breve panorama do que venho chamando de transformações para, então, discutir a categoria do desejo e suas implicações para o modo como os Kalapalo lidam com o dinheiro, os objetos industrializados e as cidades.

Algumas considerações sobre os Kalapalo e o Alto Xingu

Os Kalapalo são um dos povos de língua karib que vivem na porção sul do TIX, também conhecida como Alto Xingu, um complexo sociocultural pluriétnico composto por povos falantes de línguas pertencentes a diferentes troncos e famílias linguísticas. A despeito das diferenças linguísticas, esses povos são culturalmente bastante homogêneos e intensamente articulados por meio do comércio (ou troca e circulação de bens), de casamentos e, sobretudo, pela participação em um conjunto de rituais regionais, compondo o que foi caracterizado como um “sistema multiétnico” (FRANCHETTO, 2011; HECKENBERGER, 2005; HECKENBERGER et al., 2003). Apesar dessas similaridades, os processos de transformação decorrentes da ampliação das relações com

o “mudo dos *brancos*” não acontecem de maneira uniforme nem com a mesma temporalidade entre todos esses povos, nem mesmo nas distintas aldeias que compõem esse “sistema”. Assim, as questões aqui apontadas podem ser bastante distintas das percepções de outros pesquisadores que frequentam outras aldeias alto-xinguanas. Apenas como exemplo dessa diversidade, já ouvi de pessoas que se identificam como Kalapalo e que moram em outras aldeias que não Aiha, críticas aos moradores dessa aldeia, na medida em que estes “gostam das coisas dos *brancos*” e não apenas “precisam delas”.

Os Kalapalo somam cerca de 900 pessoas, distribuídas em 12 aldeias, sendo a maior delas Aiha, localizada na margem direita do rio Culuene, com cerca de 250 pessoas. Aiha é uma aldeia circular, composta por 23 casas construídas com estrutura de madeira e cobertas com sapé e, no centro da aldeia, fica a “casa dos homens” (*kuakutu*), onde são guardados os conjuntos de flautas interditas às mulheres, assim como alguns outros apetrechos rituais. Em termos gerais, não difere muito das demais aldeias alto-xinguanas, (re)produzindo um modelo que, no imaginário nacional (e internacional) está “parado no tempo”, mas que está em processo de constantes transformações, decorrentes, dentre outras coisas, do contato com distintas formas de alteridade, como a antropologia já vem apontando há algumas décadas⁴.

Talvez o imaginário que associa esse modelo de aldeia a uma ideia de “pureza” (e que é sustentado também, em alguma medida, pelos próprios alto-xinguanos) decorra da forma como os irmãos Villas-Boas – responsáveis pela criação, em 1961, do então Parque Indígena do Xingu (atual Território Indígena do Xingu) – administraram o Parque durante as primeiras décadas desde sua criação. Durante o período de sua atuação, estimularam (com algum sucesso) um relativo isolamento dos povos que ali habitavam e, ao mesmo tempo, uma intensificação da vida ritual local, principalmente em função da ideia de que os alto-xinguanos “não fazem guerra, fazem rituais” (FAUSTO, 2005; GUERREIRO, 2015). De forma até um pouco irônica, uma das questões que contribuiu gradativamente para o fim desse pretensão isolamento foi exatamente a intensificação da vida ritual que, cada vez mais, passou a chamar a atenção dos não indígenas, especialmente “autoridades”, pesquisadores e turistas, além também da grande mídia. Apesar de toda a atenção recebida, todavia, foi somente a partir de meados da década de 1980 que

⁴ Ver, por exemplo, Lévi-Strauss (1993), Vilaça (2000, 2002, 2006), Viveiros de Castro (1996, 2003), dentre outros.

começaram a ser relatadas mudanças mais intensas nos modos de vida dos povos do Xingu, que buscavam o acesso a bens, mercadorias e serviços advindos do mundo não indígena – movimento que tomou grandes proporções no final do século XX e início do século XXI.

Desde minha primeira visita a Aiha, em julho de 2006, as mudanças no cotidiano da aldeia são bastante visíveis, ou ainda, sensíveis, já que envolvem muitos outros sentidos para além da visão. Já naquela primeira viagem, não demorou muito até perceber que não se tratava de “uma das aldeias mais isoladas do mundo”, como foram descritos no reality show da emissora britânica BBC, filmado na aldeia naquele mesmo ano.⁵ A aldeia se encontrava tomada pelos preparativos para o encerramento de um dos principais rituais regionais alto-xinguanos, o *egitsü* (ou *kuarup*, como é mais conhecido)⁶ que, aconteceria naquela aldeia e os índices da “modernidade” (ou da “aculturação”, conforme definida por Gow [1993]) podiam ser vistos em todos os lugares: roupas, utensílios de pesca e cozinha, bicicletas, trator, caminhão, televisão. Todavia, mesmo aos olhos das pessoas mais puristas, estavam também ali presentes todos os elementos do que é identificado à “tradição”: festas, enfeites, cantos, danças, feitiçaria e xamanismo tomavam conta do cotidiano da aldeia. Não se trata aqui de reificar essa distinção entre “tradição” e “aculturação” já bastante criticada na teoria antropológica, mas contribuir com aportes etnográficos para pensar as situações de encontro colonial e mesmo de expansão do capitalismo global. Para isso, faço uma apresentação da aldeia Aiha, uma espécie de retrato da aldeia. Um não, na verdade dois, comparando distintos momentos, um de Aiha em 2006, ano de minha primeira visita, e outro mais recente, com as impressões que tive da aldeia nas últimas viagens que realizei.

Naquele momento ainda era pouco comum que as casas dispusessem de “comida de branco”. Assim, as provisões que levávamos eram muito cobiçadas por parte das pessoas, ao mesmo tempo em que outros (principalmente os velhos e as mulheres), se mostravam relutantes à introdução de novos alimentos e, especialmente, novos temperos, em seu cotidiano. Naquele momento, apenas duas das 21 casas existentes, possuíam aparelhos de televisão que funcionavam com pequenos geradores, ganhados como

⁵ “*Last man standing*” foi um reality show filmado pela BBC em que seis diferentes atletas viajaram o mundo aprendendo distintas práticas esportivas “tradicionais” de diferentes povos nativos. O primeiro episódio da série, filmado durante essa minha primeira estadia na aldeia, foi acerca da luta Kalapalo (*kindene*, também conhecida como *huka huka*).

⁶ Ritual mortuário realizado para chefes ou “pessoas importantes”, conforme afirmam os Kalapalo. Para descrições desse ritual, ver Guerreiro (2015) e Agostinho (1974).

presentes de *amigos brancos* que haviam visitado a aldeia em algum momento recente. O fluxo de dinheiro na aldeia era bem menor, pois os programas de transferência de renda praticamente não eram acessados e existiam apenas seis pessoas contratadas, trabalhando na aldeia: dois professores, três agentes de saúde e um agente de saneamento (todos Kalapalo). As pessoas de Aiha ainda estavam aprendendo a captar recursos por meio da associação, recém-criada, principalmente oriundos de pagamentos efetuados por equipes de filmagem que visitavam a aldeia durante as festas regionais. Eram poucos os homens que falavam português e era possível contar nos dedos de uma mão as mulheres e crianças que compreendiam um pouco essa língua – e nenhuma delas se arriscava a falar. Adicionalmente, o fluxo de pessoas para as cidades do entorno era muito restrito, pois muito caro. Quase não havia aparelhos eletrônicos na aldeia e os poucos que existiam – principalmente lanternas e alguns poucos gravadores de fita k7 – dependiam de pilhas, que eram consumidas em grandes quantidades. O pouco acesso ao dinheiro também significava menor acesso a objetos industrializados de uso mais cotidiano, como comidas, roupas – especialmente entre as crianças –, panelas de alumínio e até mesmo missangas.

Nas últimas viagens que fiz, já mais de uma década depois, a experiência de chegar à aldeia foi consideravelmente diferente, a começar pela estadia em Canarana (município por onde passam quase todas as pessoas que entram e saem do TI e que é também uma das principais cidades da microrregião em termos de comércio e serviços). Bastaram algumas horas por ali para cruzar com diversos homens e mulheres Kalapalo (e de outras aldeias e povos alto-xinguanos), que moravam ou estavam 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 cidade – andavam a bordo de seus carros e motos, os mesmos veículos utilizados por eles no deslocamento entre as aldeias e a cidade, algo praticamente impensável quando iniciei minhas pesquisas por lá. Carregavam celulares novos e usavam roupas que não deixam a desejar a nenhum jovem de classe média das cidades da região.

Na aldeia, todas as casas possuíam algum tipo de renda fixa, proveniente de salário, aposentadoria ou outro tipo de benefício social – o chamado “dinheirinho *patikula*”. Em termos gerais, esse dinheiro é utilizado para adquirir bens desejados, que incluem tanto itens de maior valor (como carros, motos, freezers, geradores e televisores), quanto outros itens de menor valor e que são mais generizados: para os homens,

especialmente os mais jovens e aqueles que frequentam mais as cidades, os celulares, reprodutores de MP3, aparelhos de som, computadores e câmeras fotográficas são objetos cada vez mais comuns e desejados. Os rapazes também possuem chuteiras e camisas de times de futebol, além de equipamentos de pesca (linha, anzol e chumbada) e guizos metálicos, utilizados presos aos tornozelos dos dançarinos durante algumas das festas de flautas. As mulheres, por sua vez, ainda frequentam pouco as cidades (um cenário que já começa a mudar) e dependem que os homens comprem coisas para elas. Suas listas de desejos incluem fogões e freezers, mas também vi mulheres pedindo que seus maridos comprassem motos para facilitar o transporte da mandioca entre as roças e suas casas. Além disso, elas solicitam panelas e utensílios de cozinha, vestidos, roupas para as crianças, missangas e alguns itens de higiene pessoal e beleza (incluindo tintura e alisador de cabelo, por exemplo). As crianças, em geral, solicitam biscoitos, balas, pirulitos e outros doces e salgadinhos – que são, sempre que há recursos disponíveis, adquiridos em grandes quantidades –, além de brinquedos e roupas.

A disponibilidade de energia elétrica também aumentou nesse período e, conseqüentemente, o tempo que os moradores da aldeia passam assistindo à programação televisiva já que, atualmente, todas as casas possuem ao menos um aparelho de televisão ligado a uma antena parabólica. Muitas casas passaram a dispor de eletrodomésticos, ferramentas, bicicletas, motos e carros, que alteraram a paisagem da aldeia, além da rotina e o ritmo de trabalho nas roças. Os novos meios de transporte, associados à nova estrada, também deixam muito mais barato e rápido o acesso às cidades do entorno do TI,⁷ facilitando a aquisição de produtos industrializados, como alimentos, roupas e novas ferramentas e eletrodomésticos. Isso sem contar os bens imateriais provenientes dos *brancos*, como é o caso das músicas, filmes, nomes...

Cabe ressaltar que, apesar de a maior parte dos bens aqui listados serem coisas *de branco*, não há uma correlação direta e imediata entre essa origem exterior dos objetos e o valor a ele atribuído, como parece ser o caso entre os Mëbêngôkre (LEA, 2012). Há uma série de avaliações que são feitas em relação aos objetos para que sejam considerados bons-belos (*hekite*) e, conseqüentemente, desejados e os desejos podem incluir também

⁷ O trajeto entre Aiha e Canarana (a cidade mais acessada pelos indígenas da região) incluía longos trechos fluviais (entre 5 ou 6 horas utilizando motores mais potentes, em viagens sem incidentes) e algumas centenas de reais para abastecer os barcos, além de um trecho terrestre, que dependia de carros fretados, totalizando algo como 8-9 horas de viagem. Hoje, a mesma viagem pode ser feita em poucas horas, atravessando um trecho curto do rio (não mais do que 40 minutos de barco) e depois seguindo em veículos particulares, sejam carros ou motos, o que também barateou o percurso.

objetos “tradicionais”, como cocares, brincos, panelas de barro, colares de caramujo e urucum que, cada vez mais, podem ser adquiridos também com dinheiro. Dentre os pontos considerados nas avaliações, estão a utilidade do bem, sua aparência e suas cores (em geral, quanto mais colorido, mais apreciado), além da durabilidade (ainda que muitos objetos tenham uma vida útil bastante escassa, devido às condições precárias de armazenamento ou do fato de as crianças acabarem estragando, conforme apontam os Kalapalo). Em geral, os objetos industrializados passam a ser intensamente desejados depois de alguém da aldeia (ou de alguma aldeia próxima) já ter adquirido um exemplar: se a experiência for considerada positiva, o mesmo objeto estará, em tempo breve, presente nas demais casas da aldeia. Assim como apontou Paula (2015) para os Wajãpi, podemos dizer que há, nas aldeias xinguanas uma tendência das pessoas a imitar certos comportamentos e adquirir objetos já possuídos por outras pessoas, criando o que a autora chama de “moda”. Ainda que, em Aiha, a princípio, as demais pessoas possam se sentir reticentes à inovação trazida – seja ela alimentar, ou alguma música, tipo de roupa ou adorno ou ainda um corte de cabelo –, os hábitos, as preferências e os desejos acabam se alterando com o passar do tempo. Assim foi com a introdução dos freezers, motos e televisores, ou então com a introdução de novos alimentos; o mesmo se passa também com os gostos musicais das pessoas (referente às músicas “de *branco*”), que parece variar de acordo com o tipo de música que circula em Canarana e nas demais cidades e aldeias da região. Uma cor de missanga diferente, ou um vestido com um tecido ou corte distinto daquele tradicionalmente utilizado, produzem uma espécie de efeito em cascata, que será mais ou menos generalizado em função da avaliação do objeto e da capacidade que ele tiver de produzir desejo nas pessoas. Mas de que se trata esse desejo?

O desejo e a circulação das mercadorias

Para compreender melhor o que estou chamando de desejo e sua correlação com a circulação do dinheiro e dos objetos industrializados é primeiro preciso olhar para a figura dos *donos*. No Alto Xingu todas as coisas têm um *dono* (que pode ser *kuge*, “gente, humano”, ou então algum *itseke*, “espírito, ser sobrenatural”) que, no limite, significa que podem (e, mais do que isso, devem) circular e, a depender da maneira como circulam, criam ou reforçam relações de tipos específicos entre os sujeitos envolvidos na transação.

A forma mais usual de os Kalapalo – assim como os demais povos de língua karib da região – se referirem aos *donos* é por meio do termo *oto* (cujos equivalentes para outros povos são *wekeho*, para os Wauja, *wekehe* para os Mehinaku, *itat* para os Aweti, *wikiti* para os Yawalapiti, *yar* para os Trumai). Assim, por exemplo, os feitiços possuem *donos* (*kugihe oto*), as histórias possuem donos (*akinha oto*), assim como as rezas (*kehege oto*), os cantos (*eginhoto*), as festas e os objetos. De forma bastante genérica, esse conceito de *dono* remete a uma espécie de “razão de existência”, ou de origem, o que confere, a essas figuras, a prerrogativa e, mais ainda, o dever de fazer circular suas “posses”⁸. A generosidade, “qualidade mais valorizada por todos os povos indígenas das Américas” (PERRONE-MOISÉS, 2016, p. 6), é característica fundamental do ideal de pessoa para os Kalapalo, e os modos circulação das coisas (seja por meio das trocas, roubos, empréstimos, compras e vendas), são marcadores importantes dos tipos de relações que mantêm entre si – entre os “humanos” propriamente ditos, *kuge*, os alto-xinguanos –, ou com outros seres, como os *itseke*, os “índios bravos” (*ngikogo*) ou os *brancos*.

A depender do contexto e dos envolvidos na transação, os *donos* dos objetos podem “dar [suas posses] sem esperar nada em troca” (*ijatitselü*, “compartilhar”; *engikombalü*, também traduzido como “presentear”) ou ainda, “ofertá-los para troca” (*akanenügü*, – lit. “fazer sentar” [FRANCHETTO; ESPÍRITO SANTO, 2014, p. 6], em referência à forma como os objetos são ofertados durante os *uluki*, rituais de troca realizados na região; também traduzido como “vender” ou “trocar” por meus interlocutores). A primeira das ações é aquela esperada de parentes próximos – a forma ideal de circulação de alimentos, sejam eles “tradicionalistas” ou industrializados –, enquanto a segunda é o que, idealmente, se pratica com afins (com exceção dos cônjuges, com quem há uma expectativa de compartilhamento de bens), parentes considerados distantes e amigos, sejam eles “parentes” ou não. O que distingue as duas ações – *ijatitselü/engikombalü*, de um lado, e *akanenügü*, de outro – é menos a existência ou não de uma retribuição (já que mesmo no ato de “presentear” há uma expectativa de retorno, ainda que não imediato), mas a ênfase dada em cada uma das ações. Enquanto a troca propriamente dita, marca a distância entre os sujeitos – e, por isso, deve ser evitada entre parentes considerados próximos –, dar algo, sem a expectativa de um retorno imediato, marca as relações de proximidade entre os envolvidos.

⁸ Desenvolvi essa discussão sobre a noção de *dono* em Novo (2018). Sobre a categoria dos *donos* entre povos do Alto Xingu ver também Barcelos Neto (2008), Guerreiro (2015), Vanzolini (2015, 2018).

Cotidianamente, todo tipo de objetos e ferramentas (que vão desde pequenas tesouras, facões e panelas, passando por motosserras, enfeites, bicicletas e motos) são compartilhados por parentes próximos – especialmente irmãos (B⁹, Z), cunhados (WB, ZH), irmãos e irmãs do cônjuge (WZ, HB) e parentes de gerações ascendentes (F, M, FM, MM, FF, MF). Da mesma forma, o dinheiro e os objetos industrializados (principalmente aqueles que possuem um alto potencial de produzir desejo nas pessoas) também circula cotidianamente entre parentes próximos, por meio de empréstimos e/ou “presentes”, doações, seja de forma espontânea, seja por meio da “partilha sob demanda” (*demand sharing*), para usar o conceito descrito por Peterson (1993) e Ewart (2013). Dessa forma, assim que são trazidos para a aldeia esses bens começam a ser cobiçados pelas pessoas, que o pedem ao seu *dono*. Este se vê, muitas vezes, obrigado a dar ou vender o bem em questão, especialmente quando se trata de pedidos, suscitados pelo desejo (*iti; hogu*) dos parentes mais próximos.

Isso ocorre porque, para os Kalapalo, uma vontade não controlada ou um desejo não suprido pode levar ao adoecimento e até mesmo à morte, ao produzir um estado de vulnerabilidade, *kahujehetilü* (equivalente de *wĩsixuki* descrito por Barcelos Neto [2007] entre os Wauja). Esse estado implica em uma “inadequação entre o desejo e sua satisfação, que torna vulnerável a ‘alma-sombra’ (akua) da pessoa” (FRANCO NETO, 2010, p. 36). Segundo Barcelos Neto (2007, p. 3), para os Wauja, todo processo de adoecimento tem início, ou se associa, a esse estado de *wĩsixuki* que, segundo ele “não é um estado corporal, e nem tem uma ligação direta com a fome (*yumanakuki*), este sim um estado corporal. O *wĩsixuki* é um estado da alma que nos fala primordialmente sobre o descontrole dos desejos alimentares”. Assim como os Wauja, quando falam de *kahujehetilü*, os Kalapalo afirmam que se trata de uma vulnerabilidade associada apenas a desejos alimentares, mas não parece haver, para eles, uma associação direta entre o adoecimento e o estado de *kahujehetilü*: adoecimento e mesmo morte, para os Kalapalo, é sempre fruto de feitiço¹⁰, podendo ou não o doente ter passado por esse estado de vulnerabilidade.

⁹ Utilizo a notação inglesa para a descrição de relações de parentesco, segundo a qual os marcadores dos *kin types* são formados pela primeira letra do termo de parentesco em inglês e devem ser lidos da esquerda para a direita.

¹⁰ Há, para os Kalapalo, dois tipos de feitiço produzidos por feiticeiros, que podem ou não se associar ao ataque de um “espírito” (*itseke*) que captura partes da alma do doente. Os feitiços menos nocivos, *oinhe*, são aqueles em que o feiticeiro amarra restos de cabelo, unhas, ou pedaços de adornos da vítima, junto ao feitiço propriamente dito e os enterra, causando sofrimento prolongado sobre aquele que foi enfeitado. A

Esse estado não corresponde apenas a uma vulnerabilidade ou enfraquecimento do corpo proporcionado pela vontade de algum alimento, mas de um tipo de vulnerabilidade que atrai perigos, que cria o que Barcelos Neto, tratando dos Wauja, chamou de “saliência visual” (BARCELOS NETO, 2007, p. 4) e que faz com que essa pessoa seja vista por “espíritos” (*itseke*) e animais que podem provocar seu adoecimento e até mesmo sua morte. Essa situação é particularmente perigosa quando se trata de crianças, pelo fato de não saberem lidar nem controlar direito os desejos e de “quererem mais coisas que os adultos”, conforme afirmam os Kalapalo. Cabe, assim, aos pais e parentes mais velhos suprir esses desejos dos mais jovens, sejam eles filhos, netos, sobrinhos ou irmãos mais novos.

Apesar dessas afirmações categóricas acerca da relação entre esse estado de vulnerabilidade e o desejo alimentar, tomando por base minha experiência em Aiha e as observações que pude fazer acerca da relação dos Kalapalo com os objetos industrializados, sugiro a ampliação da categoria *kahujehetilü* para pensar também a relação dos Kalapalo com as mercadorias e com o dinheiro. O tipo de justificativa dada pelos adultos ao adquirir alguns bens exemplifica bem isso, como o caso do pai que afirmou que compraria um freezer porque seu filho queria água gelada, ou uma mãe que comprou um enfeite natalino porque disse que o filho ficou “chorando com vontade daquilo” (“*ihonunda iti*”) ou mesmo outros pais ou irmãos que compram televisores ou outros bens valiosos para os filhos ou irmãos mais novos que “têm vontade de ter essas coisas”. Se o alimento é a forma primordial do estabelecimento de relações de parentesco por meio do compartilhamento, o que proponho é que, em alguma medida, o compartilhamento das mercadorias (e, por extensão, do dinheiro que as compra) é também uma prática associada à produção do parentesco, e que gera um efeito semelhante, sujeito aos mesmos perigos relacionados ao desejo alimentar.

O desejo, não controlado, opõe-se aos ideais dos comportamentos esperados das “pessoas de verdade” (*kuge hekugu*), que demonstram respeito (*itsangi*) e vergonha (*ihutisu*)¹¹, que se mostram generosas e que possuem uma “fala boa” (*aki hekugu*), bonita, capaz de acalmar, apaziguar e incentivar (GUERREIRO, 2015, p. 160-1). Neste sentido, possivelmente, por não ser controlável de forma consciente é que o desejo contém em si

outra forma de ataque possível é por meio de pequenas e invisíveis flechas, enviadas pelo feiticeiro, que atingem sua vítima, provocando sua morte. Sobre a feitiçaria alto-xinguana, ver Vanzolini (2015).

¹¹ Sobre esse tipo de comportamento ideal entre os Kalapalo, ver Basso (1973).

a capacidade de mover as pessoas em direção aos objetos e bens desejados, tendo como consequência, a possibilidade de sua metamorfose radical. Como já apontou Viveiros de Castro a respeito dos Yawalapiti, a metamorfose é um processo extremamente perigoso e indesejado, na medida em que

reintroduz o excesso e a imprevisibilidade na ordem do *socius*, transformando os homens em animais ou espíritos. Ela é concebida como uma modificação de essência, que se manifesta desde o plano do comportamento até, nos casos extremos, o plano da transfiguração corporal. (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 72-3).

O aprendizado do controle dos desejos é parte, assim, do processo de fabricação dos corpos propriamente humanos, que passa, necessariamente pelo aprendizado da contenção emocional, epitomizada pela vergonha, acompanhada da “incontinência medida” (LÉVI-STRAUSS, 2004, p. 164) de objetos, alimentos e fala, expressas por meio da generosidade.

Se o fato de um objeto ser *de branco* não o transforma imediatamente em valioso ou desejado, esse tipo de bem possui uma potência, que o transforma em algo distinto meros artefatos, que lhes garante intencionalidade. Trata-se de *itseketu* “o mesmo conjunto de capacidades de agressão e transformação/invenção que caracteriza os seres não humanos” (GUERREIRO, 2015, p. 422) e que se manifesta no fato de esses objetos serem, por exemplo, capazes de reproduzir músicas e imagens ou permitir a comunicação com pessoas distantes (simulando algumas potencialidades dos xamãs). A variedade de cores, luzes e formas, além da própria diversidade de bens existentes também contribuem para serem identificados como “coisa de *itseke*”. Todavia, distintamente do que ocorre quando se obtém (por meio da troca ou do roubo) objetos de outros seres e de outras gentes, os objetos de *branco* possuem técnicas de produção que, os Kalapalo reconhecem, jamais poderão ser reproduzidas. Isso faz com que, por mais que sejam incorporadas nos modos de vida locais, essas coisas jamais sejam completamente “domesticadas”, nunca se tornem integralmente “coisas de índio”, já que a relação de posse implica, dentre outras coisas, ser a razão de origem das coisas, como já apontei. Nesse sentido, para garantir uma vida saudável e, portanto, livre desses perigos provenientes do *kahujehetilü*, todo tipo de necessidade, vontade ou desejo (*iti; hogu*) precisaria ser satisfeito, o que os leva à busca dessa satisfação, principalmente quando se trata de crianças ou jovens que ainda não aprenderam a controlá-los.

Uma consequência desse processo é que a satisfação dos desejos pelas mercadorias e pelo “mundo do *branco*” em geral tem sido acompanhada por um aumento expressivo do que é desejável, aumentando também a necessidade de recursos e, conseqüentemente, a frequência com que acabam se deslocando até as cidades, gerando um ciclo que se retroalimenta. Assim, se os benefícios sociais são elementos fundamentais para a composição das redes de relações, por outro lado, também exigem estadias mais frequentes e nas cidades para cadastramento, atualização cadastral e saque dos benefícios.

Dessa maneira, se há, para os Kalapalo, uma relação direta entre os *brancos* e os *itseke*, talvez seja possível dizer que um desejo alimentar não satisfeito pode levar a pessoa a se tornar um *itseke*, enquanto que um desejo de mercadorias não satisfeito pode fazer com que se “torne *branco*”, ou ao menos que passe a viver de forma mais parecida com esses seres, ao fazer com que as pessoas morem ou passem muito tempo nas cidades para conseguir os recursos necessários para adquirir os bens desejados. A distância prolongada dos parentes pode contribuir para o rompimento dessas relações, caso aqueles que estão distantes se mostrem, como os *brancos*, egoístas e avarentos. Quanto maior o tempo despendido fora das aldeias, maior o risco de “se esquecer” dos parentes e deixar de “pensar” sobre a vida na aldeia – e, portanto, de se transformar, gradativamente, em Outro. Mas ao mesmo tempo, também é maior o valor dos aprendizados e bens ali adquiridos especialmente no caso do eventual retorno à aldeia, conforme discuto a seguir.

Da aldeia à cidade e vice-versa

Antes de iniciar esta seção, cabe ressaltar que estou falando aqui sob a perspectiva de quem permanece na aldeia, já que minha pesquisa esteve sempre centrada no ambiente da aldeia. Mesmo quando se trata da percepção de alguém que esteja morando – permanente ou temporariamente – na cidade, é uma percepção emitida em conversas durante períodos em que estavam na aldeia, por qualquer razão e, portanto, do ponto de vista da aldeia. Essa espacialidade produz, sem dúvida, diferenças significativas em relação ao ponto de vista de quem mora e está na cidade, conforme pode-se notar ao compararmos as questões aqui apontadas com as observações feitas por Horta (2017, 2018) acerca da presença dos alto-xinguanos em Canarana.

Para além da busca por dinheiro e bens, uma das questões que mais chama atenção atualmente ao visitar a região do Alto Xingu é a quantidade de pessoas que saíram da aldeia para estudar nas cidades com a intenção de “aprender português”. Essa intenção de “aprender português” é algo que os pais das crianças matriculadas na escola indígena cobram dos professores desde a criação da escola de Aiha, reclamando que os professores não deveriam ensinar “a língua” (karib-kalapalo) naquele espaço, já que “a língua’ eles aprendem em casa”. Os professores, por sua vez, defendem que o ensino deve contemplar tanto a língua materna quanto o português, seguindo as recomendações para a concepção de uma escola diferenciada. Insatisfeitos com esse formato escolar e com a falta de recursos na escola da aldeia¹², os pais, muitas vezes, optam por incentivar seus filhos a estudarem nas cidades, reforçando a importância desses estudos “pra eles conseguirem algumas coisas pra eles, *patikulá*”. As escolas (das cidades) e o aprendizado do português são percebidos como as chaves de acesso ao mundo dos bens, o que inclui, desde saber negociar em lojas e “não ser enganado” até um desejo de serem assalariados dentro do TI ou mesmo a ampliação das redes de amizade (com não indígenas) nas cidades, o que também aumenta seu prestígio dentro da aldeia e do sistema xinguno de forma mais geral. A criação e manutenção dessas redes de relação é uma das formas possíveis de “magnificação” das pessoas, por meio da ampliação de suas capacidades de interação com o “mundo dos *brancos*” de forma geral e, mais ainda, com alguns *brancos* específicos, percebidos como fontes de acesso a bens e recursos. A situação é semelhante à descrita por Hugh-Jones sobre os povos do Noroeste Amazônico, quando afirma que “part of the value of manufactured goods lies in the act of acquiring them, the context in which they are acquired, and in the people from whom they derive” (HUGH-JONES, 1992, p. 67).

O desejo fomentado pela cidade é realmente intenso, mas as dificuldades de morar no ambiente urbano fazem com que o período de permanência fora da aldeia seja bastante variado, oscilando entre poucos meses a alguns anos. Todavia, mesmo nos casos em que a permanência é mais longa, continua existindo uma expectativa de retorno à aldeia (ao menos por quem ficou, já que talvez essa expectativa não seja compartilhada por aqueles que se mudaram) que faz com que as pessoas ausentes sejam consideradas, em alguma medida, parte da aldeia, tornando os limites entre as aldeias e as cidade muito mais tênues

¹² Até meados de 2015, a escola de Aiha não possuía nem mesmo um prédio que fosse considerado adequado pelos Kalapalo, funcionando sempre em construções improvisadas. Apenas no segundo semestre de 2015 a prefeitura de Gaúcha do Norte (município ao qual está vinculada a escola) construiu um prédio novo, com paredes de madeira e telhas de fibrocimento. A nova escola tem três salas de aula e um espaço onde é guardado o material disponível.

do que uma linha em um mapa. Isso pode ser expresso de diversas formas, desde os residentes na aldeia se referindo às pessoas efetivamente como “pessoas da casa”, até por meio da circulação constante de bens, especialmente alimentos, entre aqueles que permanecem na aldeia e aqueles que estão na cidade.

Assim como o dinheiro, a cidade é, ao mesmo tempo, desejada e temida. Desejada, pois é vista como um lugar de abundância, onde tem tudo o que se quiser, na hora em que quiser; na cidade, “quando está com fome é só ir no mercado e pegar. Na aldeia, às vezes, não tem peixe. Aí, ainda tem que buscar, fazer. É difícil”. Ouvi essa fala de diversos adultos, mas esse tipo de percepção era mais frequente ainda entre as crianças, que todo o tempo ficavam me perguntando sobre “como era na minha cidade” e o que existia ou não por lá. Na verdade, sua surpresa era sempre muito grande quando eu dizia que não tinha na minha casa, ou na minha cidade, algumas das coisas sobre as quais me perguntavam, como alguns tipos de plantas, por exemplo. Com o aumento da frequência com que assistem televisão também aumenta a curiosidade das crianças com esses temas. Algumas delas, e inclusive alguns jovens, nunca estiveram na cidade, mas isso não impede que tenham opiniões sobre ela e sobre os *brancos*. É bastante comum ver as crianças brincando de imitar *brancos*, seja como “polícia” ou, então, brincando de “restaurante”. Neste último caso, vestem suas roupas, utilizam apetrechos de cozinha (algumas vezes fabricados por elas próprias, com restos de garrafa plástica, folhas ou galhos) e se referem uns aos outros utilizando nomes de personagens de novela ou de políticos (especialmente os que aparecem com frequência no noticiário nacional). Outra brincadeira que tem se tornado comum é a filmagem de esquetes cômicos, sob a supervisão de algum adulto. Em uma das filmagens que acompanhei, intitulada “Pânico na floresta”, dois meninos interpretaram de forma caricatural o papel de *brancos* que atacam, matam ou sequestram pessoas; o roteiro foi pensando pelo adulto que realizou a filmagem, mas as crianças puderam inventar as roupas e adornos corporais de seus personagens, bem como sugerir cenas e algumas ações. É possível perceber que nas brincadeiras das crianças os *brancos* estão sempre envolvidos com dois tipos de atividade: violência (seja como “polícia” ou como “bandido”, no caso desse filme) ou alimentação que é uma questão central, que envolve o desejo – há um encantamento das crianças principalmente com a variedade alimentar e os distintos sabores das comidas dos *brancos* – e os cuidados envolvidos nas relações entre parentes.

Meu ponto aqui, todavia, está menos ligado às imagens retratadas pelas crianças e mais à maneira como a cidade é pensada, como lugar da abundância, e, ao mesmo tempo, de perigo, pobreza e saudade, já que a visão geral que as pessoas que moram na aldeia têm dos indígenas que estão na cidade é de que eles são *jatsi*, “coitados”, que precisam ficar “pedindo trocadinho”, pois nunca têm dinheiro suficiente para se manterem confortavelmente. A permanência por períodos prolongados na cidade é a principal causa apontada pelos Kalapalo para contraírem dívidas monetárias (seja com os bancos ou com os donos de pousadas, mercados, oficinas, ou ainda, com conhecidos e amigos). O dinheiro é utilizado para pagar pela estadia e alimentação, gerando dívidas muitas vezes bastante altas (especialmente quando contraídas junto aos bancos ou outras instituições financeiras, em função das altas taxas de juros cobradas), e a dificuldade em pagar as parcelas dos empréstimos consignados. Por essa razão, não é raro que os Kalapalo estejam “com o nome sujo” ou “negativados” em decorrência de períodos mais ou menos longos de estadia na cidade.

Por essas razões apontadas, rapidamente a ausência de recursos transforma a “cidade da abundância” em um “ambiente de pobreza”. Com frequência, as pessoas reclamam do tempo em que permanecem na cidade – sejam dias, ou meses –, dizendo que “é muito difícil ficar lá, não é igual à aldeia”, “aqui [na aldeia] tem muita comida e é tudo de graça”, “na cidade tem que pagar por tudo”, ou reforçando todo o sofrimento que enfrentam quando ficam por períodos longos na cidade. A situação é sempre mais difícil quando levam seus filhos pequenos consigo, pois isso encarece bastante a viagem, já que as crianças têm uma capacidade muito menor de conter seus desejos e “querem comer o tempo todo, ficam pedindo sorvete e refrigerante”, pedidos que não podem ser negados, conforme já apontei. Ainda que possuam algum tipo de recurso financeiro proveniente das políticas de transferência de renda, os jovens que se mudam para as cidades, especialmente quando carregam consigo esposas e filhos, se veem obrigados a trabalhar para conseguir se sustentar enquanto estudam, o que também dificulta muito a experiência, tanto para os homens – que trabalham todo o dia e ainda estudam à noite – quanto para as mulheres – que passam o dia todo em casa sozinhas, cuidando dos filhos. A cidade é percebida por quem está na aldeia como um espaço de muita solidão e com uma sociabilidade reduzida (ao menos em teoria), o que pode provocar saudade e tristeza – e, portanto, adoecimento – nas pessoas. Olhando da aldeia, a impressão que se tem é de que longe das redes de parentesco a vida desses jovens seria muito sofrida e “igual

branco”, sem ninguém para “dividir comida” e com quem contar nas horas de dificuldade. Um rapaz que fez curso de técnico de enfermagem e retornou à aldeia contou para mim dos planos que ainda tem de continuar os estudos na cidade, fazendo algum curso superior. Perguntei se não seria muito difícil, pensando no tempo prolongado de permanência na cidade exigido nesse caso e a resposta que recebi foi que “sofrer é normal”, indicando que a expectativa que têm de ir morar na cidade é sempre de enfrentar dificuldades. Esse tema do sofrimento associado à permanência na cidade também aparece com frequência nas postagens de muitos alto-xinguanos que acompanho pelas redes sociais, que afirmam que a “luta”, o “sofrimento” e a “dificuldade” são caminhos necessários para “realizar seus sonhos”, ou seja, para suprir seus “desejos”.

Aqui cabe recuperar a argumentação de Carlos Fausto acerca do valor dos objetos – que, sugiro, pode ser estendida também para as experiências vivenciadas nas cidades. Segundo ele, o valor dos objetos para os Kuikuro está associado “to the fatigue, the suffering and the difficulty involved in their manufacture” (FAUSTO, 2016, p. 135). Assim também, as vivências na cidade seriam valiosas, em parte, pelo sofrimento que proporcionam e à sua superação.

Para aqueles que moram na cidade, dividir a casa com outros alto-xinguanos (preferencialmente parentes ou afins) é uma das estratégias para tentar suprir essa situação de isolamento e também para reduzir os custos de moradia. Esses jovens também acabam passando muito tempo juntos, o que é percebido por quem está na aldeia como um grande problema, já que, nesses casos, pouco falam em português e “não aprendem porque ficam fazendo amizade e conversando na língua”. Existe também uma percepção de que a cidade possui muitas “distrações” – que incluem as amizades com outros xinguanos, mas também os namoros, as festas, o acesso às bebidas alcoólicas – que acabam por fazer com que os jovens não cumpram com os objetivos que fizeram com que se mudassem para lá. Mas essa percepção, em geral, refere-se aos jovens de forma genérica. Quando perguntados sobre a situação de jovens específicos (especialmente aqueles mais próximos, em termos de relações de parentesco), a percepção é de que estejam estudando muito e trabalhando muito. E, só por isso, as famílias continuam investindo muitos de seus recursos – financeiros e emocionais, já que sofrem com a saudade e a preocupação – na manutenção desses jovens na cidade.

Mas a permanência dessas pessoas na cidade é tida sempre como algo temporário, sensação que se reforça com o retorno constante dos jovens para participar das festas que

ocorrem na aldeia, para visitar familiares doentes, ou para fazerem tratamentos com os pajés da aldeia, por exemplo. Se entre as pessoas que residem na cidade não existe – ao menos em teoria – muito espaço para a dádiva, ou melhor, para o compartilhamento, esse tipo de relação é fortemente mantido com as pessoas que permanecem na aldeia, havendo uma grande expectativa de que os parentes residentes na cidade lhes mandem, sempre que possível, presentes e comida. Daí decorre, então, a centralidade dos recursos provenientes das políticas de transferência de renda, em Aiha. Por um lado, elas contribuem para a manutenção dos jovens quando estão estudando nas cidades e, por outro lado, permitem às demais pessoas que permanecem residindo na aldeia que possam acessar os objetos industrializados desejados, sem que necessitem morar na cidade para conseguir trabalhos remunerados.

Todavia, conforme aponte, esse acesso também aumenta a circulação e permanência das pessoas na cidade, gerando um ciclo vicioso que parece não mostrar saídas: para a (re)produção do parentesco é cada vez mais necessário a circulação de mercadorias que, para serem adquiridas, exigem a imposição de fraturas (que podem ser muito breves, mas também muito sérias) nas redes de parentesco.

Considerações finais

A título de conclusão pretendo elencar algumas questões que considero pertinentes, quando se trata de pensar a relação entre povos indígenas e as políticas de transferência de renda. A primeira delas é a situação territorial do povo em questão. O exemplo etnográfico descrito aqui é de um povo (e uma região) que vive em condições bastante favoráveis para a (re)produção de seus modos de vida, já que localizado em um território demarcado e bastante preservado (ao menos dentro dos limites do TI, já que todo o entorno, que inclui as nascentes dos principais rios da região, encontra-se significativamente degradado, tomado por fazendas monocultoras e produtoras de gado de corte). Esse é um ponto importante a ser ressaltado, na medida em que diferencia a situação aqui relatada de outras em que os povos se encontram fora de seus territórios ou confinados em espaços insuficientes para a produção de alimentos e para garantir uma mínima qualidade de vida, que respeite seus modos próprios de produção e reprodução. Apesar do acesso ou não à renda, da maior ou menor proximidade com as cidades, o acesso ao território e aos recursos naturais continua sendo a questão primária a ser

pensada em termos da garantia dos direitos diferenciados dos povos indígenas e da sua reprodução em seus próprios termos.

A segunda questão que precisa ser contextualizada são as condições de acesso às cidades e aos benefícios sociais. Um caso que me parece extremo, se comparado aos Kalapalo de Aiha é o dos Hupd'äh, povo de língua Maku que vive no Alto Rio Negro, em aldeias bastante distantes das cidades mais próximas, exigindo traslados que podem levar semanas. Por essa razão, quando precisam realizar os trâmites burocráticos e acessar os recursos das políticas de transferência de renda, os Hupd'äh precisam permanecer durante períodos bastante prolongados alojados de maneira precária, às margens do rio no município de São Gabriel da Cachoeira/AM, conforme ilustrado no filme “Beiradão Hup Boyoh”¹³. No caso descrito por mim, ao contrário, ainda que o trajeto seja feito em condições muitas vezes precárias e envolva muitos gastos (que chegam a superar, em algumas situações, os valores recebidos)¹⁴, o percurso entre a aldeia e as cidades mais próximas é relativamente curto, podendo ser feito em apenas algumas horas, o que ainda vem sendo facilitado com a melhoria das estradas da região. Quando estão nas cidades, os Kalapalo permanecem hospedados em pousadas que cobram diárias bastante acessíveis, ou então na casa de parentes ou amigos, o que também contribui para a redução dos custos da viagem. Ainda assim, mesmo nesse caso, a falta de clareza sobre os critérios de inclusão e permanência nos programas, somado à falta de acompanhamento dos profissionais da assistência social, fazem com que os deslocamentos de meus anfitriões para saque dos valores e solução de questões burocráticas relativas aos benefícios sejam muito mais frequentes do que seria, a princípio, necessário. Por não compreenderem o funcionamento dos programas, permanece uma sensação de constante insegurança em relação aos benefícios recebidos.

Pensando no caso dos Kalapalo, mas também de maneira mais geral no que diz respeito a esses povos que possuem modos de vida tão distintos daquele pautado pelo capitalismo global, fundamentados em elementos outros que não (apenas) os recursos financeiros, creio ser possível afirmar que a generalização do conceito de “pobreza” imposta pelo modo como os programas estão estruturados¹⁵ implique em uma violência

¹³ Dirigido por Jessica Mota e Alice Riff. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=yZ27ECzEK6Q>. Acesso em 21 de setembro de 2018.

¹⁴ Uma parte significativa dessas dificuldades e desses custos foi em função da nova estrada ligada Aiha a Querência.

¹⁵ Para uma discussão mais detalhada do formato dos programas e suas implicações para os Kalapalo, ver Novo (2018).

simbólica. Ao definirem todos os potenciais beneficiários como pobres, o que os gestores dessas políticas estão fazendo é negar a esses povos sua condição diferenciada (garantida, inclusive, pela própria Constituição Federal do Brasil), e impor um padrão de vida e de consumo que nem sempre faz sentido nesses contextos. Dizer isso, entretanto, não significa negar o direito desses mesmos povos ao acesso à renda que é, muitas vezes, uma demanda deles próprios, além de ser, como pretendi mostrar ao longo do texto, um elemento fundamental para a garantia, nos tempos atuais, da sua própria reprodução física e sociocsmológica. Penso que, entretanto, esse acesso à renda proporcionado pelos benefícios sociais deveria ser acompanhado de outras formas de assistência e garantia de direitos e serviços de qualidade. O atual contexto político nacional e, em alguma medida, também internacional, vem significando um recrudescimento das políticas sociais e de direitos, de forma mais ampla. A ampliação, nas últimas eleições, da chamada “bancada ruralista” no Congresso Nacional, aliada ao espaço que esses mesmos parlamentares vêm ganhando dentro dos governos (tanto nacionais, quanto estaduais e também locais), caminham junto com tentativas de encolher ou mesmo acabar com as políticas diferenciadas e os direitos dos povos indígenas, especialmente aqueles que visam a demarcação de seus territórios. Nesse sentido, transformá-los em “pobres”, ao invés de reconhecê-los enquanto povos com modos de vida próprios é, em alguma medida, uma forma de colocar em prática essas tentativas.

Todavia, assim como se ampliam as pressões por parte dos *brancos* e também os movimentos de aproximação dos alto-xinguanos em relação a eles e às cidades, crescem também os questionamentos, reflexões e tentativas de controle dos efeitos desse processo, por parte dos próprios envolvidos. Ao mesmo tempo, esse movimento em direção às cidades depende, fundamentalmente, de recursos estatais que já mostram sinais de esgotamento. Somente daqui algum tempo será possível dizer com mais precisão quais serão as consequências desse processo e da eventual impossibilidade de suprir os desejos por parte de meus anfitriões.

Referências bibliográficas

- AGOSTINHO, P. **Kuarìp: mito e ritual no Alto Xingu**. São Paulo: Edusp, 1974.
- BARCELOS NETO, A. Wìtsixuki: 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.

- BARCELOS NETO, A. **Apapaatai : rituais de máscaras no Alto Xingu**. São Paulo, SP, Brasil: EDUSP : FAPESP, 2008.
- BASSO, E. B. **The Kalapalo Indians of Central Brazil**. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1973.
- EWART, E. Demanding, giving, sharing, and keeping: Panará ideas of economy. **The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology**, v. 18, n. 1, p. 31–50, 2013.
- 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. How much for a song. In: BRIGHTMAN, M.; FAUSTO, C.; GROTTI, V. (Eds.). **Ownership and nurture: studies in native Amazonian property**. New York: Berghahn Books, 2016. p. 133–155.
- FRANCHETTO, B. **Alto Xingu: uma sociedade multilíngue**. Rio de Janeiro: Museu do Índio - Funai, 2011.
- FRANCHETTO, B.; ESPÍRITO SANTO, J. L. (EDS.). **Dicionário Kuikuro - Português**. Rio de Janeiro: (não publicado), 2014.
- FRANCO NETO, J. V. **Xamanismo Kalapalo e Assistência Médica no Alto Xingu: estudo etnográfico das práticas curativas**. Campinas: Unicamp, 2010.
- GOW, P. Gringos and Wild Indians Images of History in Western Amazonian Cultures. **L’Homme**, v. 33, n. 126, p. 327–347, 1993.
- GUERREIRO, A. **Ancestrais e suas sombras**. Campinas: Editora da Unicamp, 2015.
- HECKENBERGER, M. **The Ecology of Power: Culture, Place, and Personhood in the Southern Amazon, A.D. 1000-2000**. New York: Routledge, 2005.
- HECKENBERGER, M. J. et al. Amazonia 1492: Pristine Forest or Cultural Parkland? **Science**, v. 301, n. 5640, p. 1710–1714, 2003.
- HORTA, A. Indígenas em Canarana: notas cidadinas sobre a criatividade parque-xinguana. **Revista de Antropologia**, v. 60, n. 1, p. 216–241, 2017.
- HORTA, A. **Relações indígenas na cidade de Canarana (MT)**. Tese de Doutorado—Rio de Janeiro: UFRJ, 2018.
- HUGH-JONES, S. Yesterday’s luxuries, tomorrow’s necessities: business and barter in northwest Amazonia. In: HUGH-JONES, S.; HUMPHREY, C. (Eds.). **Barter, exchange, and value: an anthropological approach**. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. p. 42–74.
- LEA, V. R. **Riquezas intangíveis de pessoas partíveis : Os Mëbêngôkre (Kayapó) do Brasil Central**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Fapesp, 2012.
- LÉVI-STRAUSS, C. **História de Lince**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- LÉVI-STRAUSS, C. **O cru e o cozido (Mitológicas v.1)**. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.
- NOVO, M. P. **Esse é o meu patikula: uma etnografia do dinheiro e outras coisas entre os Kalapalo de Aiha**. Tese de doutorado—São Carlos: UFSCar, 2018.
- PAULA, C. G. DE. **Num mundo de muitos corpos : um estudo sobre objetos e vestimentas entre os Wajãpi no Amapá**. Dissertação de mestrado—São Paulo: USP, 2015.

- PERRONE-MOISÉS, B. **Festa e Guerra**. São Paulo: USP, 2016.
- PETERSON, N. Demand Sharing: Reciprocity and the Pressure for Generosity among Foragers. **American Anthropologist**1, v. 95, p. 860–874, 1993.
- VANZOLINI, M. **A flecha do ciúme: O parentesco e seu avesso segundo os Aweti do Alto Xingu**. São Paulo: Terceiro Nome, 2015.
- VANZOLINI, M. O feitiço e a feitiçaria capitalista. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, n. 69, p. 324–337, 2018.
- VILAÇA, A. O que significa tornar-se outro? **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 15, n. 44, p. 56–72, 2000.
- VILAÇA, A. Making Kin out of Others in Amazonia. **The Journal of the Royal Anthropological Institute**, v. 8, n. 2, p. 347–365, 2002.
- VILAÇA, A. **Quem somos nós: os Wari encontram os brancos**. Rio de Janeiro: UFRJ, 2006.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. B. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana**, v. 2, p. 115–144, 1996.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. B. Esboço de cosmologia yawalapíti. In: **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**2. São Paulo: Cosac Naify, 2002. p. 25–86.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. B. **Transformações indígenas: os regimes de subjetivação ameríndios à prova da história (Projeto Pronex)**. Rio de Janeiro/Florianópolis: NuTI, 2003.