

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DO AMBIENTE E  
SUSTENTABILIDADE NA AMAZÔNIA – PPGCASA**

Tese de Doutorado

Da felicidade ao Bem Viver Baniwa:  
da teoria à prática da sustentabilidade

Doutoranda: Alíria Graciela Bicalho Noronha  
Orientador: Prof. Dr. Hiroshi Noda

MANAUS  
2018

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DO AMBIENTE E  
SUSTENTABILIDADE NA AMAZÔNIA – PPGCASA**

Alíria Graciela Bicalho Noronha

Da felicidade ao Bem Viver Baniwa:  
da teoria à prática da sustentabilidade

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências do Ambiente e Sustentabilidade na Amazônia, como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutora em Ciências do Ambiente e Sustentabilidade na Amazônia, área de concentração Ciências do Ambiente e Sustentabilidade.

Orientador: Dr. Hiroshi Noda.

MANAUS  
2018

### Ficha Catalográfica

Ficha catalográfica elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

N852d	Noronha, Alíria Graciela Bicalho Da felicidade ao Bem Viver Baniwa : da teoria à prática da sustentabilidade / Alíria Graciela Bicalho Noronha. 2018 193 f.: il. color; 31 cm.
	Orientador: Hiroshi Noda Tese (Doutorado em Ciências do Ambiente e Sustentabilidade na Amazônia) - Universidade Federal do Amazonas.
	1. Felicidade. 2. Bem Viver. 3. Sustentabilidade. 4. Baniwa. 5. Amazônia . I. Noda, Hiroshi II. Universidade Federal do Amazonas III. Título



**Poder Executivo**  
**Ministério de Educação**  
**Universidade Federal do Amazonas**  
**Programa de Pós-graduação em Ciências do Ambiente e**  
**Sustentabilidade na Amazônia**



Mestrado conceito 4 Homologado pelo CNE (Port. MEC 1077, de 31/08/2012, DOU 13/09/2012, seq. 1, p. 25)  
 Doutorado 4 Homologado pelo CNE (Portaria 1325, de 21/9/2011, D.O.U 22/9/2011, seq. 1, p. 634)

Ata da 41ª Defesa Pública da Tese de Doutorado da discente **Alfria Graciela Bicalho Noronha**, aluna do Programa de Pós-Graduação em Ciências do Ambiente e Sustentabilidade na Amazônia do Centro de Ciências do Ambiente da Universidade Federal do Amazonas, Área de Concentração em Ciências do Ambiente e Sustentabilidade na Amazônia (CASA), realizada no dia **21 de junho de 2018**.

Aos **21 de junho de 2018**, às 14h00min, na Sala de aula do Centro de Ciências do Ambiente da Universidade Federal do Amazonas, realizou-se a **quadragésima primeira**, Defesa Pública da Tese de Doutorado, intitulada "**Da felicidade ao Bem Viver: da teoria à prática da sustentabilidade**" sob orientação do Prof. Dr. Hiroshi Noda da discente **Alfria Graciela Bicalho Noronha** em conformidade com o Art. 55 do Regimento Interno do PPG/CASA, como parte final de seu trabalho para a obtenção do grau de **DOUTORA EM CIÊNCIAS DO AMBIENTE E SUSTENTABILIDADE NA AMAZÔNIA**, Área de Concentração em Ciências do Ambiente e Sustentabilidade na Amazônia (CASA). A comissão Julgadora foi constituída pelos seguintes membros: Profa. Dra. Edilza Laray de Jesus, Profa. Dra. Maria Olívia de Albuquerque Ribeiro Simão, Prof. Dr. Ayrton Luiz Urizzi Martins, Prof. Dr. Henrique dos Santos Pereira e Prof. Dr. Eronildo Braga Bezerra. O presidente da comissão julgadora deu início a sessão, convidando os membros da Comissão e a Doutoranda a tomarem seus lugares. Em seguida, o senhor presidente informou a todos o procedimento do exame. A palavra foi facultada a candidata para apresentação de uma síntese do seu estudo. Retomada a sessão, foram apresentadas as arguições da comissão e a candidata respondeu as perguntas formuladas pelos membros da Comissão Julgadora. Após a apresentação e arguição pelos membros da Comissão Julgadora, o presidente da sessão solicitou a saída de todos os presentes para que a comissão pudesse reunir privadamente. Finda a reunião o presidente foi comunicado por representante da comissão do resultado do julgamento, na presença dos demais membros. O presidente então convidou a todos os presentes a retomarem ao recinto e em seguida proclamou o resultado informando ao público presente e a candidata que seu trabalho fora aprovado, com a Média Final 95. A sessão foi encerrada, Eu, Fernanda Mendes Miranda, Secretária em exercício do PPG/CASA, lavrei a presente, sem rasuras, que vai assinada por mim, pelos membros da Comissão Julgadora e pela Doutoranda.

Manaus (AM), 21 de junho de 2018.

Comissão Julgadora:

Prof. Dra. Edilza Laray de Jesus  
 Instituição: UCA  
 CPF: 175.034.812-53

Prof. Dra. Maria Olívia de Albuquerque Ribeiro Simão  
 Instituição: UFAM  
 CPF: 221.386.582-49

Prof. Dr. Ayrton Luiz Urizzi Martins  
 Instituição: UFAM  
 CPF: 184.457.212-91

Prof. Dr. Henrique dos Santos Pereira  
 Instituição: UFAM  
 CPF: 214.671.332-45

Prof. Dr. Eronildo Braga Bezerra  
 Instituição: UFAM/CCA  
 CPF: 026.220.412-68

Prof. Dr. Hiroshi Noda - Presidente  
 Instituição: INPA  
 CPF: 203.652.258-00

Alfria Graciela Bicalho Noronha  
 Doutoranda

Fernanda Mendes Miranda  
 Secretária em exercício do PPG/CASA

## Agradecimentos

Uma tese de doutorado não é unicamente um produto intelectual individual; ela também é fruto de muita cooperação, companheirismo e suporte alheio. Por isso, são muitos os agradecimentos que preciso fazer. Me sinto profundamente grata pela trajetória durante o meu doutorado. Nem todos os momentos foram fáceis, mas os momentos bons foram infinitamente maiores e são eles que guardarei. Me sinto privilegiada por ter a oportunidade de fazer doutorado num país tão desigual, em que somente 0,1% das pessoas têm a oportunidade de fazê-lo. Me sinto privilegiada porque sei que não mereço mais que os outros 99,9% dos cidadãos brasileiros, mas as condições foram dadas a mim e não a eles e elas. Isso traz uma responsabilidade ainda maior de fazer um bom trabalho.

Me sinto grata por todas as oportunidades que a vida me deu nesses 52 meses e essa tese é o resultado disso: muito esforço, alegria e apoios diversos.

Um profundo agradecimento à minha filha querida, Marina, que me inspira a fazer o meu melhor, que tantas vezes foi comigo para a sala de aula e assistiu pacientemente debates sobre sustentabilidade e filosofia, que não reclamou ao ver nossa casa se transformar numa biblioteca em função das pilhas de livros sobre a mesa de jantar, que entendeu todas as vezes em que eu pedia silêncio porque precisava me concentrar, que me acolheu com o melhor abraço do mundo. Muito obrigada por sua compreensão e amor que fizeram tudo ser muito mais fácil.

À mamãe, minhas irmãs e meu irmão, meus tios, sobrinhos e cunhados que, de Minas Gerais, me deram suporte todas as vezes que precisei, recebendo Marina na minha temporada em Londres e dando-lhe o apoio familiar quando eu não pude dar, minha imensa e eterna gratidão. A papai, que mesmo tendo partido há tanto tempo, continua me inspirando com sua história de luta por justiça e igualdade social.

Agradeço aos meus colegas da turma PPGCASA 2014, por partilhar a caminhada, o aprendizado e as descobertas conjuntas. Foi um prazer trilhar esse caminho com vocês.

Ao PPGCASA, seus professores e funcionários, que contribuíram tanto para minha formação, minha imensa gratidão.

Aos professores que compuseram minha banca de qualificação, que apontaram os equívocos que precisavam ser sanados e reforçaram que eu estava no caminho certo, muita gratidão. Aos professores que compuseram a banca de defesa, agradeço sua disposição em contribuir com o aprimoramento deste trabalho.

Aos colegas e professores do Netno, agradeço imensamente as contribuições durante as sessões de orientação coletiva, o apoio em cada etapa da construção da tese, o apontamento de possíveis falhas e de soluções para elas. Um agradecimento em especial à Aninha, pelo apoio na produção dos mapas, e à Silvia, Cleide e Dodô, pelo apoio no dia-a-dia.

Ao Doutor Hiroshi Noda, meu querido orientador, que sempre esteve ali: presente, atento e pronto para dar suporte sempre que precisei. A ele meu mais sincero agradecimento.

À Doutora Sandra Noda, que generosamente me aceitou em seu grupo de pesquisa e me indicou ao Doutor Hiroshi Noda como meu orientador, e que infelizmente nos deixou em outubro de 2017. Sandra teve um papel muito importante nessa tese, desde as suas aulas na disciplina de Epistemologia, quando nos provocou a sair da zona de conforto e me fez sentir o prazer intelectual que eu buscava no doutorado, até os momentos em que dialogou comigo com profundidade e dedicação sobre o meu objeto de tese, o desenho da pesquisa, o embasamento teórico etc. Sandra foi minha principal interlocutora na construção dessa tese, e sua ausência foi muito sentida nos últimos meses dessa caminhada. É por causa dela a forte presença da filosofia nessa tese. Sou profundamente grata a ela pelos ensinamentos e grata ao universo pela oportunidade de compartilhar com ela momentos preciosos da minha trajetória acadêmica.

Aos autores que li e me forneceram informações fundamentais para a construção da minha tese, agradeço imensamente por partilharem seu conhecimento.

Ao povo Baniwa, às comunidades e às pessoas que me receberam com imensa simpatia, que se dispuseram a conversar comigo, me fornecendo informações valiosas, contando suas histórias sem timidez e, com alegria, me guiando pelos

caminhos do rio Içana, tornando minha pesquisa algo tão prazeroso, meu muito obrigada. Um agradecimento muito especial à liderança André Baniwa, que foi parceiro na pesquisa desde o começo e me abriu as portas das comunidades do Içana, fazendo com que todos me recebessem tão bem.

Agradeço à Capes que criou as condições para que eu me dedicasse ao doutorado oferecendo a bolsa regular e a bolsa no exterior para que eu realizasse o estágio do doutorado sanduíche.

Ao Doutor Vinícius Mariano de Carvalho, que me recebeu em Londres orientando meu estágio do doutorado sanduíche no King's College London, agradeço imensamente. Sua ajuda foi fundamental para o meu estágio; sua leitura atenta da tese e suas provocações foram essenciais para clareá-la e melhorá-la.

Aos colegas do King's Brazil Institute, que me receberam com carinho e atenção, muito obrigada! Em especial à Gracie Iara Souza, a brasileira mais londrina, que me guiou pelos corredores e apresentou as pessoas e os lugares sempre com simpatia e um abraço apertado, gratidão imensa.

À família Bass – Steve, Christine e David –, nossa família inglesa, que nos fez sentir em casa na Inglaterra, facilitando nossa vida com tanta gentileza e carinho que seremos incapazes de retribuir, minha profunda gratidão.

Ao Monsenhor Marcelo Sanchez Sorondo e à Gabriella Marino, agradeço pelo convite para tomar parte nas reuniões *Ethics in Action* do Vaticano em que interagi com diversas pessoas que abriram novos horizontes para essa tese.

Agradeço também aos grupos do PDSE no *Facebook* e *Whatsapp* e ao grupo Bolsistas Capes, que me ajudaram a esclarecer dúvidas e tornaram a vida de pesquisadora um pouco mais divertida.

Encontrei tantas pessoas no percurso dessa tese às quais gostaria de agradecer. Tantas pessoas que se interessaram pelo meu tema e me indicaram ou me deram um livro (Graça Ramos – *Uma História de La Alegría*; Anantanand Rambacham – *A Hindu Theology of Liberation*; David Bass e Carolyn Steel – *Hungry City*), sugeriram um documentário para assistir ou ofereceram uma conversa (Gustavo Tavares) que

apontava um novo olhar sobre o objeto da tese. Sou muito grata a essas pessoas que desinteressadamente me ajudaram a construir esse trabalho.

Um último e especial agradecimento ao meu marido, Virgílio Viana, que sempre esteve ao meu lado, oferecendo amor, carinho e suporte quando precisei, me estimulando e participando com interesse e alegria do processo. Sua presença ao meu lado em Londres foi fundamental para suportar o frio e a distância de casa, trazendo a sensação de lar para o nosso pequeno apartamento. Sua ida em parte do campo comigo, seu apoio para o doutorado sanduiche, seu interesse em dialogar sobre a tese, a sua paciência quando esta me faltava, todas essas e muitas outras coisas fizeram a caminhada mais prazerosa. O caminho dessa tese não seria o mesmo sem você.

## Epígrafe

Essa é minha interpretação do *Matsiakaro wemaka* (Bem Viver baniwa), que mais escutei nos últimos anos. Ela (*Matsiakaro wemaka*) sempre existiu na cabeça dos Baniwa na verdade. A diferença de agora é que a gente está escrevendo ela. A gente está prestando atenção no que está acontecendo. Mas é uma frase que sempre existiu e que não se perdeu com a religião. Toda tentativa que Baniwa faz, ela é *Matsiakaro wemaka*. Por isso que estou falando: os projetos ajudam a socializar, ajudam a chegar bens materiais, tecnologia e outros, e ajuda a aumentar o *Matsiakaro wemaka*. (liderança baniwa A., 2016)

A riqueza não traz forçosamente a felicidade. Mas a miséria traz a infelicidade. (Morin, 2015)

A verdade é que nós, os povos indígenas, somos a mudança das mudanças climáticas, porque nós temos vivido mantendo a floresta viva por décadas e séculos, porque nós temos contato com os espíritos da selva, das árvores, das lagoas, dos salares, dos rios. O petróleo para eles é um recurso, para nós é o sangue da terra. Se tiramos o sangue da mãe terra, ela vai secar não nos vai dar a produzir. Todos nós seres que habitamos aí morreremos, inclusive nós. (Nancy, etnia Kechwa, 2016)

Na medida em que participa de uma sociedade, um indivíduo, naturalmente, ultrapassa a si mesmo, seja quando pensa, seja quando age. (Durkheim, 1996)

## Resumo

Enquanto felicidade é a percepção de satisfação de si mesmo em relação à vida, Bem Viver diz respeito à satisfação de um coletivo em relação aos diversos aspectos da vida. Essa tese faz uma análise da ideia contemporânea de felicidade compartilhada pelo mundo ocidental e a ideia de Bem Viver compartilhada pelo povo indígena Baniwa. Realizou-se um estudo de caso com o povo Baniwa, que vive na Amazônia, e que detém uma concepção de felicidade coletiva denominada *Matsiakaro Wemaka*, ou Bem Viver, e foram analisados os instrumentos e a sustentabilidade do Bem Viver Baniwa em comparação com o ideal de felicidade ocidental. A ideia contemporânea de felicidade corrente no ocidente está, em boa medida, baseada no consumo de bens materiais e na satisfação momentânea que o consumo proporciona, ao mesmo tempo em que o Bem Viver é baseado nas relações de reciprocidade, cuidado coletivo, na gestão coletiva dos bens comuns construída historicamente. Com base nessa comparação, a tese defende que essa ideia de felicidade ocidental é insustentável ambiental, econômica, cultural e socialmente; ao mesmo tempo apresenta a perspectiva do Bem Viver, como referência para uma vida coletiva mais sustentável, especialmente no contexto de crise planetária e mudanças climáticas que estamos vivenciando.

**Palavras-chave:** Felicidade, Bem Viver, Sustentabilidade, Baniwa, Amazônia

## Abstract

While *happiness* is the perception of self-satisfaction about life, *living well* means the collective perception about various aspects of life. This thesis analyses the contemporary idea of happiness shared by the Western world and the idea of *living well* shared by the Baniwa people. A case study was carried out with the Baniwa people, who live in the Amazon, and who hold a concept of collective happiness, called *Matsiakaro Wemaka*, or *Bem Viver* (living well). The case analyses as well the instruments and sustainability of Baniwa *living well* compared to the ideal of western happiness. The contemporary idea of happiness in the West is largely based on the consumption of material goods and the quick satisfaction that consumption provides, while the concept of *living well* is based on the relations of reciprocity, collective care and collective management of common assets built historically. Based on this comparison, the thesis argues that this idea of western happiness is unsustainable environmentally, economically, culturally and socially; while the perspective of *living well* can be a reference for a more sustainable life, especially in the context of planetary crisis and climate change that we are all experiencing.

**Key-words:** Happiness, Living Well, Sustainability, Baniwa, Amazon

## Lista de Ilustrações

- Figura 1: O que é necessário para o viver e estar bem no mundo
- Figura 2: Mapa da Bacia do Içana
- Figura 3: Localização da Terra Indígena Alto Rio Negro
- Figura 4: Foto de uma cachoeira do Rio Içana na altura da Comunidade Jandu Cachoeira, no curso médio do rio, águas claras
- Figura 5: Foto do Rio Içana na altura da Comunidade São José, no curso médio-baixo do rio, com águas avermelhadas
- Figura 6: Foto do Rio Içana na altura da Comunidade Tunuí Cachoeira, médio-baixo rio, com águas pretas
- Figura 7: Foto área da Comunidade Tunuí Cachoeira, Pelotão de Fronteira do Exército ao lado esquerdo
- Figura 8: Petroglifo na comunidade Jandu-Cachoeira
- Figura 9: Petroglifo na comunidade *Pamáali*
- Figura 10: Mapa da distribuição ancestral e atual dos territórios por fratria
- Figura 11: Mapa das embarcações
- Figura 12: Alguns dos produtos à venda em mercadinho de Vista Alegre
- Figura 13: Local da radiofonia e do orelhão na comunidade Canadá
- Figura 14: Cabeça de tucunaré-açu moqueada
- Figura 15: Peixes e beijos recebidos na troca de bens industrializados
- Figura 16: Jovem fazendo amarração *waamo káapi*, (mão de preguiça) na trave. Ao fundo, outros jovens fazem a capina e limpeza do campo
- Figura 17: Alunos e alunas da escola *Pamáali* treinando penâlti
- Figura 18: Esquema tático do time da escola *Pamáali* para torneio da Semana da Pátria
- Figura 19: Público assistindo ao jogo a partir da arquibancada na comunidade Tunuí Cachoeira
- Figura 20: Bandeirinha sinalizando em jogo de futebol na comunidade Santana
- Figura 21: Jogo de vôlei na Semana da Pátria na comunidade Tunuí Cachoeira
- Figura 22: Rotina diária das mulheres produtoras de pimenta baniwa
- Figura 23: Croqui da comunidade Vista Alegre
- Figura 24: Casa em construção na comunidade Tucumã-Rupitá
- Figura 25: Vista parcial da comunidade São José, com o orelhão e radiofonia ao centro, casas de madeira e barro ao fundo e parte do centro comunitário de madeira à esquerda
- Figura 26: Telhado em construção na comunidade Santana
- Figura 27: Casa de madeira e palha na comunidade São José
- Figura 28: Canoa tipo *ita*
- Figura 29: Canoa tipo *ítapa*
- Figura 30: Bongo movido a motor com o qual viajei para Vista Alegre
- Figura 31: Família indo para sua roça em canoa tipo *ita*
- Figura 32: Balsa do governo transportando merenda escolar
- Figura 33: Canoa tipo *ita* (em primeiro plano) atravessando cachoeira
- Figura 34: Bongo transportando estudantes da Escola *Pamáali*
- Figura 35: Canoa tipo *ítapa* com motor rabeta
- Figura 36: Bongo com motor de popa com o qual viajei para São Gabriel
- Figura 37: Voadeira de casco de alumínio da Escola *Pamáali*
- Figura 38: Cacique Luiz Laureano tocando flauta tradicional na maloca em Itacoatiara Mirim

Figura 39: Jovens estudantes da Escola *Pamáali* encenando dança tradicional

Figura 40: Armadilha de pesca

Figura 41: Cacurí

Figura 42: Artesão baniwa fazendo cesto de arumã

Figura 43: Alguns produtos comercializados pela Arte Baniwa

Figura 44: Pimenta Baniwa

Figura 45: Baniwa Chilli

Figura 46: Gráfico das redes de circulação de pimenta entre os Baniwa

Figura 47: Gráfico das redes de circulação de pimenta entre os Baniwa

Figura 48: Mapa de Mawa e Jandu e as novas moradias

Figura 49: Mapa da distribuição das comunidades evangélicas e católicas

Figura 50: Menina Baniwa em viagem pelo rio Içana

Figura 51: *Felicitas Temporum*, no verso de uma moeda romana

Figura 52: Monalisa, de Leonardo da Vinci

Figura 53: Pra que tantos carros?

Figura 54: Cavalo-marinho agarrado a um cotonete

Figura 55: Eu quero felicidade

Figura 56: A geografia da felicidade

Figura 57: Bem Viver

Figura 58: Instrumentos tradicionais do Bem Viver Baniwa

Figura 59: Gráfico de distribuição anual da oferta de frutas do mato na comunidade Vista Alegre

Figura 60: Detalhe do tronco da pimenteira cuidada com cabelo de preguiça

Figura 61: Variedades de pimenta que a informante levava numa viagem

Figura 62: Instrumentos não tradicionais do Bem Viver Baniwa

Figura 63: Calendário Astronômico, Ecológico e Econômico Baniwa

Figura 64: Rotina diária das mulheres Baniwa que trabalham na produção de pimenta

Figura 65: Publicação no Facebook, em 27/03/2018

Figura 66: Publicação no Facebook, em 24/05/2018

Figura 67: Marca Arte Baniwa

Figura 68: Mapa do desmatamento acumulado na Amazônia até 2016

Figura 69: Dimensões da sustentabilidade Baniwa

Figura 70: Resumo esquemático da tese

## Lista de Tabelas

Tabela 1: Distribuição da população baniwa pelas localidades na bacia do rio Içana

## Lista de Siglas

ANECAP – Associação Nacional de Executores de Contratos de Administração do Peru  
BES – Bem-Estar subjetivo  
CEP – Comitê de Ética em Pesquisa  
Coiab – Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira  
Coica – *Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica* – Coordenadoria das Organizações Indígenas da Bacia Amazônica  
Conep – Comitê Nacional de Ética em Pesquisa  
COP – Conferência das Partes Sobre Clima  
CPE – Constituição Política do Estado  
DSEI – Distrito Sanitário Especial Indígena  
EIBC - Escola Indígena Baniwa e Coripaco  
FIB – Felicidade Interna Bruta  
Foirn – Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro  
GPS – *Global Positioning System* – Sistema de Posicionamento Global  
HP – *Horse Power* – Cavalo-Vapor  
Inpi – Instituto Nacional de Propriedade Intelectual  
Iphan – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional  
IPS – Índice de Progresso Social  
ISA – Instituto Socioambiental  
Netno – Núcleo de Etnoecologia da Amazônia Brasileira  
ODS – Objetivos do Desenvolvimento Sustentável  
Oibi – Organização Indígena da Bacia do Içana  
OMS – Organização Mundial da Saúde  
ONU – Organização das Nações Unidas  
PDSE – Programa Doutorado Sanduiche no Exterior  
PEF – Pelotão Especial de Fronteira do Exército  
PGTAI – Plano de Gestão Territorial e Ambiental da Terra Indígena  
PIB – Produto Interno Bruto  
Pnud – Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento  
PPGCASA – Programa de Pós-Graduação em Ciências do Ambiente e Sustentabilidade na Amazônia  
Redd – Redução de Emissões de Gases de Efeito Estufa Provenientes do Desmatamento e da Degradação Florestal  
Redd+ – Redução de Emissões de Gases de Efeito Estufa Provenientes do Desmatamento e da Degradação Florestal Mais Conservação dos Estoques de Carbono Florestal, Manejo Sustentável de Florestas e Aumento dos Estoques de Carbono Florestal  
RIA – REDD Indígena Amazônico  
RRI – *Rights and Resources Initiative* – Iniciativa Direitos e Recursos  
SBS – Sistema Baniwa de Sustentabilidade  
SDSN – Rede de Soluções para o Desenvolvimento Sustentável  
Ufam – Universidade Federal do Amazonas  
UNB – Universidade de Brasília  
WDI – World Development Indicators – Indicadores de Desenvolvimento Mundial  
WHR – World Happiness Report – Relatório Mundial de Felicidade  
WRI – World Resources Institute – Instituto Recursos Globais

## Sumário

Agradecimentos .....	4
Epígrafe.....	9
Resumo .....	10
Abstract.....	11
Lista de Ilustrações .....	12
Lista de Tabelas .....	14
Lista de Siglas.....	15
Introdução.....	18
Justificativa .....	21
Capítulo 1: Estratégia teórico-metodológica .....	25
Etapas da Pesquisa .....	27
Escolha do tema .....	27
Desenho da pesquisa .....	28
O trabalho de campo.....	29
Intercâmbio internacional .....	31
A escrita .....	32
Outras considerações metodológicas .....	33
Capítulo 2: Os Baniwa da Bacia do Rio Içana .....	37
A Bacia do Rio Içana .....	37
O povo indígena Baniwa .....	40
Mitologia e Cosmovisão Baniwa .....	42
História do contato.....	44
Ocupação territorial .....	45
Relações de consumo e acesso a mercadorias.....	49
Vida comunitária .....	54
A arquitetura baniwa .....	58
Organização política .....	62
Ecologia e economia Baniwa.....	67
A religião Baniwa .....	72
Conflitos .....	84
O processo de educação cultural por aconselhamento .....	87
Capítulo 3: Felicidade .....	90

A construção histórica da noção ocidental de felicidade .....	92
A felicidade na Psicologia .....	102
A civilização do desejo .....	103
Consequências ambientais e sociais do hiperconsumo.....	110
Os limites do consumo .....	112
Noções não ocidentais de felicidade.....	117
A visão budista.....	118
A Não-Felicidade Baniwa .....	119
A felicidade como estratégia de orientação de políticas públicas .....	122
Índice de Felicidade Nacional.....	123
<i>World Happiness Report</i> .....	124
Índice de Progresso Social .....	128
De onde vem a felicidade, afinal?.....	129
Capítulo 4: Bem Viver .....	131
O Bem Viver Baniwa .....	138
O que é bom e belo para os Baniwa .....	143
O que é ruim para os Baniwa .....	144
O discurso do Bem Viver.....	145
Instrumentos do Bem Viver Baniwa .....	146
Instrumentos tradicionais do Bem Viver Baniwa .....	147
Instrumentos não-tradicionais do Bem Viver baniwa.....	154
O Bem Viver na perspectiva de outros povos.....	160
Capítulo 5: Sustentabilidade.....	166
Sustentabilidade Baniwa .....	167
Bem Viver, Desenvolvimento Sustentável e os ODS .....	174
Conclusão.....	176
Apêndice .....	182
Bibliografia.....	186
Sites consultados: .....	192

## Introdução

Enquanto felicidade é a percepção de satisfação de si mesmo em relação à vida, Bem Viver diz respeito à satisfação de um coletivo em relação aos diversos aspectos da vida. A ideia contemporânea de felicidade corrente no ocidente<sup>1</sup>, por estar em boa medida baseada no consumo de bens materiais e na euforia momentânea que ele proporciona, é insustentável ambiental, econômica, cultural e socialmente. Por outro lado, o Bem Viver, partilhado por diversos povos de cultura arcaica (MORIN, 2011), apresenta-se como referência para uma vida coletiva mais sustentável, especialmente no contexto de crise planetária que estamos vivenciando. Essas duas afirmações são norteadoras deste trabalho e é em torno delas que esta tese se desenvolve.

Faz-se, assim, um esforço intelectual que caminha em duas direções paralelas, com o objetivo de concluir com a confluência de ambas em uma única ideia-força. O primeiro esforço é no campo das ideias, com uma análise crítica da noção de felicidade ocidental e se baseia no diálogo com diversos autores contemporâneos e antigos. A crítica à noção de felicidade é direcionada à crença de que a felicidade pode ser obtida através do consumo, o que vai nos levar, nessa tese, a um debate sobre a ética do consumo num contexto de mudanças climáticas globais e desigualdade social. O outro esforço une o campo da factualidade do Bem Viver baniwa com o debate analítico do discurso e da ideia do Bem Viver e das contribuições que ele é capaz de dar para um mundo mais sustentável e feliz.

Esta tese tem como objetivo geral analisar a relação entre a sustentabilidade e as noções de Bem Viver e de felicidade do povo Baniwa. E como objetivos específicos:

1. Caracterizar a noção de Bem Viver do povo Baniwa;
2. Historiar e analisar a noção de felicidade contemporânea;
3. Analisar a relação entre felicidade, Bem Viver e sustentabilidade para o povo Baniwa e para a sociedade ocidental;
4. Descrever os instrumentos da sustentabilidade do povo Baniwa.

---

<sup>1</sup> Como ocidente, entenda-se um estilo de vida em sociedade, que pode ou não estar geograficamente localizada na parte ocidental do mundo. O ocidente, no caso, é menos geográfico e mais conceitual. A esse estilo de vida Morin (2011) nomeia cultura de massa.

Para compreensão do trabalho, é essencial que se entenda qual é e em que se baseia a crítica à felicidade nesta tese. A crítica que aqui se faz não é, obviamente, à felicidade em si (enquanto sensação de satisfação com a vida) nem ao natural e legítimo desejo humano de ser feliz. Diferentemente disso, esta tese faz uma crítica à noção coletiva construída e partilhada no ocidente sobre o que é felicidade no tempo presente e à forma e aos meios pelos quais a felicidade pode ser alcançada. Para contextualizar e justificar a crítica, é feita uma análise histórica e geográfica mostrando como a noção de felicidade é mutável no tempo e no espaço.

O debate se circunscreve no âmbito da busca por modos alternativos e mais sustentáveis para o futuro do planeta e para a vida humana em bases menos desiguais<sup>2</sup> e mais igualitárias. É quase consenso<sup>3</sup> que o modo de vida da sociedade contemporânea (notadamente a ocidental e urbana) está assentado sobre uma engrenagem insustentável, baseada no hiperconsumo de bens via mercado, que estrangula os bens comuns (como a água e o solo) e promove a desigualdade social e econômica entre nações e pessoas. Nessa engrenagem consumista, os bens comuns são percebidos e manejados como mercadorias e a expectativa de felicidade estimula o hiperconsumo frequente e crescente.

As discussões sobre o Bem Viver implicam a compreensão de suas características fundamentais, as estratégias nas quais está fundamentado e a busca da sua promoção, como caminho viável às mudanças necessárias nas relações entre os próprios humanos e entre os humanos e a natureza, e à superação do modo de vida consumista por padrões de consumo e estilos de vida mais sustentáveis.

O debate acadêmico sobre Bem Viver é também um debate político, como é política a decisão de uma universidade, no caso, a Ufam, de ter um programa de pós-graduação em Ciências do Ambiente e Sustentabilidade na Amazônia, produzindo teses e dissertações que ajudam a repensar o desenvolvimento da Amazônia e conseqüentemente do planeta. Como universidade da Amazônia, na Amazônia e para a Amazônia, a Universidade Federal do Amazonas não deve se furtar a debater o

---

<sup>2</sup> A redução das desigualdades é objetivo dos Objetivos de Desenvolvimento Sustentável (ODS) 10. “Até 2030, progressivamente alcançar e sustentar o crescimento da renda dos 40% da população mais pobre a uma taxa maior que a média nacional”.

<sup>3</sup> Quase consenso, pois uma parte da sociedade e especialmente parte do empresariado, cujo negócio é a produção e venda de bens de consumo em larga escala e a produção e venda de combustíveis fósseis, não está disposta a reconhecer a insustentabilidade desse modo de vida.

futuro da Amazônia, e chamar para si a responsabilidade de produzir um debate profundo sobre as bases do desenvolvimento da Amazônia. É necessária uma análise crítica acerca da insustentabilidade do modelo de desenvolvimento consumista e degradante da Amazônia e apontar novos paradigmas baseados na perspectiva dos povos originários da Amazônia. Trata-se de analisar a viabilidade da adoção de uma relação sustentada em cooperação, em substituição à competição; de respeito e cuidado com o ambiente e com os bens comuns em substituição à predação; de reconexão com o ambiente e de recuperação do sentimento de pertencimento ao lugar. É, como diria Posey (1983), “uma ponte ideológica [entre indígenas e sociedade ocidental] para o futuro” do planeta.

Essa tese se posiciona no delicado espaço de confluência do conhecimento científico com a necessidade de *reformat o mundo de vida* (MORIN, 2015). Para que serve a ciência e o conhecimento se não para promover mudanças positivas na contemporaneidade e para o futuro? Qual será o valor do conhecimento científico se ele não for capaz de questionar e de transformar o mundo? A ciência precisa se comprometer eticamente com a sociedade planetária e trabalhar para promover as transformações necessárias à sustentabilidade da vida no planeta. Nesse aspecto, por mais arriscado que seja fazer o debate de um tema pouco usual, como é o dessa tese, por mais difícil que seja executar esse engenho, para mim não havia opção. Havia um imperativo ético de dar minha contribuição na minha área de conhecimento, na intercessão das ciências sociais e ambientais.

Para entender o que é essa tese, é preciso que se diga também o que ela não é. Essa não é uma tese apologética da busca da felicidade. Mas ao contrário, ela faz uma crítica sobre a apologia contemporânea da busca da felicidade individual a qualquer custo. Fazendo a crítica à ideia e ao ideário contemporâneo da busca da felicidade individualista e consumista, essa tese apresenta um outro ideário pautado na “felicidade coletiva”, o Bem Viver, mostra seus princípios e sustentabilidade e a capacidade deste ideário de contribuir para a solução da crise civilizacional. Essa tese também não é um manual de como ser feliz. Diferente disso, mas não contrariamente a isso, mostra como diferentes sociedades têm usado os seus princípios que levam à felicidade coletiva para orientar políticas públicas e ações coletivas. E ao fazer isso, essa tese quer contribuir com o debate global sobre a in/sustentabilidade do modelo de desenvolvimento hegemônico contemporâneo e a busca de soluções ao futuro das

sociedades humanas. Fazer a defesa da felicidade coletiva e a crítica ao hiperconsumo como meio de busca da felicidade não significa, no entanto, uma crítica irrestrita à ideia de felicidade individual e a sua busca; não significa que a felicidade individual esteja sempre em conflito com a felicidade coletiva; mas significa apontar onde a primeira está em conflito com a segunda. A felicidade coletiva é também composta pela soma das felicidades individuais, mas não somente dessa equação. Como nos mostram os Baniwa, a felicidade coletiva se sobrepõe às felicidades individuais e a felicidade individual é alcançada, em boa medida, pela satisfação com o que se tem, e não pelo foco na busca do que não se tem.

### Justificativa

A construção de uma tese de doutoramento não se dá sem motivações fortes. Se aventurar pela construção do projeto, construir o arcabouço teórico metodológico, mergulhar na pesquisa de campo, analisar dados e transformá-los em sentenças e argumentos, exige não só aptidão e gosto pelo exercício acadêmico, mas também motivações. Pois por mais prazeroso que seja o exercício da descoberta científica, ele também inclui angústias e sofrimento. No caso dessa tese, a motivação é fruto da própria história de vida da autora. Por isso, essa é uma tese política, no sentido utilizado por Eco (2010), que tem interesse político e social sem perder caráter científico, ou ainda, uma tese socialmente engajada, no sentido utilizado por Noda, S. et al. (2013).

Na construção do conhecimento agrário regional a pesquisa transdisciplinar tem adquirido status diferenciado por colocar os atores sociais, participantes dos grupos cuja ação está norteada por essa prática, como militantes de uma modalidade de pesquisa politicamente engajada e com características fenomenológicas na explicação dos fatos e fenômenos ocorridos nesta região. (NODA et al., 2013, p. 307).

Essa tese partilha da defesa feita por Leff (2001) de um novo paradigma de produção, fundado na articulação de níveis de produtividade ecológica, cultural e tecnológica, dentro de um processo prospectivo e dinâmico, que orienta as práticas científicas, tecnológicas e culturais para a racionalidade ambiental. Essa perspectiva dialoga diretamente com o debate internacional e a formulação de políticas alinhadas com os

Objetivos do Desenvolvimento Sustentável, aprovados pela ONU em 2015 para vigorar até 2030, e dos quais o Brasil é signatário.

Para serem eficientes, as ações que promovem o desenvolvimento sustentável precisam incorporar e/ou desenvolver uma racionalidade ambiental com base nos limites ecológicos do ambiente. No caminho de uma nova racionalidade, vem ganhando espaço a adoção do Bem Viver como princípio orientador de políticas de desenvolvimento. Conceito reivindicado por “povos originários” e tradicionais, o Bem Viver foi incorporado na constituição da Bolívia e do Equador e orienta políticas em diversos outros países do continente, como Peru e Brasil<sup>4</sup>, assim como a felicidade vem orientando a ação governamental no Butão.

Nesse âmbito, ganha relevância conhecer e analisar as noções de Bem Viver e de felicidade dos povos da floresta e como elas se relacionam com a sustentabilidade ambiental, sob a perspectiva da dialética da complexidade sistêmica (MORIN, 2002).

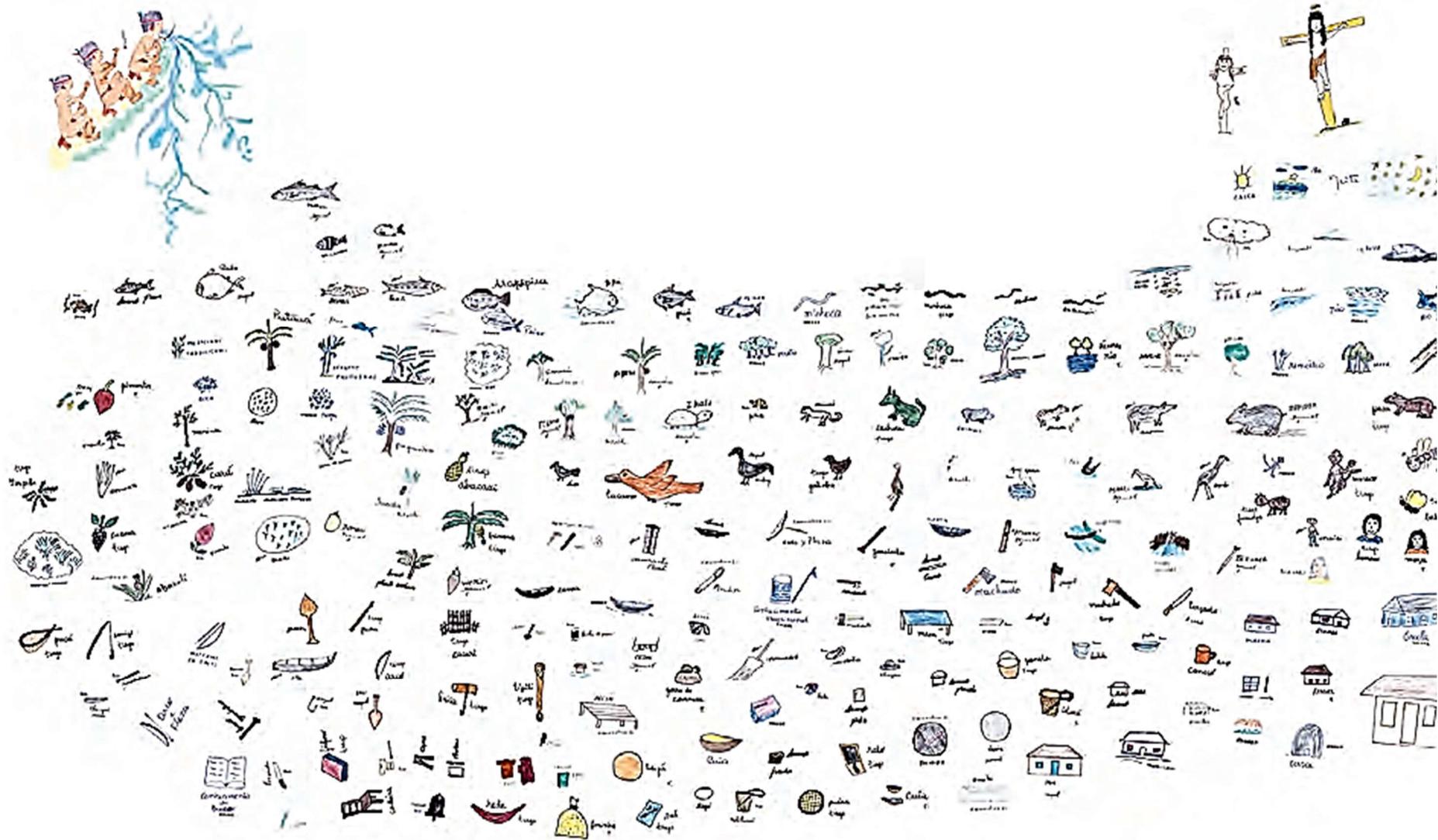
Para abordar essa complexa questão, a tese está dividida em 5 capítulos. No primeiro são apresentados a metodologia e o caminho percorrido para a realização da pesquisa e da escrita. No segundo capítulo, são apresentados o povo Baniwa, o ambiente onde eles vivem, a bacia do rio Içana na Terra Indígena Alto Rio Negro e seu modo de vida; bem como são apresentados aspectos importantes da vida baniwa, como atividades econômicas e culturais, aspectos políticos, história do contato com os não indígenas etc. É dado destaque para a religião evangélica Baniwa, que é um sincretismo do cristianismo com sua antiga prática cultural, e que ocupa um espaço importante no manejo do Bem Viver. No terceiro capítulo, é apresentada a questão da felicidade, trazendo um histórico de como o tema vem sendo abordado e construído como uma ideia coletiva desde a Grécia antiga até os dias atuais, e mostrando casos de uso da felicidade para orientar políticas públicas. No quarto capítulo, é apresentada a categoria Bem Viver, remontando sua origem andina, os usos atuais no contexto político e nas constituições de Bolívia e Peru e a visão Baniwa de *Matsiakaro Wemaka*, e os instrumentos tradicionais e não tradicionais do Bem Viver Baniwa. No quinto capítulo, apresenta-se o conceito de sustentabilidade com o objetivo de dialogar com a sustentabilidade do Bem Viver Baniwa. Na parte final da tese, apresenta-se a

---

<sup>4</sup> No Peru, os Planos de Vida Plena são referência para atuação estatal nas terras indígenas e, no Brasil, o documento oficial do Programa Fome Zero tem o Bem Viver como referência.

conclusão onde se faz um breve resgate dos pontos principais e colocam-se alguns apontamentos conclusivos para o debate acerca do conflito entre a felicidade individualista (buscada no consumo) e a felicidade coletiva (o Bem Viver – representado na figura 1 a seguir).

Figura 1: O que é necessário para viver e estar bem no mundo



Fonte: ISA, 2011.

## Capítulo 1: Estratégia teórico-metodológica

Para compreender as noções de felicidade e de Bem Viver dos “povos da floresta” e sua relação com a sustentabilidade, foi feita uma investigação qualitativa que se valeu de múltiplos instrumentos de pesquisa, cuja abordagem epistemológica é a complexidade sistêmica (MORIN, 2002).

Para compreender a complexidade do objeto desse estudo, é preciso abrir mão do pensamento simplificador, fragmentado, disciplinar, do raciocínio matemático cartesiano, reducionista e binário, que tende a submeter qualquer realidade a relações de causa e efeito. Investigar Bem Viver e felicidade exige uma abordagem transdisciplinar que “aspire ao conhecimento multidimensional” (MORIN, 2006), que permita captar as contradições do sistema ambiental e do objeto de pesquisa. Especialmente na pesquisa com um povo indígena que elaborou e aprimorou durante séculos uma compreensão de mundo baseada no Bem Viver (*Matsiakaro Wemaka*) e na felicidade coletiva, é preciso lançar mão de uma episteme liberta do positivismo lógico, da disciplinaridade e da fragmentação do saber. Diante dessa necessidade, esta tese traz um esforço de unir os conhecimentos produzidos em diversas ciências, como a sociologia, a história, a antropologia, a economia, a ciência política e também a filosofia, para a compreensão do complexo universo estudado.

A dialética da complexidade sistêmica oferece um valioso instrumental no qual essa pesquisa se apoia. O pensamento complexo (MORIN, 2006), ajuda a revelar, e às vezes mesmo a superar, o desafio do mundo. A partir dessa abordagem, foi realizado um estudo de caso com pesquisa de campo, e uma extensa pesquisa bibliográfica. Desenhou-se para isso o seguinte arranjo metodológico:

A pesquisa foi iniciada com a busca de dados secundários sobre as categorias de análise (felicidade, Bem Viver e sustentabilidade), sobre os Baniwa e o ambiente por eles habitado, a região do rio Içana, na Terra Indígena Alto Rio Negro. A escolha dos Baniwa se deu pelo fato desse povo ser – pelo que se sabe até o momento – o único povo da Amazônia brasileira que tem o Bem Viver como orientação da vida.

Na segunda etapa foi feita a pesquisa de campo com realização de entrevistas não estruturadas com os Baniwa. A opção por entrevistas (não estruturadas; em alguns casos, espontâneas e, em outros, focal) é apontada por Yin (2001) como uma das

principais fontes de informações do estudo de caso. Para registro das entrevistas, foi utilizado gravador sempre que o entrevistado permitiu, e caderno para registro de impressões. Para assegurar confiabilidade da metodologia, os instrumentos foram previamente testados e ajustados na medida do necessário.

O foco nas categorias de análise foi muito útil para delinear a pesquisa, definindo quais os melhores trajetos anteriores e no ato da pesquisa de campo. Como sugere Gohn (2005),

A pesquisa deve começar por uma reflexão sobre o dado imediato e ir apanhando os diversos elementos deste universo sensível, suas várias determinações e significações. Mas o ponto de partida da análise deve ser o das determinações gerais e das categorias envolvidas no fenômeno estudado. (GOHN, 2005, p. 257)

Optou-se por um estudo de caso para investigar o Bem Viver baniwa, com dedicação especial aos processos de planejamento e análise, estratégia particularmente adequada ao estudo de fenômenos sociais complexos, como o caso do Bem Viver baniwa e sua relação com a felicidade e a sustentabilidade.

Os estudos de caso representam a estratégia preferida quando se colocam questões do tipo “como” e “por que”, quando o pesquisador tem pouco controle sobre os eventos e quando o foco se encontra em fenômenos contemporâneos inseridos em algum contexto da vida real. (YIN, 2001, p. 19)

O “estudo de caso é uma investigação empírica que investiga um fenômeno contemporâneo dentro de seu contexto da vida real, especialmente quando os limites entre o fenômeno e o contexto não estão claramente definidos” (YIN, 2001, p. 32). Este estudo de caso baseia-se em várias fontes de evidências (fontes bibliográficas e uma série sistemática de entrevistas com pessoas baniwa, lideranças e pesquisadores), com os dados convergindo em um formato de triângulo, e beneficia-se do desenvolvimento de proposições teóricas para conduzir a coleta e a análise dos dados.

“No estudo da felicidade, como no estudo da maioria das coisas, o pluralismo metodológico só deve ser incentivado” (MACMAHON, 2009, p. 17). FLYVBJERG (2001) justifica estudos de casos nos seguintes termos: “Às vezes temos apenas de manter os olhos abertos e olhar com atenção os casos individuais – não na esperança de provar algo, mas antes visando aprender alguma coisa” (FLYVBJERG, 2001, p. 73). É em lugares pequenos que questões amplas podem ser mais bem analisadas e,

“ainda que as pessoas e os lugares nunca sejam os mesmos nem diretamente comparáveis, o que se aprende de um caso individual pode ajudar a entender os mecanismos aplicáveis em âmbito geral” (DALSGAARD, 1960, p.10).

Para realização do estudo de caso, é desejável que o pesquisador tenha como habilidades a capacidade de fazer boas perguntas e de ser um bom ouvinte, capacidade de adaptação e flexibilidade as situações inusitadas da pesquisa, ter clareza das questões que estão sendo investigadas e abrir mão de preconceitos. Para Yin (2001), um estudo de caso precisa ser significativo, completo, deve considerar perspectivas alternativas, apresentar evidências suficientes e ser elaborado de uma maneira atraente. Tudo isso envolve cuidados no planejamento, na execução da pesquisa e na elaboração do relatório da pesquisa. O entendimento desse desafio guiou a pesquisa que subsidia essa tese.

Os dados coletados foram organizados num banco de dados digital, armazenado em pastas virtuais contendo áudios, vídeos, fotografias, desenhos, mapas e transcrições das entrevistas.

Para dar conta de entender e explicar o discurso político sobre o Bem Viver baniwa, utilizou-se a análise de discurso. “A problemática da discursividade [...] propõe o entendimento de um plano discursivo que articula linguagem e sociedade, entremeadas pelo contexto ideológico”. Essa perspectiva considera “o entendimento da linguagem como forma de intervenção, a construção de saberes sobre o real, algo que exige o diálogo com outras perspectivas e configura uma iniciativa interdisciplinar”. (ROCHA e DEUSDARÁ, 2005, p. 16).

## Etapas da Pesquisa

### Escolha do tema

Como comumente ocorre na pós-graduação, iniciei o doutorado com outro projeto de pesquisa: pretendia estudar a prática da extensão rural no Amazonas nas últimas quatro décadas. Mas, logo no início do curso li um artigo chamado Decrescimento e Bem Viver, de autoria de Ernest Garcia (LENA E NASCIMENTO, 2012). Tive um

choque tão intenso com a leitura, aquilo fez tanto sentido para mim, respondeu a tantas inquietações, que instantaneamente fui puxada para o tema do Bem Viver. Por isso penso que não escolhi o tema, mas fui escolhida por ele. Não havia escolha a fazer. A partir de então, redesenhei meu projeto para esse tema.

### Desenho da pesquisa

Durante a disciplina Seminário 1, eu e meus colegas fomos estimulados pela professora Sandra Noda a construir o marco lógico teórico-metodológico contendo a sentença de tese, questões de estudo, procedimentos etc. Esse foi um exercício profundo e fundamental para visualizar a tese e organizar a pesquisa daí em diante. Ao longo dos anos seguintes, a pesquisa passou por modificações, especialmente com a inclusão de outras referências bibliográficas, mas o marco lógico permaneceu válido como guia da pesquisa.

A partir da opção de fazer um estudo de caso, passei a buscar o povo com quem fazer o estudo. Diante da difícil missão de definir onde, em toda a Amazônia brasileira, realizar a pesquisa, um encontro ao acaso com uma importante liderança Baniwa, André Fernando, trouxe a resposta. Ao revelar que seu povo tem uma sofisticada noção de Bem Viver e que a pesquisa é de relevante interesse para os Baniwa na construção do seu “Estatuto Baniwa”, essa liderança me convidou a fazer a pesquisa junto aos Baniwa. A partir de então, dei início a pesquisa em fontes secundárias que revelou uma rica produção bibliográfica sobre os Baniwa e seu modo de vida.

Para orientar as entrevistas em campo, optei por um questionário aberto, que abordasse as principais questões e que abrisse caminho para conversas livres. Dessa forma, elaborei um roteiro contendo cerca de 85 perguntas/abordagens, para apoiar as entrevistas individuais e focais, o qual apresento como apêndice ao final da tese. É importante ressaltar que o roteiro serviu como apoio, não havia rigidez no seu uso; nenhuma vez o roteiro foi utilizado integralmente em uma entrevista, dada a sua extensão. As perguntas do roteiro eram introduzidas à medida em que surgia oportunidade durante as conversas. Da mesma forma, outras perguntas que não estavam no roteiro, mas que na ocasião das entrevistas se mostravam necessárias, foram introduzidas.

Por envolver povos indígenas, além do conselho de ética da Ufam, a pesquisa precisou ser submetida ao Conselho Nacional de Ética em Pesquisa, Conep. Após meses de tramitação, com diversos pedidos de esclarecimentos, recebi a autorização para realização da pesquisa pelo Conep, sob número 64941517.2.0000.5020.

### O trabalho de campo

Realizei a primeira etapa do meu campo durante 4 semanas – de 21 de agosto a 18 de setembro de 2016 – na bacia do Rio Içana, na Terra Indígena Alto Rio Negro e a segunda etapa durante 5 dias na reunião do Conselho Diretor da Foirn em São Gabriel da Cachoeira em março de 2018. Após esse período, outras interações aconteceram com diversos informantes por meios variados (email, Facebook, Whatsapp), incluindo uma segunda viagem a São Gabriel da Cachoeira para participar de uma reunião do Conselho Diretor da Foirn em março de 2018.

O trabalho de campo foi precedido por uma entrevista com uma liderança Baniwa em Manaus e conversas virtuais (por email) com um pesquisador que atua entre os Baniwa há mais de 10 anos, além de leituras de teses e dissertações sobre os Baniwa. Faço abaixo uma breve descrição da primeira etapa da pesquisa de campo.

No dia 21 de agosto, viajei de Manaus para São Gabriel da Cachoeira por via aérea. Na manhã do dia 22, viajei de São Gabriel da Cachoeira para o rio Içana, na lancha<sup>5</sup> da Funai, chegando à comunidade Tunuí Cachoeira por volta das 17h. Na manhã do dia 23, fizemos uma visita a algumas casas da Comunidade de Tunuí Cachoeira.

No período de 24 a 26, participei da Assembleia da Oibi na comunidade São José, onde estavam presentes aproximadamente 50 indígenas da etnia Baniwa de diversas comunidades. O objetivo da Assembleia era “consolidar o processo histórico de protagonismo pelo Bem Viver Baniwa no Rio Negro através de reflexão participativa sobre experiência de associativismo indicando novas perspectivas de gestão territorial e ambiental do Içana e afluentes no noroeste da Amazônia Brasileira”. A Assembleia

---

<sup>5</sup> Embarcação rápida, comumente feita de alumínio e movida por um motor de 150 HP de potência.

foi um momento muito rico, no qual pude colher muitas informações baseada na observação.

Durante a programação da Assembleia, apresentei minha proposta de pesquisa e submeti à aprovação dos indígenas. Eles avaliaram que a realização do estudo é de grande importância para o movimento indígena e a luta por direitos dos Baniwa e assim deram autorização integral para a sua realização. Nesse momento, muitos indígenas se colocaram à disposição para serem visitados e entrevistados, demonstrando real interesse da pesquisa.

Após a Assembleia fui para a comunidade Vista Alegre, onde estava acontecendo uma conferência evangélica, que é uma festividade religiosa frequente entre os Baniwa. Fiz muitos avanços em Vista Alegre, com a realização de entrevistas muito ricas e bastante observação. Foi particularmente interessante para entender o papel da religião para os Baniwa.

Voltei para São José no dia 29 de agosto, onde permaneci até o dia 05 de setembro. Nesse período, visitei algumas roças, fiz muitas entrevistas sendo a maior parte delas espontânea. Coletei muitos dados relevantes.

Dia 05 fui para Santana e dia 06 para Canadá, junto com uma comitiva de políticos em campanha. Em Santana estava acontecendo torneio da Semana da Pátria.

Voltei a São José dia 06. No dia 07 fui a Tunuí acompanhar as festividades da Semana da Pátria naquela comunidade.

No dia 08, viajei de São José para a *Pamáali* onde permaneci até dia 12. Da *Pamáali*, acessei as comunidades de Tucumã-Rupitá e Jandu Cachoeira.

No dia 12, iniciei viagem da *Pamáali* para São Gabriel da Cachoeira via fluvial, chegando dia 14 ao destino.

Permaneci em São Gabriel da Cachoeira por 4 dias, fazendo entrevistas e pesquisando no acervo bibliográfico do Instituto Socioambiental. Também estive na Foirn, Funai e Dsei para levantar dados sobre os Baniwa e programar próxima atividade de campo nos primeiros meses de 2017.

No dia 18 de setembro, retornei para Manaus de avião.

No período de 29 dias, entrevistei cerca de 50 pessoas, visitei 7 comunidades, colhendo dados fundamentais para a estruturação da tese. Os dados foram registrados em 2 cadernos de campo, vários arquivos de áudio e alguns vídeos, quando os entrevistados permitiram esses registros. Esses dados são analisados no escopo da tese.

Essa etapa da pesquisa aconteceu de forma muito satisfatória. O fato de os Baniwa serem um povo tão claro, que se mostra, aparentemente sem constrangimento, e tão conscientes da sua vida e do seu modo de viver, tornou o campo muito fácil e prazeroso. Fácil porque toda a gente que encontrei, ou pelo menos a imensa maioria, foi muito solícita em responder às minhas perguntas com enorme gentileza; muitas vezes uma conversa informal se transformou numa excelente fonte de dados; as entrevistas subsequentes sempre reafirmavam as informações obtidas nas entrevistas anteriores, o que me dava muita segurança sobre os dados obtidos. Prazeroso porque foi muito agradável conhecer os Baniwa, conviver com eles e perceber seu modo de viver. Acostumei-me a ser recebida e cumprimentada sempre com um sorriso no rosto de quem eu encontrava.<sup>6</sup> Uma gente de natureza calma, plácida, pacífica, que em nada faz lembrar seu passado ancestral guerreiro. Possivelmente por isso os Baniwa são hoje um povo que evita o conflito, sendo cordial, diplomático, hospitaleiro.

### Intercâmbio internacional

Após a pesquisa de campo, realizei um estágio de doutorado sanduíche por seis meses no King's College London, como bolsista do PDSE da Capes. Meu interesse era aprofundar o tema da religião devido a importância da religião sincrética evangélica para compreender o universo baniwa na atualidade. Além de pesquisar a respeito da religião, interagi com pesquisadores do King's Brazil Institute e apresentei um seminário<sup>7</sup> sobre a minha pesquisa. Durante o doutorado sanduíche, de agosto de

---

<sup>6</sup> Isso foi um grande ativo, provavelmente associado à metodologia para obter a licença social para a pesquisa e apoio a sua realização. O fato de ter sido introduzida entre a comunidade Baniwa por uma liderança respeitada "abriu as portas" para mim e facilitou muito a minha vida em campo.

<sup>7</sup> O seminário em questão foi promovido pelo *Closer - Challenges of Multidisciplinarity in Socio-Environmental Research*, em 06 de outubro de 2017. O Closer é um grupo de pesquisa determinado a trazer questões sociais,

2017 a janeiro de 2018, tive a oportunidade de viajar para outros países da Europa e para a China, para participar de eventos relacionados à temática ambiental. Na COP 22 em Marraquexe (em 2016, ainda antes do doutorado sanduíche) e na COP 23 na Alemanha (em 2017), entrevistei lideranças indígenas da América e da África a respeito do sentido do Bem Viver para os seus povos. Na China, interagi com pesquisadores locais e adquiri literatura sobre a filosofia de vida confuciana, com o objetivo de dialogar com a noção de felicidade ocidental. Nos últimos dois anos do doutorado, participei de três conferências<sup>8</sup> realizadas pela Academia de Ciências do Vaticano, onde interagi com líderes de diversas vertentes religiosas, como judaísmo, budismo, anglicanismo, islamismo, além do cristianismo. Essas interações me renderam um rico material acerca da visão de cada religião sobre o que é felicidade, algumas das quais tive tempo de incorporar no trabalho, outras ficarão para outra oportunidade, dada a exiguidade do tempo. Para minha sorte, o tema desperta interesse em todos com quem conversei, e pude obter valiosos pontos de vista acerca dele, o que ajudou a enriquecer essa análise.

#### A escrita

Os Baniwa têm um modo de falar português muito próprio. Ao se referir a alguém específico, como o filho, ou o marido, ou a mãe, eles utilizam o pronome “aquele” ou “aquela” e “esse” ou “essa” mesmo quando a ocasião não pede, de acordo com a regra ortográfica do idioma português. Na escrita da tese, porém, preservei essa linguagem sempre que ela apareceu na fala de um informante. Portanto, se verá nesse texto por vezes alguém dizendo “aquela minha mãe” ou “esse meu marido”. Avalio que essa riqueza singular no uso do português pelos Baniwa não cabia reparo, por isso a preservei no texto.

---

políticas, culturais, econômicas e legais para o centro dos debates socioambientais em um esforço para incentivar o aprendizado multidisciplinar.

<sup>8</sup>Essas conferências são intituladas Ethics and Action, e reúne líderes religiosos e cientistas, debatendo temas éticos e morais. O resultado de cada conferência é sintetizado num documento de duas ou três páginas que é endereçado ao Papa Francisco. Esses eventos são coordenados pelo Monsenhor Marcelo Sanchez Sorondo, Presidente da Academia de Ciências Sociais do Vaticano, e pelo professor da Universidade de Columbia, Jeffrey Sachs.

A grafia da palavra Koripako surge de duas formas no texto. O uso corrente é Koripako, por isso, quando o texto é autoral, me refiro assim a esse povo. No entanto, os documentos da Oibi se referem a ele como Coripaco, como é o caso da Escola Indígena Baniwa e Coripaco *Pamáali*. Dessa forma, preferi preservar a forma de escrita quando cito algum documento da Oibi ou me refiro à escola.

Parte do texto foi extraída dos relatos de campo, que escrevi durante o período de 4 semanas no Içana. Esses textos contêm informações relevantes, mas também impressões e sensações. Fiz questão de mantê-lo no corpo deste trabalho como forma de trazer o campo para perto do leitor, ou o leitor para perto do campo, buscando fazê-lo sentir um pouco da riqueza da convivência com os Baniwa como eu a percebi e senti.

A escrita da tese no formato acadêmico final se deu nos últimos oito meses do doutorado, iniciada na Inglaterra e concluída em Manaus, nos primeiros meses de 2018. Defini um sumário, que funcionou como um roteiro, e comecei a preenchê-lo, aproveitando, parcialmente o texto utilizado no projeto da qualificação. Após a primeira versão, o meu orientador, Doutor Hiroshi Noda, e o grupo de pesquisadores do Netno deram importantes contribuições, e dei continuidade a escrita até concluí-la em maio.

#### Outras considerações metodológicas

No princípio, me recusei a fazer uma tese que comparasse o nível de felicidade e de Bem Viver dos Baniwa com outros povos. Mas acabei por entender que toda análise implica em algum nível de comparação. Estou analisando do ponto de vista da ciência acadêmica ocidental. Ela tem pressupostos nos quais baseio minha análise, pois assim exige a academia. Não estou fazendo uma análise a partir da ciência dos índios. Ao analisar a felicidade baniwa e afirmar que os Baniwa são felizes, faço-o, ainda que a contragosto, comparando com uma ideia de felicidade ocidental, a partir da qual construí meu pensamento. Dizer que os Baniwa são felizes implica dizer, à priori, que existe uma coisa chamada felicidade. A construção da minha própria noção de felicidade, por sua vez, é baseada na noção ocidental de felicidade. Não sendo Baniwa, não sou capaz de falar da noção Baniwa de felicidade, senão a partir da perspectiva ocidental. (Verdade seja dita, a saudosa professora Sandra Noda já havia

me alertado para esse fato meses antes da minha incursão de campo. Mas, somente no campo me dei conta da extensão da verdade dessa afirmação da minha coorientadora<sup>9</sup>.) Faço, contudo, um grande esforço para me aproximar o máximo possível da perspectiva baniwa, tanto quanto me permite o método de observação. Tudo o que vejo e, portanto, o que relato, descrevo e que serve para minha análise, é o resultado da minha própria representação sobre a representação baniwa de felicidade coletiva, o Bem Viver. Espero que, num futuro próximo, algum/a pesquisador/a Baniwa se interesse pelo tema deste trabalho e desenvolva sua própria narrativa dialogando, discordando ou concordando com o todo ou as partes dele. Por sorte, este é um tema que tem animado os Baniwa e poderemos ter em breve um estudo sem o filtro ocidental que molda o olhar não indígena. Admito, assim, que o filtro ocidental está presente no trabalho e ressalto meus esforços para percebê-lo e, percebendo-o, dar a ele o melhor tratamento, de modo a não deixar que torne nebulosa a visão do que se apresenta. Pois, “não é só o sociólogo que está na sociedade; a sociedade também está nele; ele é possuído pela cultura que possui”. (MORIN, 2005). Resolver essa complexa questão, para Morin, implica tomar consciência do seu tempo e espaço sociocultural.

Em determinadas ocasiões, só consegui perceber a neblina diante dos olhos, causada pelo filtro ocidental, depois de muito insistir para entender algo que eu não conseguia alcançar. Em outras situações, reconheci que não seria capaz de acessar informações com falantes de um português limitado – aprendido em contatos esporádicos com os brancos –, uma vez que eu não sou falante de Baniwa. Eu percebia que algo estava errado, por exemplo, quando a algumas perguntas que me pareciam muito simples eu obtinha respostas muito variadas, que pareciam não ter nexos com a pergunta. Algumas palavras em português de uso corriqueiro e informal, por vezes, não representam nada para os Baniwa, como pude perceber na ocasião de uma entrevista focal em que um entrevistado me perguntou o que eu queria dizer com a palavra “ambição”. Em situações assim, me vali daqueles informantes que aprenderam português na escola, numa linguagem mais próxima do português falado pelos não indígenas. Nessas ocasiões, me socorreram os informantes – professores e alunos –

---

<sup>9</sup> *In memoriam.*

da Escola *Pamáali*. Fui privilegiada pela atitude positiva, interessada e construtiva dos entrevistados.

Enquanto construía meu roteiro de perguntas para orientar as entrevistas, e ao mesmo tempo lia a obra *Cultura de Massas no Século XX – Necrose*, Morin (2011) me revelou que a ideia de felicidade não está presente nos povos de cultura arcaica, como os Baniwa; que esse ideia de felicidade é uma construção da cultura de massa<sup>10</sup>. No primeiro momento, a descoberta me deixou amedrontada, pois me pareceu que colocava em xeque a minha pesquisa. Mas, no momento seguinte, me dei conta de que esse poderia ser o grande achado da tese: confirmar ou refutar a afirmação de Morin, ou seja, descobrir se a ideia de felicidade está presente entre os Baniwa ou não. Para não levar os meus entrevistados a apenas confirmarem algo que eu já estaria previamente afirmando na pergunta, retirei do roteiro todas as perguntas referentes à felicidade e trabalhei esperando que a expressão surgisse espontaneamente nas conversas, ou não. E ela nunca apareceu espontaneamente, ou melhor, apareceu uma única vez numa entrevista com uma liderança em março de 2018. Incluí no roteiro uma pergunta sobre *katemakári*, pois já ouvira de um informante numa entrevista preliminar que essa expressão é o que tem mais próximo para os Baniwa do que a palavra felicidade representa para os povos de cultura de massa, e busquei explorar qual o significado de *katemakári*, que acabou se mostrando algo mais próximo da ideia de alegria.

Para temas que requeriam um levantamento robusto de dados específicos (como roça, caça, pesca, saúde, economia) me apoiei em inúmeros e valiosos estudos que foram e estão sendo feitos sobre os Baniwa em diferentes áreas (SILVA (2008), GARNELO (2002, 2009 e 2012), WRIGHT (1989), DINIZ (2013), VIANNA (2017), ESTORNILOLO (2012) etc.). Pude, assim, concentrar meus esforços no discurso Baniwa sobre o Bem Viver e na observação da manifestação do Bem Viver propriamente.

Os antropólogos que pesquisam o alto rio Negro têm sido interrogados sobre os objetivos e consequências da sua pesquisa e sido cobrados a se comprometer com os indígenas do lugar. As lideranças indígenas têm usado do conhecimento científico produzido em suas terras para apoiar sua atuação política. Garnelo (2012) credita isso

---

<sup>10</sup> Desenvolvo esse argumento de forma mais aprofunda no capítulo sobre felicidade.

ao protagonismo político exercido pelos líderes da região. Os pesquisadores e, conseqüentemente, suas pesquisas, têm que atender também a demandas dos indígenas e por isso eles se envolvem no trabalho também. Cria-se uma relação positiva a respeito da pesquisa, uma vez que o trabalho está autorizado pelos indígenas a se realizar.

A respeito das pesquisas que vem realizando nas últimas décadas entre os Baniwa, Garnelo (2012) afirma que a pesquisa com os Baniwa

se distingue das pesquisas antropológicas convencionais, ainda que sem perder a capacidade de geração de novos conhecimentos científicos sobre a região e de promover ações que valorizem as culturas locais. O grau de entrelaçamento entre as prioridades dos membros, indígenas e não-indígenas, das equipes dos projetos tornou-se tão intrincado, que mal se pode distinguir entre as demandas e contribuições de cada polo dessa relação, dado que as prioridades são mutuamente retroalimentadas; em vários momentos, os pesquisadores também tornam-se coparticipantes do processo educativo dos jovens indígenas envolvidos nas atividades dos projetos (...). A atuação de longo curso na realidade rionegrina vem nos inserindo na história das comunidades, do mesmo modo em que elas se imiscuem em nossa história pessoal e na das instituições onde os projetos são sediados. Não raro, tais condições de atuação têm nos permitido transitar entre ambos os lados da fronteira das relações interétnicas, e ofertado alguns ângulos privilegiados de observação e de ação, mas propiciando, acima de tudo, interações humanas afetivas com pessoas a quem aprendemos a admirar e a respeitar.

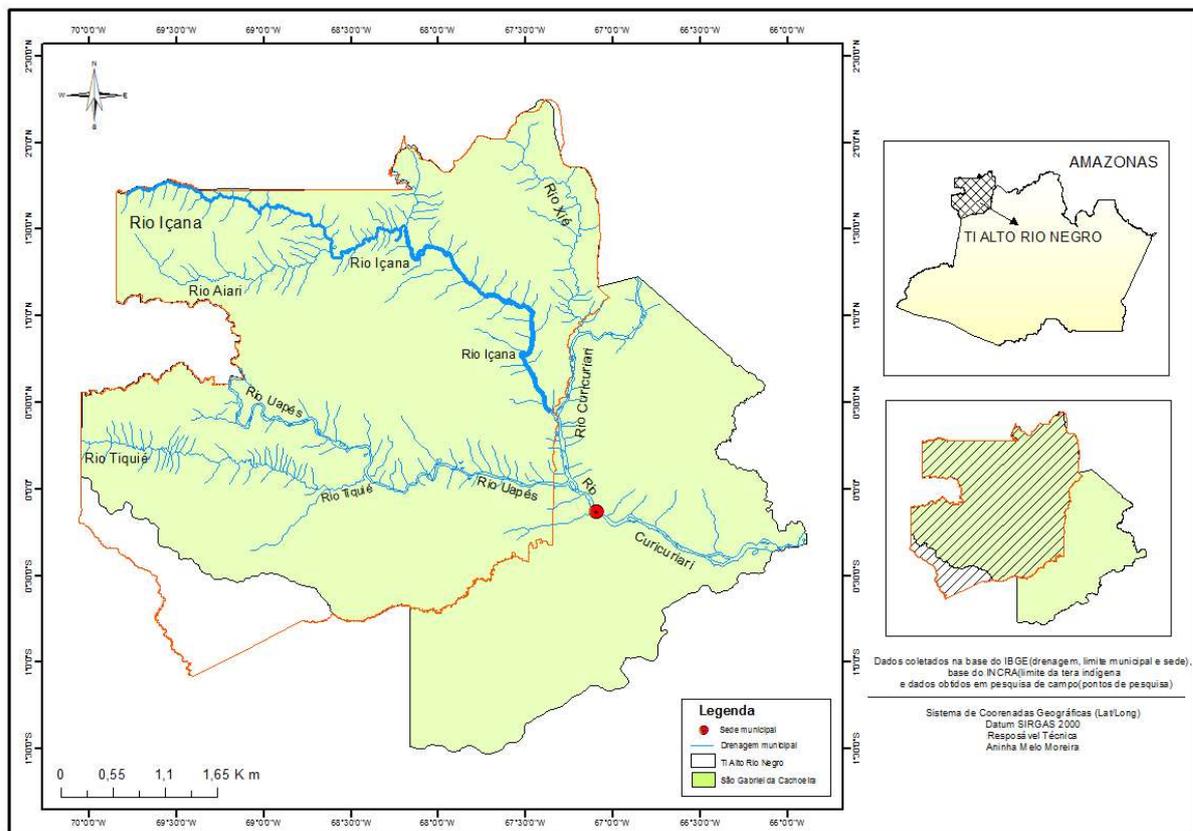
E assim foi com a pesquisa que subsidiou essa tese: contei com o interesse e com a aprovação formal, verbal e objetiva dos Baniwa e recebi deles – tanto de várias pessoas e famílias individualmente como de uma das instituições da organização Baniwa, a Oibi – um grande apoio para sua realização. A tese coincide com os 25 anos da Oibi e com a necessidade dos Baniwa de sistematizar as informações sobre Bem Viver numa linguagem que permita o melhor diálogo com os não indígenas na perspectiva de ampliar o acesso a bens, direitos e políticas públicas. Essa confluência de interesses resultou em grande ajuda para o bom andamento da pesquisa.

## Capítulo 2: Os Baniwa da Bacia do Rio Içana

### A Bacia do Rio Içana

O sistema ambiental onde se desenvolveu o estudo de caso dessa tese é a bacia do rio Içana, na mesorregião Alto Rio Negro, Amazonas, na fronteira do Brasil com a Venezuela e a Colômbia (IBGE, 2010). A figura 2 mostra um mapa da bacia do Rio Içana.

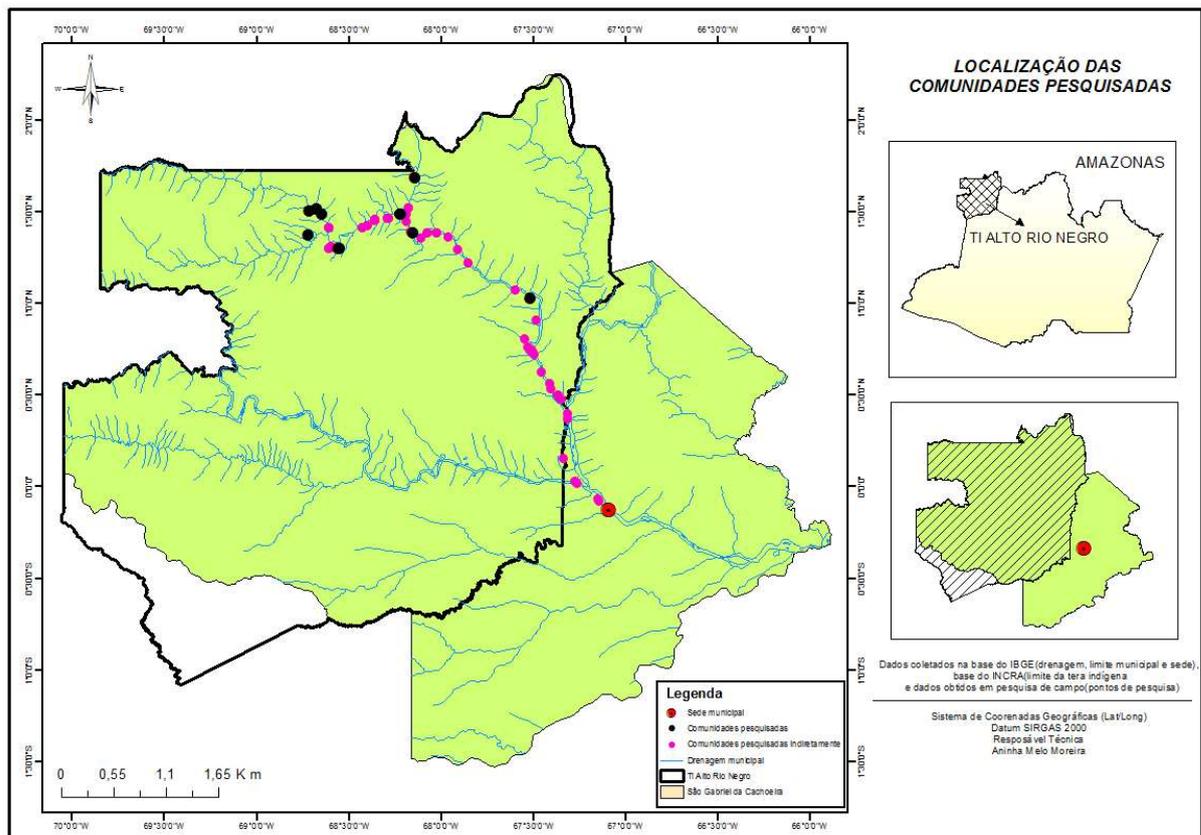
Figura 2: Mapa da Bacia do Içana



Fonte: Elaborado por Aninha Melo Moreira (2018), com a base de dados do IBGE (drenagem, limite municipal e sede), INCRA (limite da Terra Indígena) e da pesquisa de campo (pontos de pesquisa). Sistema de Coordenadas Geográficas (Lat/Long) Datum SIRGAS 2000.

O território Baniwa faz parte da Terra Indígena Alto Rio Negro (figura 3), homologada em 1998, possui 7.999.380 hectares e abriga 20 diferentes etnias indígenas, num total de 26.046 pessoas. As demais etnias que vivem na Terra Indígena Alto Rio Negro são Arapaso, Bará, Barasana, Baré, Desana, Hupda, Karapanã, Koripako, Kotiria, Kubeo, Makuna, Miriti-tapuya, Paratapuya, Siriano, Tariana, Tukano, Warekena e Yuhupde (ISA, 2015).

Figura 3: Localização da Terra Indígena Alto Rio Negro, com destaque para as comunidades acessadas durante a pesquisa



Fonte: Elaborado por Aninha Melo Moreira (2018), com a base de dados do IBGE (drenagem, limite municipal e sede), INCRA (limite da Terra Indígena) e da pesquisa de campo (pontos de pesquisa). Sistema de Coordenadas Geográficas (Lat/Long) Datum SIRGAS 2000

O rio Içana, cujo nome em Baniwa é *Hiniali*, nasce na Colômbia. A extensão total é de 696 Km, sendo 620 Km dentro do Brasil, onde tem 19 cachoeiras (ISA, 2015). As nascentes têm água branca. A cor da água muda para avermelhada (conforme as figuras 4 a 7) e preta após receber as águas do igarapé lauareté e outros. Os maiores afluentes são os rios Aiari, Cuiari, Piraiuara e Cubate, todos eles rios de água preta. O Içana deságua no Rio Negro acima da foz do Rio Uaupés (ISA, 2015).

Figura 4: Foto de cachoeira no Rio Içana na altura da Comunidade Jandu Cachoeira, no médio rio, águas claras



Fonte: A autora, 2016.

Figura 5: Foto do Rio Içana na altura da Comunidade São José, no curso médio-baixo do rio, com águas avermelhadas



Fonte: A autora, 2016.

Figura 6: Foto do Rio Içana na altura da Comunidade Tunuí Cachoeira, médio-baixo rio, com águas pretas



Fonte: A autora, 2016.

Figura 7: Foto área da Comunidade Tunuí Cachoeira, Pelotão de Fronteira do Exército ao lado esquerdo



Fonte: André Marques Albuquerque

## O povo indígena Baniwa

Os Baniwa são um povo indígena de língua *arawak*, que vive no Brasil na região do rio Içana e seus afluentes, e também na Colômbia e na Venezuela. Compartilhando uma mesma mitologia e estrutura social e cultural, os Baniwa são muito próximos dos *Koripako* e dos *Wakuenai* (OLIVEIRA, 2015). Os Baniwa se autodenominam como *Walimanai* (FOIRN e ISA, 2006).

A população Baniwa atual é estimada em 15 mil pessoas, das quais cerca de 6 mil no Brasil<sup>11</sup>, vivendo basicamente de agricultura especializada na mandioca brava e da pesca, em 93 comunidades e sítios. A tabela 1 abaixo, produzida pelo Disei em 2013, mostra a distribuição da população pelas localidades na bacia do rio Içana.

Tabela 1: Distribuição da população baniwa pelas localidades na bacia do rio Içana.

Ordem	Comunidade	População
1	Assunção do Içana	391
2	Tunuí Cachoeira	359
3	Sítio Boa Vista	283
4	Ucuqui-Cachoeira	262
5	São Joaquim	257
6	Nazaré do Cubate	218
7	Nazaré do Içana	206
8	Vista Alegre	195
9	Aracú-Cachoeira	178
10	Jerusalém	172
11	Canadá	169
12	Ambaúba	154
13	Castelo Branco	128
14	Uapuí-Cachoeira	125
15	Panã-Panã	122
16	Mauá Cachoeira	111
17	Buia-Igarapé	100
18	São José	100
19	Matapi Cachoeira	98
20	Santa Isabel	97
21	Coracy	96
22	Santana	95
23	Sítio Cabeçudo	94
24	Warirambá	94
25	Barcelos	89
26	Siucy-Cachoeira	89
27	Sítio Bela Vista	87
28	Sítio Auxiliadora	86
29	Wainambi-Poço	83
30	Tapira-Ponta	82
31	Sítio Irari-Ponta	78

Ordem	Comunidade	População
32	Tucumã-Rupitá	77
33	Warirambá	77
34	Vila Nova	74
35	Taiaçu Cachoeira	72
36	Piraiawara	69
37	Santa Rosa	69
38	Jauacanã	67
39	Sítio Jandú-Cachoeira	66
40	Belém	59
41	Camarão	53
42	Panã-Panã	53
43	Macedônia	51
44	Sítio Urumutum Lago	51
45	Inambú	50
46	América	48
47	Boa Vista	48
48	Campo Alto	48
49	Mirití	46
50	Piraiawara-Poço	43
51	Sítio Trindade	42
52	Santa Marta	41
53	São Joaquim	40
54	Xibarú	40
55	Betel	39
56	Sítio Brasília	39
57	Sítio Tamanduá	38
58	Sítio Wacará	37
59	Jacaré-Poço	36
60	Santa Cruz	36
61	Camanaus	33

<sup>11</sup> O censo realizado pelo PGTA em 2017 mostra que os Baniwa são o povo indígena mais populoso da Terra Indígena Alto Rio Negro. Foram contadas 4.411 pessoas baniwa vivendo dentro da TI.

Ordem	Comunidade	População
62	Cajú-Ponta	32
63	Nazaré	32
64	Juivitera	31
65	Edem	27
66	Sítio Arapaço	26
67	Sítio Boa Nova Esperança	26
68	Sítio Carará-Poço	26
69	Sítio Santarém	25
70	Sítio São Pedro	25
71	Sítio Tarumã	25
72	Sítio São José	22
73	Roraima	20
74	Sítio Tucunaré- Lago	19
75	Sítio Massarico	18
76	Maracá	17
77	Sítio Loiro-Poço	15

Ordem	Comunidade	População
78	Sítio Santa Helena	15
79	Sítio Umari-Lago	14
80	Ararí-Pirá	13
81	Sítio Areal Mirim	12
82	Sítio Bela Vista	12
83	Sítio Sawanita	11
84	Sítio São Tomé	10
85	Sítio Monte Sinal	9
86	Sítio Acará-Igarapé	8
87	Sítio Matraca	6
88	Sítio Nazaré	6
89	Sítio Ituim	5
90	Sítio Foz do Igarapé	4
91	Sítio Maniwuará	4
92	Santa Luzia	2
93	Sítio Mariuá	2
94	Sítio Andorinha	1

Fonte: Disei, 2013.<sup>12</sup>

A comunidade mais populosa é Assunção do Içana, onde está localizada uma missão salesiana, e conta com 391 pessoas. A segunda comunidade mais populosa é Tunuí Cachoeira, que tem 359 pessoas e é vizinha de um Pelotão de Fronteira do Exército Brasileiro.

Eles desenvolveram uma refinada estratégia de adaptação a uma região com baixa capacidade de suporte, com solos ácidos e pobres, com manchas descontínuas de terra firme, separadas por campinaranas e igapós (ARTE BANIWA, 2015), disponibilidade – relativamente a outros rios da Amazônia – baixa de peixes e caça.

Os Baniwa são um grupo composto por subgrupos – as chamadas *fratrias* – que são, por sua vez, compostas por unidades menores, os *sib's*. Cada comunidade está situada em um território tradicionalmente relacionado a um determinado clã, representado por um grupo de homens descendentes de um ancestral comum que reivindica para si, um conjunto de emblemas. As principais *fratrias* Baniwa no Brasil são os *Walipere-Dakenai*, os *Dzáawinai* e os *Hohodeni* (OLIVEIRA, 2015). São

<sup>12</sup> Apesar da população total não coincidir com os dados mais atualizados da população Baniwa na bacia do Içana, a tabela oferece uma boa informação sobre a distribuição da população. O próprio Disei informa que existem registros duplicados entre os seus dados, cujas razões são: as pessoas viajam e quando estão em outras comunidades são registrados como moradores; jovens que estudam em outras comunidades são duplamente registrados; professores que não atuam em suas comunidades; mulheres que mudam de comunidade após o casamento (na comunidade dos pais é filha e na comunidade do marido é esposa), o que pode explicar a diferença com os dados do PGTA 2017. O número de localidades informado pelo Disei (94) também não coincide com o número utilizado pela Oibi (93).

patrilineares: se um homem Baniwa se casa com uma mulher Tariana, seus filhos serão Baniwa.

Os Baniwa que vivem na Venezuela são por vezes denominados *Wakuénai* e também *Koripako* e na Colômbia e no alto Içana, no Brasil, são chamados *Koripako*. No entanto, os Baniwa e os Koripako no Brasil não concordam que sejam chamados todos de Baniwa. Os Koripako do alto Içana não admitem serem chamados de Baniwa e os Baniwa não admitem o Koripako como uma designação possível para si.<sup>13</sup> No entanto, Baniwas e Koripakos trabalham conjuntamente as iniciativas de organização política sob a designação Baniwa-Koripako. É o caso da Escola Indígena Baniwa Coripaco, a *Pamáali*. No que diz respeito a língua, há entre os dois povos uma diferença de dialeto e uma diferença de entonação na pronúncia em certas palavras. (VIANNA, 2017).

### Mitologia e Cosmovisão Baniwa

O mito de origem Baniwa – compartilhado com os Koripako – remete a *Ñapirikoli*, seu herói mitológico, e à *Hipana*, cachoeira localizada no rio Aiari considerada o “umbigo do mundo”. (WRIGHT, 1992).

Xavier (2012) registrou 200 petroglifos em 13 sítios arqueológicos na bacia do Içana que os Baniwa creditam à *Ñapirikoli*, relacionados à eventos míticos e que os Baniwa atribuem a cartas de *Ñapirikoli* às gerações seguintes.

Naquele tempo, o mundo era pequeno, e *Ñapirikoli* fazia os desenhos com próprio dedo ou com um bastão (segundo algumas versões) diretamente nas pedras, que então eram moles como barro. Todos os desenhos, sem exceção, estão relacionados as histórias tronco do complexo mítico baniwa/coripaco, isto é, aos relatos sobre o próprio *Ñapirikoli* (origens e guerras), sobre *Kaali* (domínio das roças de mandioca e bebidas) e sobre o terrível com *Kowai* (origem, iniciação do jovens e morte), aí incluindo as sagradas flautas-*Kowai* (origem,

<sup>13</sup> Os Baniwa gostam de ressaltar as diferenças de costume entre si e os Koripako. Ouvi dos informantes que, se uma pessoa não indígena chegar ao território dos Koripako, só come se tiver dinheiro para comprar comida. Os Koripako não seriam tão receptivos e bons anfitriões como os Baniwa. Mas na ocasião em que estive hospedada numa comunidade Koripako, próxima do rio Uaupés, fomos recebidos muito bem. Nos ofereceram lugar para dormir, xibé a noite e mingau no café da manhã. Me pareceu que eles querem ressaltar uma diferença para além do que ela de fato existe. Não tive oportunidade de saber como os Koripako se diferenciam dos Baniwa e fiquei curiosa a esse respeito.

roubo pelas mulheres, perseguição, recuperação). (XAVIER, 2012, p. 201)

Os Baniwa têm uma relação de complementaridade e pertencimento com os seres não humanos da natureza (animais, pedras, rios, floresta etc.), sem que haja uma relação de separação entre eles como informa Garnelo (2007).

As relações entre os seres não comportam, no caso Baniwa, uma oposição entre cultura/sujeito e natureza/objeto. Forma, pelo contrário, um campo intersubjetivo que congrega humanos e animais em interação permanente que é parte indissolúvel do processo de territorialização do grupo (Garnelo, 2007, p. 24).

O universo de interações sociais Baniwa inclui, num nível de maior proximidade, a própria fratria, seguida das demais fratrias, depois vem os outros povos (indígenas e não indígenas) e por último vêm os seres espirituais. Garnelo (2002) mostra que o conjunto de interpretações sobre as razões de uma doença e a forma como essa se manifesta diz respeito à manifestação do mundo mítico baniwa.

Os Baniwa falam baixo sempre. Não presenciei uma única vez alguém elevar a voz. Há um clima de respeito entre as pessoas. Os diálogos são uma sequência de falas alternadas de forma organizada e sem atropelos. São pessoas muito autodisciplinadas, atentos aos aspectos de higiene, extremamente trabalhadores. Um bom Baniwa domina técnicas de caça, de construção de casas, de pesca, de cestaria, se relaciona bem com a comunidade, recebe bem os visitantes, educa os jovens através de conselhos, busca a autossuficiência no dia-a-dia, não mexe no que não lhe pertence. Eles perseguem um ideal de comportamento denominado por Diniz (2013) como o “bom Baniwa”:

Respeitar os outros e ser gentil é uma regra crucial de comportamento entre os Baniwa. Isso envolve o cumprimento de uma rígida obrigação de reciprocidade, pois para ser um bom Baniwa é essencial “não sovinar” seus bens; ao contrário, a obrigação de partilhar é vista como ideal do comportamento social. [...] Também é frequentemente mencionada a importância de os filhos aprenderem a fazer as coisas para si próprios, como modo de evitar que “mexam nas coisas dos outros”. Os mais velhos, ao falarem da ação *ñaito* a traduzem como “mexer nas coisas dos outros”, o que assume uma conotação que não representa uma tradução literal de roubo. De acordo com os anciãos Baniwa, *ñaito* não deve ser entendido simplesmente como “roubar”, pois quando é utilizado no aconselhamento assume uma conotação diferente: significa a necessidade de ter autonomia e capacidade de produzir seus próprios meios de subsistência para não precisar buscar os bens de terceiros. Este é o sentido da ideia de não precisar “mexer nas coisas dos outros”: é não ser preguiçoso, é ser diligente e

habilidoso de modo a ter condição de produzir suas próprias coisas, isto é, aquelas necessárias à garantir a subsistência de uma família. (DINIZ, 2013, p. 126)

Se a pessoa sabe-fazer não precisa “mexer nas coisas dos outros”. Como boa parte da vida cotidiana Baniwa ainda é fundada no uso de coisas produzidas na própria comunidade (canoas, cestos, remos, alimentos), então a capacidade de produzi-las é uma das marcas distintivas de um adulto independente, responsável e diligente para com as necessidades de sua família. (DINIZ, 2013, p. 127)

### História do contato

Os Baniwa entraram em contato com os colonizadores europeus no início do século XVIII. Perseguidos e escravizados por espanhóis e portugueses, boa parte da sua população foi dizimada por epidemias de sarampo e varíola. Foram hostilizados e explorados por comerciantes brancos, aliados dos militares dos fortes portugueses de São Gabriel e Marabitanas. Em meados do século XIX, os Baniwa e outros povos da região protagonizaram movimentos messiânicos contra a opressão dos brancos. A partir de 1870, com o boom da borracha, foram explorados por patrões nos seringais do baixo Rio Negro (ISA, 2015).

No século XX, chegaram na região do Rio Negro e afluentes os missionários católicos salesianos e suas escolas civilizadoras. No final da década de 40, Sophie Muller, uma missionária evangélica norte-americana da Missão Novas Tribos, iniciou a evangelização dos Koripako na Colômbia e chegou aos Baniwa do alto Içana. Desde então, o mundo Baniwa se dividiu entre católicos e evangélicos (ISA, 2015).

A partir dos anos 70, os Baniwa assistiram à entrada de novos personagens nas suas terras, com a tentativa de abertura de um trecho da Rodovia Perimetral Norte, a construção de pistas de pouso para uso militar, a invasão de empresas de garimpo e a retaliação de suas terras pelo governo federal com a demarcação de "ilhas", o que eles rejeitaram (ISA, 2015).

Durante décadas os Baniwa se endividaram com patrões extrativistas de balata, sorva e piaçava, no Brasil e na Colômbia. Desta forma, adquiriam roupas, armas de fogo e outros bens industrializados.

Nos anos 90, os Baniwa começaram a se organizar em associações filiadas à Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro - FOIRN, fundada em 1987.

Entre 1996/98, o governo federal finalmente reconheceu os direitos coletivos dos povos indígenas da região do alto e médio Rio Negro e demarcou um conjunto de cinco terras contínuas, com cerca de 10.6 milhões de hectares, nas quais estão incluídas as áreas de ocupação tradicional dos Baniwa no Brasil (ARTE BANIWA, 2015).

Perguntado sobre as modificações que a vida Baniwa sofreu após o contato, um informante me respondeu: “O contato, a religião, a escola, mudaram muito a vida Baniwa. Eu não aprendi artesanato. Na época de aprender eu fui pra escola. Na escola eu me dedicava mais em leitura e escrita” (DZOODZO, 2018). Outro informante corrobora o primeiro:

Mudou bastante. Historicamente a vida era muito diferente, comparando hoje em dia. Principalmente na parte da organização que mudou bastante. Quando nossos antepassados viviam aqui eles não dependiam de nada dos brancos. Aí chegaram os comerciantes e criou conflito bem grande entre as culturas. Levou daqui nossos parentes muito para trabalhar para eles lá para o baixo rio Negro, rio Amazonas, por isso tem muitos nossos parentes espalhados por aí na área de Manaus. Porque foi levado daqui, foi levado para lá, não teve como voltar. (ALONSO, 2016)

### Ocupação territorial

A presença do povo Baniwa no alto rio Negro não tem uma datação precisa, mas estudo antropológicos apontam que é anterior a presença dos Tukano e outros povos (WRIGHT, 1992). Estudos arqueológicos se referem a uma ocupação de muitos milênios. As figuras 8 e 9 mostram petróglifos nas comunidades Jandu-Cachoeira e *Pamáali* e são mensagens deixadas por *Ñapirikoli*.

Figura 8: Petróglypho na comunidade Jandu-Cachoeira



Fonte: A autora, 2016.

Figura 9: Petróglypho na comunidade Pamáali



Fonte: A autora, 2016.

Nos dias atuais, os Baniwa vivem às margens dos rios principais, mas seus antepassados não viviam tão próximos aos rios e construíam suas malocas nas cabeceiras dos principais igarapés. A escravidão dos índios na economia colonial provocou um esvaziamento quase absoluto do Içana, mas a fuga e o retorno de dois líderes Baniwa que haviam sido escravizados marcam o momento em que o Içana volta a ser repovoado. Com o passar do tempo e a influência de missionários, militares, e comerciantes brancos, os Baniwa foram progressivamente se transferindo de suas antigas malocas, no interior da mata, para as margens do Içana. A população Baniwa cresceu muito e se espalhou por todo rio. (ISA, 2015). Atualmente é uma das maiores da região do Alto Rio Negro.

Os Baniwa denominam seus grupos ou assentamentos familiares como 'comunidades', e sentem-se desconfortáveis quando alguém as denomina 'aldeias'. Xavier (2008, citado por VIANNA, 2012). O autor complementa que a palavra utilizada em baniwa para comunidade é '*lyakale*', que pode ser traduzido como 'cidade'. Nas comunidades, as famílias partilham o espaço, alimentação diária e outros elementos da vida social (DINIZ, 2013).

No Brasil, as comunidades Baniwa estão localizadas no Baixo e Médio Içana e nos rios Cubate, Cuiarí e Aiarí. Além do Içana, os Baniwa também estão presentes nas cidades de São Gabriel, Santa Isabel e Barcelos.

"O sentimento de comunidade é e será fonte de responsabilidade e de solidariedade, sendo estas, por seu turno, fontes de ética" (MORIN, 2011, p. 23). Nas sociedades de cultura arcaica, como a dos Baniwa, a ética de comunidade é explicitada pela linguagem, prescrições e tabus, mitos e reciprocidade. Garnelo (2002) se refere a eles

como uma “cultura organizada para priorizar o grupo em detrimento dos indivíduos” (GARNELO, 2002, p. 441)

Cada *fratria* dispõe de territórios específicos (*Dzáawinai* e *Walipere-dakenai* ao longo do rio Içana e *Hohodeni* no rio Aiarí), distribuídos entre as diversas comunidades, onde seus membros podem fazer roças, caçar, pescar e coletar os diversos recursos necessários ao sustento de suas famílias, o que remonta a acordos construídos ancestralmente (GARNELO, 2010). “Essa distribuição foi estabelecida desde tempos imemoriais pelos seres mitológicos e suas modificações e deslocamentos ao longo do tempo são justificados pela história oral” (GARNELO, 2011 citada por ESTORNILO, 2012, p. 33). Nesse sentido, a *fratria Dzáawinai* é considerada “dona dos lagos” e está assentada na proximidade de lagos piscosos (ESTORNILO, 2012).

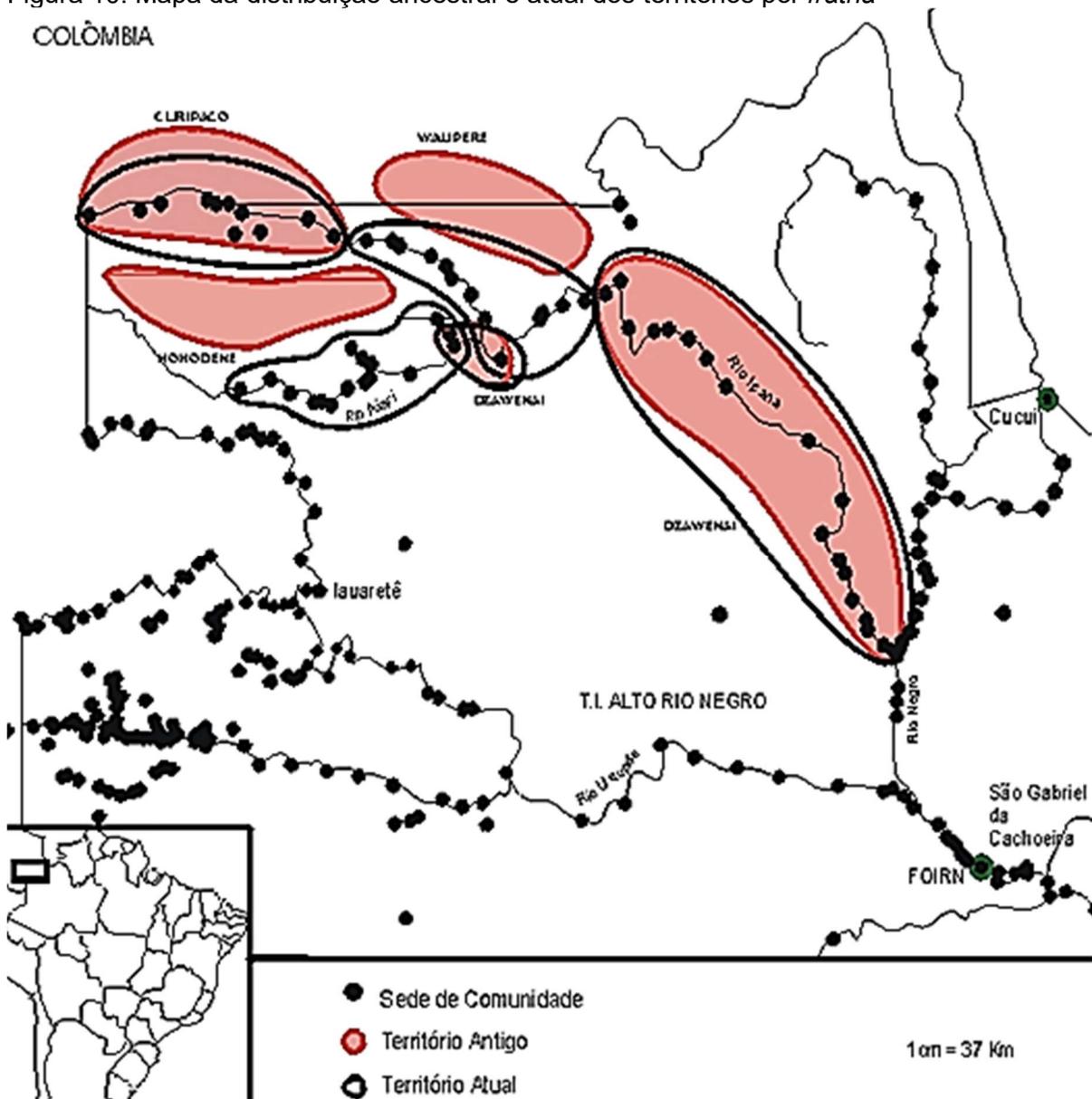
Os Baniwa consideram que a região de lagos não é boa para morar, porque não tem terra firme e, portanto, não dá para plantar roça fazendo o pousio mínimo tradicional de 7 anos. As roças ficam a 3 horas de caminhada nas comunidades que ficam nessa região. A região de lagos é pouco povoada, mas é boa para “matar peixe”. “Aqui que tem peixe”, me contou uma informante ao perceber o meu interesse pelo tema quando viajávamos de voadeira entre as comunidades de Juivitera e Santa Rosa. Outro baniwa que ouvia o diálogo, me disse: “certa vez peguei sete tucunarés aqui com meus irmãos”.

A figura 10 mostra a área ocupada por cada *fratrias* no território Baniwa no passado ancestral e atualmente, sendo os Koripako no alto Içana, os *Hohodene* entre o alto Içana e o rio Aiarí, os *Walipere* no médio Içana, os *Dzáawinai* no baixo Aiarí e médio e baixo Içana. O mapa foi contribuído por Garnelo (2002) a partir de relatos orais de velhos<sup>14</sup>.

---

<sup>14</sup> São chamados de velhos os homens mais experientes, sábios, que conhecem a história do povo e sabem contá-la.

Figura 10: Mapa da distribuição ancestral e atual dos territórios por *fratria*  
COLÔMBIA



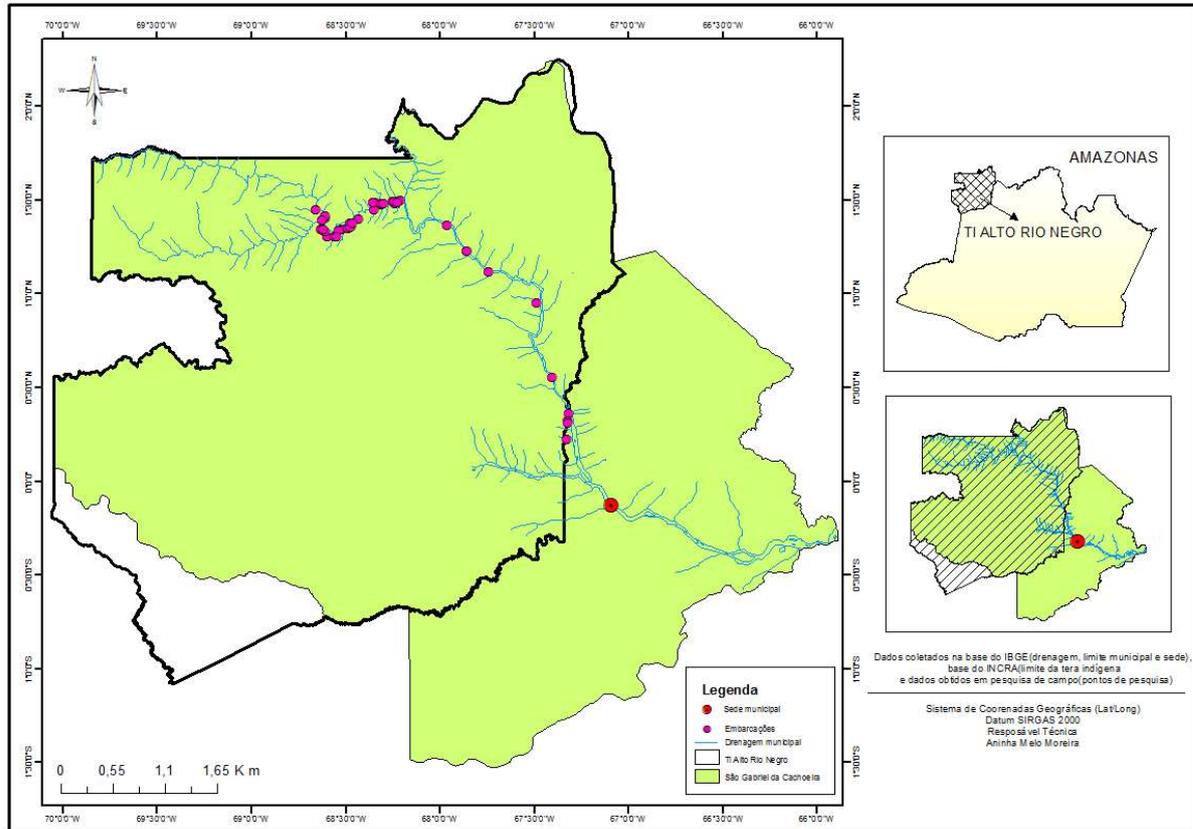
Fonte: Garnelo, 2002.

No dia a dia, os Baniwa estão em trânsito constante, seja viajando de uma comunidade para outra para visitar um parente, participar de alguma atividade festiva ou religiosa, acessar as áreas de pesca e caça ou as roças. Nesse último caso, os trajetos são mais curtos que os demais.

Durante a minha pesquisa de campo no Içana, registrei boa parte das embarcações que avistei enquanto navegava no rio, numa tentativa de mostrar intensidade de mobilidade das pessoas no lugar. No mapa mostrado na figura 11, a seguir, são apresentados os pontos das embarcações avistadas num período de nove dias. A maior parte está

localizada na região do médio rio Içana, que era a região onde eu me encontrava no período.

Figura 11: Mapa das embarcações



Fonte: Elaborado por Aninha Melo Moreira (2018), com a base de dados do IBGE (drenagem, limite municipal e sede), INCRA (limite da Terra Indígena) e da pesquisa de campo (pontos de pesquisa). Sistema de Coordenadas Geográficas (Lat/Long) Datum SIRGAS 2000

### Relações de consumo e acesso a mercadorias

A relação dos Baniwa com o mercado, na condição de consumidores, é bastante limitada pela distância até São Gabriel. Existem alguns pequenos comércios em algumas comunidades maiores, como Tunuí e Vista Alegre, mas a maior parte das compras é feita na cidade de São Gabriel da Cachoeira.

Desde a entrada de rendas monetárias externas, como salários e bolsa família, os Baniwa têm de ir a sede de São Gabriel da Cachoeira para sacar dinheiro. O custo da viagem é muito alto, inviabilizando a ida mensal. Com isso, as famílias deixam o dinheiro acumular na conta até o limite possível, e vão à cidade a cada 4 ou 6 meses,

quando sacam o dinheiro, fazem compras, e retornam para as comunidades. O principal gasto é com combustível, que representa cerca de 80% do custo da viagem.

Nos pequenos comércios de Tunuí e Vista Alegre podem ser encontrados bens industrializados, inclusive de produtos de baixa qualidade nutricional, como balas e refrigerantes, apesar de seu consumo não ser muito significativo. Em Vista Alegre, o produto mais vendido no pequeno comércio local é um salgadinho chamado *Milhitos* (vide figura 12). Presenciei o seu consumo somente em ocasiões festivas, como nos jogos da Semana da Pátria em Tunuí. O suco artificial (*Tang*) é consumido nas ocasiões festivas, mas no dia-a-dia o que se consome são os vinhos de açai, bacaba, buriti, entre outras frutas locais. Ainda que não seja expressiva, a entrada dos alimentos industrializados requer atenção, especialmente se observarmos o impacto do consumo de alimentos industrializados (como refrigerante, açúcar e arroz) entre outros povos indígenas, como os Xavante do Mato Grosso em que 66% da população desenvolveu obesidade, diabetes e doenças coronarianas associadas a drástica mudança nos hábitos alimentares (AGÊNCIA FAPESP, 2016).

Figura 12: Alguns dos produtos à venda em mercadinho de Vista Alegre



Fonte: A autora, 2016.

Os produtos que os Baniwa mais consomem via mercado são gasolina, óleo queimado, motores e motosserra, material de caçaria e pesca (anzol, linha, malhadeira, máscara, chumbo, foguete, pólvora, espingarda (a maioria das famílias possui espingarda), panelas, terçado, pilha, material de limpeza (sabão, sabonete, escova dental), alimentos (sal é o principal; feijão, arroz, café, enlatados, bolacha, óleo – “só quando sobra dinheiro”, mas não presenciei o seu uso em nenhuma casa no Içana), roupas e calçados. O PGTA (2017) corrobora essa informação, afirmando que os demais povos indígenas da TI Alto Rio Negro têm esse mesmo padrão, mas que o

consumo desses produtos é expressivamente menor no Alto Içana, Alto Tiquié e Papuri do que nas outras regiões.

A tecnologia e os bens materiais do mundo dos “brancos” são apreciados pelos Baniwa – “a gente gosta de coisa de branco também” – e eles facilitam muito a sua vida. Por exemplo, todas as comunidades têm orelhão e radiofonia (figura 13 a seguir), quase todas as famílias têm motor rabeta, e quase todos usam lanterna no dia-a-dia. As comunidades não têm rede de energia elétrica, apenas algumas famílias possuem pequenos geradores de energia a gasolina, mas seu funcionamento é raro dado o alto custo do combustível<sup>15</sup>.

Figura 13: Local da radiofonia e do orelhão na comunidade Canadá



Fonte: A autora, 2016.

Todos os dias, no fim da tarde, a radiofonia é ligada para escutar e/ou enviar recados para outras comunidades e São Gabriel da Cachoeira. É pela radiofonia que se avisa sobre a doença de alguém, sobre uma viagem que será adiada, sobre a necessidade de mandar dinheiro ou outra coisa para um parente que esteja em tratamento de saúde em São Gabriel, que o barco da merenda escolar vai passar ou está atrasado etc. A radiofonia e o orelhão, presentes em quase todas as comunidades, são os principais meios de comunicação baniwa.

Nas últimas décadas, os Baniwa adotaram os motores como meio de propulsão de suas embarcações, substituindo progressivamente as canoas a remo. Há uma forte presença dos motores rabeta nas comunidades. Vê-se desde canoas de madeira

<sup>15</sup> Durante todo o tempo em que estive na bacia do Içana, vi uma única vez o gerador de energia ser utilizado numa comunidade numa ocasião que não fosse festiva ou religiosa: foi num dia de jogo de futebol da seleção brasileira. Naquela noite eu havia ido dormir cedo e acordei algum tempo depois com a voz do narrador Galvão Bueno vindo da comunidade, onde tem um pequeno chapéu de palha com uma televisão e uma antena parabólica. O gerador ficou ligado durante o primeiro tempo do jogo, depois foi desligado e o silêncio voltou a dominar a noite.

tradicionais, esculpidas no tronco de uma árvore, a voadeiras de alumínio movidas a motores a gasolina e diesel. Os motores facilitam o deslocamento para as roças, para a pescaria e para as expedições de caça, imprimindo maior velocidade nas viagens.

O acesso a produtos industrializados também se dá por meio da troca. Quando viajávamos da comunidade São José para a escola *Pamáali*, paramos num acampamento de pesca no Lago Molongó onde uma família da comunidade Canadá estava há pelo menos dois dias<sup>16</sup> pescando para a conferência evangélica que aconteceria em breve. A família tinha 3 moquéns com uma variedade de peixes (mandubé, tucunaré, traíra, surubim, aracú, pacu, pirapacú, piaba, tucunaré-açu), entre os quais um tucunaré de mais de 20 kg. (figura 14)

Figura 14: Cabeça de tucunaré-açu moqueada



Fonte: A autora, 2016.

Figura 15: Peixes e beijus recebidos na troca de bens industrializados



Fonte: A autora, 2016.

Neste acampamento trocamos gasolina<sup>17</sup>, café, açúcar, arroz e bolacha por uma baciada de peixes moqueados e alguns beijus (vide figura 15).

<sup>16</sup> Dois dias antes eu havia passado por esse acampamento quando voltava das comunidades Santana e Canadá, no rio Aiarí. Em Canadá encontramos poucas pessoas na comunidade, e nos contaram que a maioria das famílias estava nos acampamentos pescando para a conferência evangélica próxima.

<sup>17</sup> Me assustei com a gasolina sendo manuseada muito próximo dos moquéns com fogo, representando um perigo potencial. Outro aspecto indesejável neste acampamento foi o cheiro de fezes nas proximidades. Essa foi a única vez que presenciei essa situação entre os Baniwa. Diferente disso, os Baniwa têm um altíssimo padrão higiênico: tomam banho de manhã bem cedo antes do sol nascer, estão com as roupas sempre limpas e as trocam com frequência, as vasilhas são lavadas com esmero, os cachorros são impedidos de chegar perto dos alimentos. Conclui que o cheiro de fezes no acampamento estava associado ao imprevisto da moradia temporária, pois nas comunidades defeca-se no mato, e para isso as pessoas levam consigo um pedaço de pau com o qual cavam um pequeno buraco na terra onde se depositam as fezes, e depois cobrem com terra; de modo que não existe cheiro de fezes em lugar algum. Quando estivemos em São José para a assembleia da Oibi e haviam vários não-indígenas, os moradores da comunidade prepararam um banheiro para nós, com um buraco no chão tipo latrina cercado por palha, de modo a criar um ambiente de privacidade. No período posterior que passei no Içana, utilizei, sem dificuldade, o método tradicional baniwa para usar o “banheiro”.

A respeito da relação dos Baniwa com o consumo de bens industrializados, Garnelo (2002) revela que a lógica do consumo difere muito do que ocorre entre os não indígenas, pois se configura numa relação mercadológica que se subordina às regras da vida tradicional e reforça as instâncias de poder local, definindo a forma de acesso aos bens.

Neste cenário, a procura de bens industrializados não tem uma função meramente econômica ligada à sobrevivência material, mas representa também um componente incorporado pela cultura Baniwa que hoje molda os ritmos da vida, e faz parte das muitas formas de simbolizar e viver o político nesta sociedade. A circulação dos bens se dá através de uma complexa rede de interações e reciprocidades, que induzem a um reforço do poder local e forçam as entidades etnopolíticas a se reconfigurar, de modo a maximizar a capacidade de apropriação dos mesmos. (GARNELO, 2002, p. 444)

Os Baniwa se referem ao dinheiro advindo das rendas externas, tais como salários, aposentadorias e Bolsa Família como “dinheirinho”, enquanto se referem ao dinheiro adquirido com a comercialização de produtos fruto do seu trabalho, como farinha, artesanato, pimenta, como “dinheiro”. De modo geral, as fontes externas são mais representativas em termos de volume de dinheiro – o PGTA (2017) mostrou que cerca de 48% da população recebe Bolsa Família, 12% dos que tem entre 16 e 65 anos recebem salários por trabalho na educação, saúde e outros serviços públicos e 10% recebem aposentadoria – mas o dinheiro advindo de fontes internas é mais valorizado pelos Baniwa.

Eles têm uma grande autonomia econômica e baixa dependência do mercado e do dinheiro. Se têm dinheiro, adquirem aquilo que necessitam; se não o tem, são autônomos o suficiente para não faltar nada essencial. Os alimentos, o meio de transporte, as casas, os utensílios do dia-a-dia, são todos produzidos por eles próprios. Ter fartura de alimentos é um valor essencial para os Baniwa; ter autonomia e não precisar mexer nos bens de terceiros é igualmente importante.

---

Em Vista Alegre, devido a geografia da comunidade, que fica numa porção estreita de terra entre o rio *Cuiari* e o igarapé de nome *Etáju*, o local destinado a defecar é do outro lado do igarapé; portanto, é necessário atravessar toda a comunidade para chegar ao igarapé e atravessá-lo numa parte rasa ou de canoa. Em São José há locais mais próximos onde se pode defecar, mas igualmente não há qualquer cheiro desagradável. Apresento essas exceções para confirmar a regra: a higiene é algo digno de nota entre os Baniwa. Garnelo (2002) informa que há um controle maior sobre os fluidos femininos, com definição clara dos lugares onde as mulheres podem ou não usar como “banheiro”, dado que eles têm a propriedade de atrair os espíritos malignos e causar doenças a todo o grupo.

## Vida comunitária

O Bem Viver baniwa é composto de uma complexidade de coisas. Vou falar mais detidamente sobre ele no capítulo 4, mas trago aqui elementos do cotidiano da vida baniwa para ajudar a compreender esse povo.

A vida baniwa é muito festiva. Há sempre algum encontro programado: entre os evangélicos, conferência evangélica e santa ceia (que é uma espécie de conferência evangélica reduzida em termos de dias e comunidades envolvidas), entre os católicos, suas festas tradicionais<sup>18</sup>, e entre ambos, os torneios esportivos.

É notável a dedicação dos Baniwa ao que estão fazendo no momento, seja trabalho ou lazer. O nível de organização no futebol que vi no Içana me impressionou; nunca vi nada parecido em lugar algum que não fosse futebol profissional. Eles treinam antes de participarem dos torneios, definem esquema tático e ensaiam jogadas, trazem juízes de outras localidades para apitar os jogos<sup>19</sup>, constroem arquibancadas para os espectadores, tem narradores e comentaristas dos jogos falando em microfones com caixas de som potentes. O nível dos narradores e comentaristas não deixa a desejar

---

<sup>18</sup>De acordo com uma informante evangélica, as festas antigas eram assim:

No tempo de fruta (umarí, cupuaçuzinho etc.) um homem ia numa outra comunidade e avisava que no dia tal e hora tal ele e seus companheiros iam levar frutas para presentear aquela comunidade. Pedia que eles preparassem caxirí e o mais que quisessem ofertar. Ele voltava na sua comunidade e avisava a todos que se preparassem para essa festa. Ele saía com seus companheiros levando caxirí, beiju, farinha e peixe moqueado, preparados pelas mulheres, para buscar as frutas na mata. Depois as mulheres e as crianças seguiam para aquela comunidade para espera-los. Quando era o dia e a hora combinados, eles faziam um barulho para avisar que estavam chegando. As mulheres e as crianças corriam para o mato, com caxirí para as primeiras e beijú para as crianças. Os homens da comunidade iam para o porto aguardar os visitantes homens e todos seguindo juntos para o centro da comunidade. Os homens estavam vestidos apenas com tangas e tinham o corpo pintado de vermelho, com uma tinta extraído do crajirú. As mulheres, vestidas com saias de fibra e com os corpos pintados, permaneciam no mato escondidas, somente escutando. Elas não podem ver o que se passa, mas minha informante conta que os homens brincam de ser açoitar. Os homens começam a cantar, dançar, tomar caxirí e permanecem assim durante uma hora. Depois vão tomar banho. E quando voltam as mulheres são chamadas para festa. Todos tomam caxirí e dançam, tocam instrumentos e cantam. “É uma festa muito alegre, mais alegre do que as atuais conferências evangélicas”. Perguntada porque eles não fazem mais essa festa, ela diz que é porque o pastor proibiu. Pergunto se eles têm vontade de voltar a fazer a festa e ela responde que sim, mas acha que os demais não querem. Então eu conto a ela que outro informante também me falou da vontade de voltar a fazer festa. Ela acha que se quiserem fazer a festa, pode ser que o pastor deixe, mas sem caxirí. Ela me conta ainda que em Santa Rosa e no Uaupés ainda fazem a festa, mas que o caxirí de Santa Rosa é fraco e azedo não agrada o seu paladar. Quando eles – ela e sua família – estão na *Pamáli* eles também fazem festa com caxirí. Terminei essa conversa com a forte impressão de que essa tradição será retomada também pelos evangélicos num futuro não muito distante.

<sup>19</sup>Para apitar os jogos de futebol na Semana da Pátria em Tunuí, tinha um juiz Baniwa da Colômbia.

a profissionais, tanto nos jogos de futebol, como futsal e vôlei. A seguir, as fotos 16 a 21 ilustram a organização do esporte entre os baniwa.

Figura 16: Jovem fazendo amarração *waamo káapi*, (mão de preguiça) na trave. Ao fundo, outros jovens fazem a capina e limpeza do campo



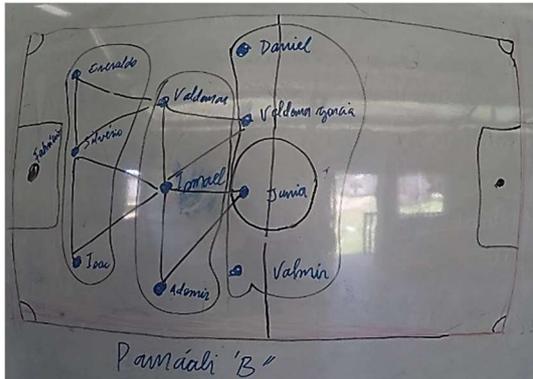
Fonte: A autora, 2016.

Figura 17: Alunos e alunas da escola Pamáali treinando penâlti



Fonte: A autora, 2016.

Figura 18: Esquema tático do time da escola *Pamáali* para torneio da Semana da Pátria



Fonte: A autora, 2016.

Figura 19: Público assistindo ao jogo a partir da arquibancada na comunidade Tunuí Cachoeira



Fonte: A autora, 2016.

Figura 20: Bandeirinha sinalizando em jogo de futebol na comunidade Santana



Fonte: A autora, 2016.

Figura 21: Jogo de vôlei na Semana da Pátria na comunidade Tunuí Cachoeira



Fonte: A autora, 2016.

Se, por um lado, há uma seriedade e compenetração em tudo o que fazem, por outro, essa é uma seriedade alegre. Fazem tudo com muita disciplina, mas também com leveza e alegria, com permanente sorriso no rosto e muitos risos.

Os Baniwa viajam muito entre as comunidades, num esforço de atender as relações de reciprocidade. Sua mobilidade frequente passa uma impressão de certo “nomadismo”. Mas no dia-a-dia, quando não há nenhuma ocasião especial, a rotina alimentar numa comunidade Baniwa pode ser descrita dessa forma:

As pessoas acordam às 05:00h ou antes disso. Tomam banho no rio às 05:30h. Às 06h já tomaram um mingau em casa.

Por volta das 07:30h é hora da primeira refeição coletiva do dia, no centro comunitário, onde é servido mingau com farinha de mandioca ou farinha de tapioca, beiju, *quinhãpira* (se alguma família tiver conseguido peixe ou paca). A essa refeição é dado o nome de mingau e participam dela a maioria das famílias da comunidade. Cada família leva o que tem. Mesmo quem não tem nada para levar participa.

Ao longo do dia não tem nenhuma refeição coletiva, as pessoas comem alguma coisa que tiver em casa ou na roça na hora que tiverem fome: peixe moqueado, xibé, fruta. “A gente não depende horário. Tem horário somente de manhã e de noite”. Mas “sempre tem xibé. Esse aí é o nosso alimento do dia-a-dia. Você chega na casa da família, a primeira coisa que eles vão oferecer é xibé”.

Por volta das 18:00h tem outra refeição coletiva no centro comunitário. O alimento “vai depender do que cada família conseguiu, se peixe, caça, vinho. Quem conseguiu alguma coisa, leva. Se não conseguiu, vai assim mesmo. Não tem nenhuma família que nunca leva. Se ele não levou hoje, amanhã ele vai levar. Tem esse rodízio”.

A hora de dormir é por volta das 22:00h às 22:30h.

O moqueado é a forma de armazenar o peixe e a caça. Depois de moqueado, se bem conservado, a carne dura até 3 meses. “Moqueado é como o freezer pra vocês não indígenas”. Se o peixe, ou outra carne, não estiver moqueado e for somente cozido, os Baniwa dão a ele o nome de peixe cru.

As refeições sempre incluem pimenta, que é parte essencial da dieta baniwa. Ela foi dada pelo herói *Ñapirikoli* para proteger os humanos do risco de se comer peixe cru.

A rotina de trabalho varia em função da época do ano. Trago a seguir (figura 22) a rotina diária das mulheres que trabalham na produção de pimenta baniwa para ilustrar.

Figura 22: Rotina diária das mulheres produtoras de pimenta baniwa



Fonte: Oibi, ISA e Foirn, 2016.

O trabalho é um valor para os Baniwa. Ser trabalhador é algo essencial para o povo e define inclusive quem vai ter sucesso na vida matrimonial ou não. Quando um rapaz se interessa por uma moça, ele avisa o seu pai do seu interesse. Seu pai vai com ele até a casa da moça, onde pergunta ao pai dela, diante de todos, se ele permite que a

filha se case com o seu filho. O que vai definir se a resposta será “sim” ou “não” é o fato do rapaz “ser trabalhador ou não, ter roça ou não, saber caçar e pescar ou não. Não pode ser preguiçoso. Se o pai responder “não”, o pretendente fica triste e vai trabalhar mais e tentar outra moça”. O que faz o rapaz escolher determinada moça é a sua beleza e o fato dela ser trabalhadora também. Atualmente, começa a ser incorporada uma mudança nesse costume, pois os jovens conversam entre si antecipadamente, o rapaz pergunta a moça se ela aceita, e só diante do seu “sim” ele pede ao seu pai para ir pedi-la ao pai da moça. O maior elogio que se pode fazer a um(a) Baniwa é dizer que ele(a) é muito trabalhador(a). Os jovens são ensinados a trabalhar e estimulados a ter autonomia. Em uma família que entrevistei, por exemplo, a moça faz farinha e vende para comprar suas coisas pessoais. O rapaz ajuda os pais na roça e faz canoa com o pai, como forma de aprendizado e de ter acesso a dinheiro.

A higiene, como vimos, também é um valor baniwa. Uma pessoa baniwa deve ser muito asseada, lavar suas roupas, tomar banho logo cedo, lavar as mãos antes das refeições para afastar os espíritos maus (GARNELO, 2002).

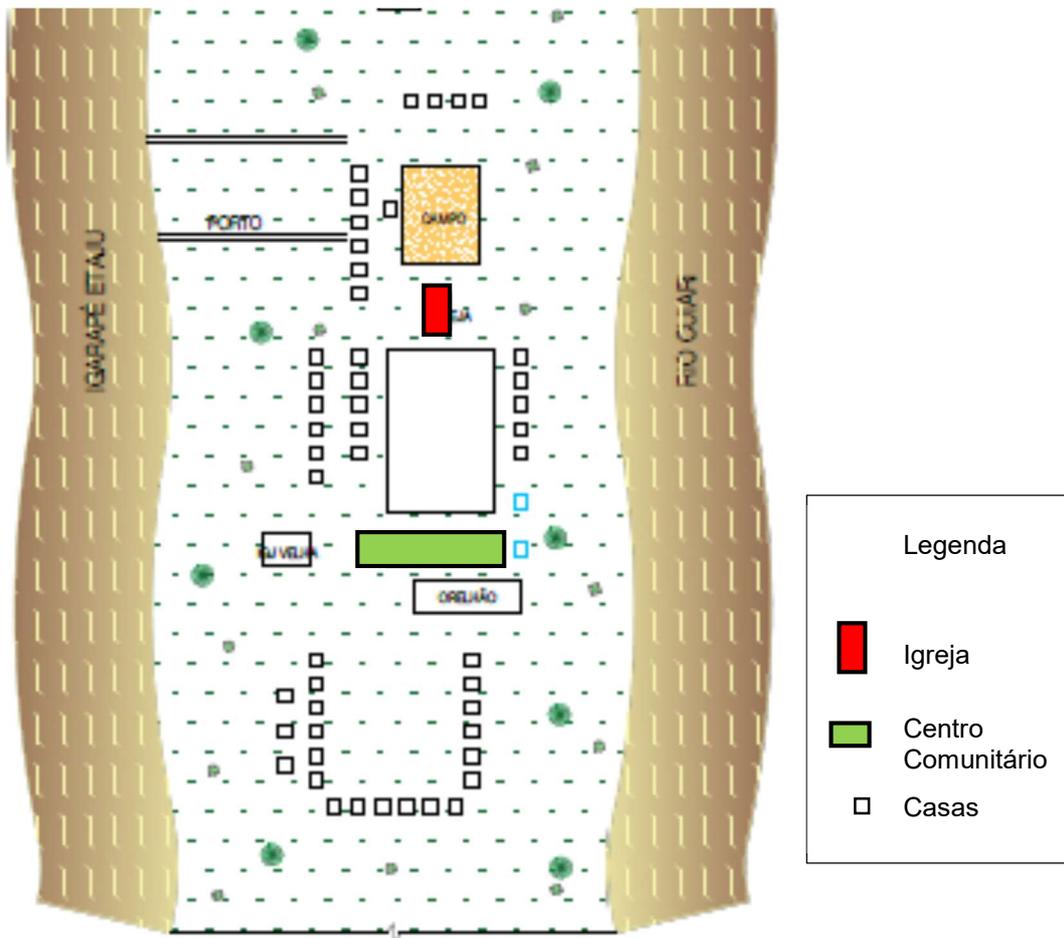
Um baniwa que se mudou em 2005 da sua comunidade Tarumã para trabalhar no projeto Arte Baniwa em São Gabriel da Cachoeira, me contou que “prefere a comunidade, pois aqui faz roça, tem farinha, beiju, peixe, não tem preocupação com dinheiro”. Ele tem vontade de voltar, mas acha difícil, pois agora “tem as coisas lá”: casa, sítio, roça.

### A arquitetura baniwa

As casas baniwa são comumente feitas de madeira (figura 27) ou madeira com barro (figura 24). Tradicionalmente são cobertas de palha (vide figuras 26 e 27), mas a palha tem perdido espaço para o telhado de alumínio, dado a durabilidade desse segundo e a dificuldade de acessar as áreas de palha, que costumam ser muito distantes das comunidades. Como mostra Vianna (2016, em comunicação pessoal), a arquitetura das comunidades reproduz a arquitetura das antigas malocas, com o centro comunitário ocupando lugar central e as casas ao redor, como pode ser visto no croqui da comunidade Vista Alegre na figura 23. Nesse sentido, a nova arquitetura das comunidades baniwa, imposta pelo cristianismo, cumpre parcialmente a função social,

no sentido durkheimniano do termo, das antigas malocas; da mesma forma que a religião sincrética cumpre parcialmente a função social das antigas estruturas de poder, como o xamanismo.

Figura 23: Croqui da comunidade Vista Alegre



Fonte: Pesquisa de campo, 2016. Execução: Sérgio Santos Arquitetura, 2018.

As fotos 24 a 27 mostram diferentes tipos de casa nas comunidades baniwa.

Figura 24: Casa em construção na comunidade Tucumã-Rupitá



Fonte: A autora, 2016.

Figura 25: Comunidade São José



Fonte: A autora, 2016.

Figura 26: Telhado em construção na comunidade Santana



Fonte: A autora, 2016.

Figura 27: Casa de madeira e palha na comunidade São José



Fonte: André Pessoa, 2016.

Os Baniwa dominam uma técnica de construção de canoas de madeira esculpida em único tronco de árvore. A produção de canoa baniwa é um trabalho altamente especializado. Para a produção da canoa, corta-se uma árvore, normalmente da espécie louro (*Ocotea spp.*), queima-se o tronco para abrir e alargar a madeira e esculpe-se a canoa. Por causa do fogo, a canoa baniwa costuma ser preta. Se for grande, com cerca de 6 metros ou mais, é chamada de *ita*; pequena é chamada de *ítapa*.

As figuras 28 a 37 a seguir mostram diversos tipos de embarcação encontradas na região do Içana e que foram fotografadas durante a pesquisa de campo.

Figura 28: Canoa tipo *ita*



Fonte: A autora, 2016.

Figura 29: Canoa tipo *ítapa*



Fonte: A autora, 2016.

Figura 30: Bongo movido a motor com o qual viajei para Vista Alegre



Fonte: A autora, 2016.

Figura 31: Família indo para sua roça em canoa tipo *ita*



Fonte: A autora, 2016.

Figura 32: Balsa do governo transportando merenda escolar



Fonte: A autora, 2016.

Figura 33: Canoa tipo *ita* (em primeiro plano) atravessando cachoeira



Fonte: A autora, 2016.

Figura 34: Bongo transportando estudantes da Escola *Pamáali*



Fonte: A autora, 2016.

Figura 35: Canoa tipo *ítapa* com motor rabeta



Fonte: A autora, 2016.

Figura 36: Bongo com motor de popa com o qual viajei para São Gabriel



Fonte: A autora, 2016.

Figura 37: Voadeira de casco de alumínio da Escola *Pamáali*



Fonte: A autora, 2016.

### Organização política

Desde a época do contato, a cultura baniwa tem passados por diversas transformações. A conversão ao cristianismo trouxe consigo a proibição de praticar os rituais, de viver em malocas, de praticar o xamanismo, de fazer festas e beber as bebidas tradicionais (como o *caxiri*), de dançar, e tocar as flautas tradicionais (como o *mawaco* e o *japuturu*) e o *cariçú*, entre outras coisas. Todas essas transformações, no entanto, não têm implicado no abandono da cultura baniwa, mas numa realocação da tradição, muitas vezes numa invisibilização ao nível da vida doméstica.

“A cultura Baniwa vem sobrevivendo a abolição de importantes rituais como o de passagem, recolhendo tais simbolizações – essenciais para a produção de seus membros adultos – ao plano da invisibilidade

doméstica. Ao aprimorar o mimetismo até a perfeição obscureceram as profundas diferenças com os brasileiros que vivem em torno de seu território. Durante um longo período de sua história muitos Baniwa (grifo nosso) se “disfarçaram de brancos” para permanecerem índios e num determinado momento o movimento indígena surgiu no cenário, preconizando a inversão dessas estratégias e a utilização ostensiva dos estigmas da cultura como uma nova forma de viver a etnicidade, gerando novas incertezas e contradições na vida comunal”. (GARNELO, 2002, p. 440)

A emergência do movimento indígena baniwa há cerca de 25 anos representou um novo momento para a vida tradicional desse povo. O movimento indígena se configurou, desde então, num ente político de enfrentamento – dentro do próprio povo e especialmente com os líderes religiosos – da negação da cultura e da valorização da mesma, e de via de acesso a direitos e melhoria nas condições de vida – na interlocução com a sociedade envolvente.

Os Baniwa tem envolvido os Koripako nas suas iniciativas de organização política. O líder A. me disse que:

Os Koripako não são muito fortes em termos de organização, então a gente sempre coloca para apoiar os Koripako, mas eles têm organização própria. Até 2004, [a gente] incluía muito os Warekena também. E agora, nesse momento estamos conversando entre nós Baré, Baniwa, Koripako e Warekena, porque começa a olhar que se a gente se juntar como tronco linguístico talvez a gente fique mais forte politicamente, experiência, pode fazer projetos maiores também. (liderança A., 2016)

Existe uma relação tensa entre os pastores evangélicos – os católicos adotaram uma atitude mais moderada e menos repressiva – e as lideranças do movimento indígena no que diz respeito às tradições. O movimento indígena tem sido veículo de debate acerca da retomada (ou ressignificação) de antigas práticas culturais Baniwa que são objeto de proibição pela igreja, como as festas, a música, a dança, o xamanismo. Apesar das lideranças afirmarem que os Baniwa não têm a intenção de voltar a ser o que foram no passado anterior à entrada da religião, o debate oferece conflito e tem requerido habilidade política para evitar tensionamento com os pastores.

Dentro desse processo de valorização e “resgate” das tradições baniwa, ganha importância singular a construção de uma maloca tradicional pelo cacique L. Ele nasceu no rio Aiari e fundou uma comunidade Baniwa nos arredores da cidade de São Gabriel da Cachoeira. Lá, em Itacoatiara Mirim, construiu uma maloca tradicional Baniwa com o objetivo de valorizar as tradições do seu povo onde promove festas

tradicionais com *caxirí*, *mawaco* e *japurutu*, faz benzimentos e toma *pariká*. Em entrevista em 2016, ele me contou que quer agora construir uma maloca na comunidade onde nasceu. O cacique L. não está sozinho, essa iniciativa faz parte de um movimento que é compartilhado com outras etnias da região. Há 20 anos haviam apenas 5 malocas nas comunidades indígenas do alto rio Negro, mas hoje elas já são 11. “Algumas comunidades voltaram a ter malocas, graças ao surgimento do movimento indígena organizado e à linha mais moderada adotada pela Igreja Católica”. Porém, “as novas malocas mudaram de função. De moradia, passaram a ser usadas apenas para festas, reuniões, pajelanças e outras atividades tradicionais”.

Figura 38: Cacique L. tocando flauta tradicional na maloca em Itacoatiara Mirim



Fonte: A autora, 2016.

O cacique L., mostrado na figura 38 tocando flauta tradicional na sua maloca, tem uma visão pessimista do caminho que está seguindo a cultura indígena:

Aluno briga, carrega faca, fuma, entra na festa, com 12 anos já está namorando, já está barriguda. Precisa muito pra namorar, precisa muito pra roubar. Não respeita, pai e mãe, não quer trabalhar roça,

não trabalhar fruta da roça, muito abelha, muito quente, muita caba. Quando chega aqui na casa, abre televisão, senta: “Mamãe, dá comida! Cadê comida? Cadê água?” Como rico já. Já acabou cultura de indígena, cultura tukano, baniwa, curipaco, baré. Não tem mais nada. Chegou controle errado agora. Não tem mais benzimento. Se eu morrer, ele vai perdendo de buscar” (Cacique L., 2018)

O discurso do cacique corrobora o depoimento de outro informante sobre a percepção das perdas culturais com a introdução da religião cristã, especialmente a evangélica: “os mais velhos percebem porque vivenciaram outros tempos de mais *katemakari*. Os mais jovens, de até 30 anos, não percebem a perda porque já nasceram sob o domínio dos pastores”.

A educação tem sido veículo para repensar e reativar as tradições e a Escola Indígena Baniwa e Coripaco *Pamáali* tem sido espaço de recontar a história, ativar a memória dos velhos e dá-la a conhecer aos jovens. Para isso a escola utiliza o método ensino-pesquisa em sistema de alternância.

Através da escola a gente está tentando registrar, escrever no caderno para registrar todo o conhecimento. Hoje em dia é difícil encontrar as pessoas que sabem, principalmente os velhos. Tem alguns que gostam de contar, tem algumas pessoas que não estão nem aí, não querem contar, já esqueceu, já ficou no passado. Eles dizem: para que eu quero contar o que já é passado? Aí você tem que tentar convencer essa pessoa. (liderança J., 2018)

Figura 39: Jovens estudantes da Escola *Pamáali* encenando dança tradicional



Fonte: A autora, 2016.

Muitos velhos relutam em contar como era a vida no passado, antes da conversão cristã. Há um forte exercício da Escola *Pamáali* em convencê-los a contar para os netos, no qual a Escola tem tido bastante sucesso produzindo material didático que reconta a história baniwa e os antigos costumes.

Garnelo (2002) mostra que, apesar das transformações ocorridas após o contato, “antigas noções de chefatura, guerra, hierarquia de *sib*'s e de gerações permanecem ativas e operantes desempenhando também funções éticas e normalizadoras” (GARNELO, 2002, p. 437).

A respeito das relações com agentes externos e da sua capacidade de influenciar os Baniwa, Garnelo (2002) afirma que a experiência recente tem demonstrado que os Baniwa se apropriam de determinadas noções quando são convencidos delas, e não só pela dominação e pela força, como no passado.

As práticas dos membros da sociedade Baniwa são simultaneamente permeadas pelos saberes míticos e pelas visões, proposições e valores do mundo não indígena, seja os veiculados por missionários, militares e outros agentes de colonização, seja pelas ideias de valorização da etnicidade e do meio ambiente, cuja fonte emissora são as entidades de solidariedade internacional. Mesmo que a apropriação dessas noções se processe de forma desigual entre os membros da sociedade, ela é suficiente para demonstrar que a hegemonia do mundo não indígena nas formas de ser Baniwa, pode ser obtida não apenas pela dominação e pela força, mas também pelo convencimento e pela incorporação desses princípios e ideologias na vida cotidiana. (GARNELO, 2002, p. 439).

A autora diz ainda que aquilo que pode parecer docilidade por parte das lideranças na adoção de princípios de agente externos é parte da sua estratégia de atuação numa ocasião em que isso convém aos interesses baniwa.

Se as lideranças parecem se curvar docilmente às pressões e determinações de aliados externos, é porque isso recobre uma complementaridade com demandas internas de uma realidade na qual os liderados buscam, através da ação etnopolítica, obter uma inserção menos assimétrica na sociedade globalizada. (GARNELO, 2002, p. 438)

A noção ocidental de democracia não se adequa ao mundo baniwa. O poder é exercido a partir da estrutura de parentesco. As lideranças eleitas para mediar as relações com o mundo externo necessitam continuamente negociar também com o mundo interno, sem o que o poder a elas delegado é questionado.

A instabilidade da delegação de poder para o exercício da mediação interétnica é parte intrínseca dos modos de operar do movimento indígena e evidencia a vitalidade da influência das relações de parentesco nessas entidades, ainda que elas sejam institucionalizadas segundo uma aparente racionalidade ocidental. (GARNELO, 2002, p. 439)

Tudo isso mostra a vitalidade, a força e a operatividade da cultura baniwa em um contexto de transformações profundas, como visto na figura 39.

### Ecologia e economia Baniwa

As principais atividades econômicas dos Baniwa são a agricultura, a pesca, a caça e a cestaria. A intimidade dos Baniwa com as matas é grande. Todo homem sabe dizer onde se encontram as melhores terras para a colocação de roças, onde procurar frutas e onde buscar a caça. Há muitas porções de terra firme, igapós, lagos e manchas de terra preta. Há também as velhas capoeiras, de onde se retira uma grande quantidade de remédios. Além das grandes divisões ecológicas - terra firme (não inundável), campinarana (floresta arbustiva com folhas duras e rijas, em solos arenosos) e igapó (floresta inundada durante a maior parte do ano) - os Baniwa demonstram um conhecimento mais fino e detalhado das diferenças nas matas de sua área. Isto está patente, por exemplo, nas narrativas de origem dos vários grupos Baniwa. (ISA, 2015).

Os solos da floresta de terra firme são classificados conforme um gradiente de cores que varia de amarelo a preto. Um outro critério empregado por seus antepassados seria o de degustar a terra: quanto mais azeda mais imprópria à roça, quanto mais saborosa (comparando com o sabor de castanha) mais apropriada. Quanto à campinarana, apontam que em geral o solo é arenoso, à exceção dos tipos *uaparimada*, *mapuruti* e *kuiaperimã* que são sensivelmente mais escuros, prestando-se à abertura de pequenos roçados (GARNELO, 2002).

Embora a pesca seja uma atividade realizada o ano inteiro, é na estação seca do verão que acontecem as grandes expedições de pesca nos lagos do médio Içana. Os Baniwa conhecem muitas técnicas de pesca incluindo o uso de armadilhas e redes, iscas, arcos e flechas, facões e lanças e o timbó. Tanto a pesca quanto a agricultura são atividades sincronizadas com uma variedade de indicadores ambientais e calendários míticos e, antigamente, eram vinculadas a uma série de rituais

importantes. As imagens 40 e 41 mostram armadilhas de pesca e um artefato de pesca chamado *cacurí*.

Figura 40: Armadilha de pesca



Fonte: A autora, 2016.

Foto 41: *Cacurí*



Fonte: A autora, 2016..

Os Baniwa são exímios na confecção de cestaria de arumã (figura 42), uma arte milenar masculina, que lhes foi ensinada pelos heróis criadores e que hoje vem sendo comercializada com o mercado brasileiro.

Foto 42: Artesão baniwa fazendo cesto de arumã



Fonte: A autora, 2016.

O projeto Arte Baniwa teve seu auge há cerca de 8 anos, sofrendo um refluxo devido a problemas de gestão ligados à sucessão na organização indígena baniwa (figura 43). Nesse período perderam-se os contratos de compra com algumas lojas nacionais e os artesãos diminuíram a produção voltada ao mercado. Mas recentemente o projeto tem recebido nova energia com a perspectiva de retomar alguns contratos e recuperar a confiança dos artesãos.

Figura 43: Alguns produtos comercializados pela Arte Baniwa



Fonte: Arte Baniwa, 2015.

Outra atividade econômica voltada para a comercialização é a produção de pimenta tipo *jiquitaia* (figura 44). A pimenta é um bem muito valioso simbólica e material no mundo Baniwa, e foi trazida por *Ñapirikoli* para proteger o povo dos inimigos. Tradicionalmente, a pimenta está presente nos rituais de passagem baniwa, da jovem moça e do jovem rapaz.

A pimenta está no centro da nossa cultura, no centro da nossa alimentação, no centro da nossa formação tradicional, no centro da nossa medicina de proteção contra espíritos maléficos que atacam os homens, no centro da transmissão de conhecimento e ética baniwa. Existem vários episódios em *Ñapirikoli* (o grande herói mítico baniwa) usou a pimenta para cozinhar alimento. Por isso, hoje, nós *walimanai* (a humanidade que povoa o mundo atual), a usamos no dia-a-dia. A pimenta nos dá saúde, nos protege. Ela é nosso remédio de todos os dias. (OIBI, 2016, p. 12)

Na última década, a Oibi concebeu e está desenvolvendo o projeto Pimenta Baniwa, que consiste na produção da tradicional pimenta *jiquitaia* sob padrões sanitários adequados às exigências do mercado. Isso foi reivindicação das mulheres baniwa, que desejavam ter uma atividade econômica semelhante à que os homens tinham com a cestaria.

Figura 44: Pimenta Baniwa



Fonte: Pimenta Baniwa, 2018.

O projeto Pimenta Baniwa foi iniciado em 2011 e tem avançado ano a ano. Em 2018 foi inaugurada a sexta casa de pimenta, na comunidade Canadá.

A Pimenta Baniwa tem ganhado novos mercados além da culinária, como o das cervejas. Uma pequena fábrica de cerveja da Irlanda criou uma cerveja que tem a Pimenta Baniwa como ingrediente. A Baniwa Chilli (figura 45) repassa à Oibi 10% das vendas, que serão revestidas para apoiar a Rede de Casas de Pimenta Baniwa.

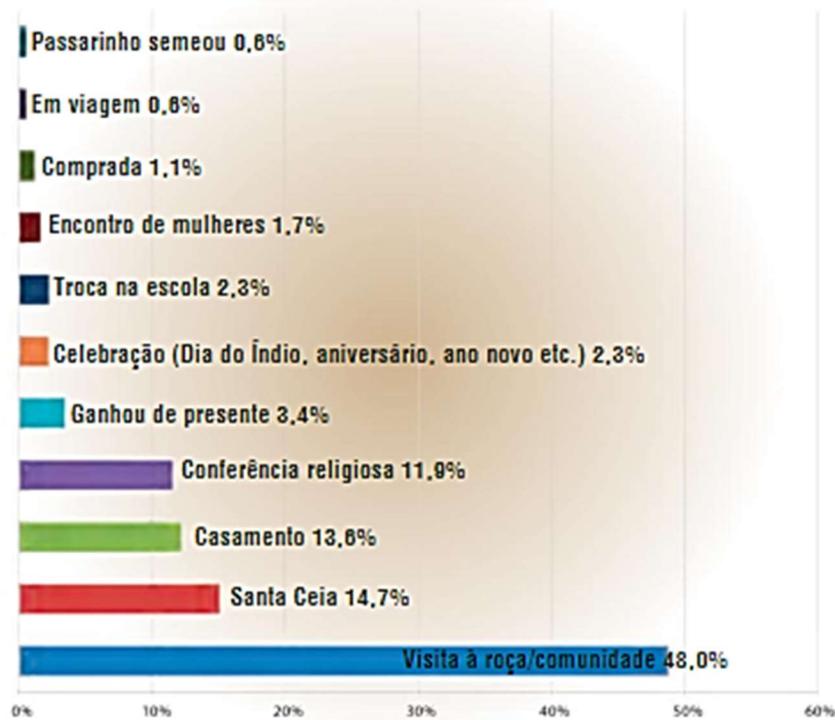
Figura 45: Baniwa Chilli



Fonte: ISA, 2018

Foram encontradas 78 variedades de pimenta em 40 comunidades baniwa pesquisadas para o livro *Pimenta Jiquitaia Baniwa* (OIBI, 2016). A pesquisa mostrou que existe uma rede de dispersão e acesso às sementes e mudas de pimenta na região do Içana, ligadas à vida cotidiana, como o casamento, visitas e eventos religiosos (conferências evangélicas e santas ceias). O gráfico mostrado na figura 46 traz os eventos aos quais está associada a circulação das pimentas entre os Baniwa.

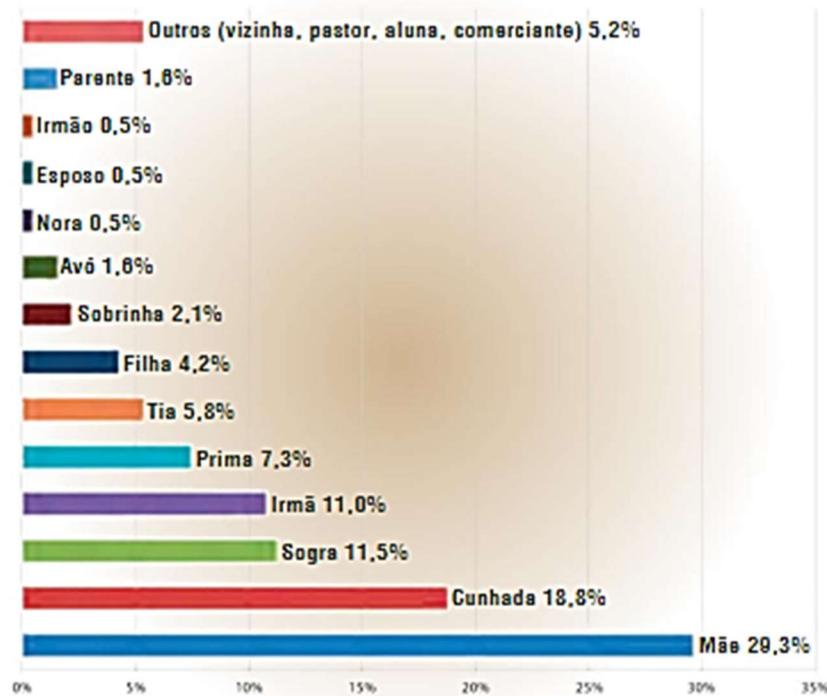
Figura 46: Gráfico das redes de circulação de pimenta entre os Baniwa



Fonte: Oibi, 2016.

O gráfico mostrado na figura 47 a seguir mostra que a circulação das pimentas ocorre especialmente dentro das famílias, numa relação de mulher para mulher. A circulação ocorre não só entre parentes no Brasil, mas também com aqueles que vivem na Colômbia e na Venezuela (OIBI, 2016).

Figura 47: Gráfico das redes de circulação de pimenta entre os Baniwa



Fonte: Oibi, 2016.

O projeto Pimenta Baniwa se preocupa com a sustentabilidade dessa atividade de geração de renda de modo a não impactar negativamente a oferta do produto para alimentação do próprio povo. Para isso, prevê que o tempo dedicado a essa atividade com fins de comercialização vá até o ponto em que não impeça as mulheres de executar suas atividades cotidianas tradicionais. Isso será avaliado no monitoramento dos impactos socioambientais do projeto.

### A religião Baniwa

Estudar a religião baniwa nos dá a oportunidade de conhecer melhor esse povo e o seu Bem Viver, pois, como afirma Durkheim (1996),

Toda religião, com efeito, tem um lado pelo qual vai além do círculo das ideias propriamente religiosas e, sendo assim, o estudo dos fenômenos religiosos fornece um meio de renovar problemas que até agora só foram debatidos entre filósofos. [...] Não há religião que não seja uma cosmologia ao mesmo tempo que uma especulação sobre o divino. Se a filosofia e as ciências nasceram da religião, é que a própria religião começou por fazer as vezes de ciências e de filosofia. (DURKHEIM, 1996, p. 15).

Os Baniwa têm uma religião sincrética, fruto da combinação das práticas tradicionais com o cristianismo católico e evangélico. Toda a população Baniwa no Brasil professa a religião cristã, sendo que aproximadamente 70% se considera evangélico e 30% se considera católico. Eles identificam diferenças de comportamento entre si especialmente no que diz respeito ao uso de bebidas alcólicas por parte dos católicos e a maior liberdade destes nas práticas culturais tradicionais, como a realização das festas tradicionais. Os líderes evangélicos condenam o álcool e acreditam que seu uso tem levado outros povos indígenas da região à graves problemas. De fato, há relatos de brigas e desavenças em comunidades que fazem constante uso de álcool nas festas, especialmente entre outras etnias indígenas do Alto Rio Negro. Por sua vez, os católicos dizem que os evangélicos abandonaram as tradições. Um informante católico da comunidade de Santa Rosa me disse que “a festa católica é mais animada. Tem música, bebida, mas é organizada, não tem bagunça”. Numa conversa com outros dois informantes (um branco e uma jovem liderança Baniwa) eles me confirmam que as comunidades católicas tem briga nas festas, mas não é assim tão significativo quanto no relato dos evangélicos.

O contato inicial dos Baniwa com o cristianismo foi através do catolicismo, com a chegada das missões jesuítas no Alto Rio Negro. Posteriormente, o evangelismo foi introduzido por uma missionária americana chamada Sophie Miller, cuja chegada no Içana é envolta em revelações e premonições. Seu J., antigo morador de Tucumã-Rupitá que se mudou há muitos anos para a sede de São Gabriel da Cachoeira, contou-me em entrevista que, antes da chegada da missionária seu tio sonhou com uma mulher branca que tinha nas mãos um livro e que ela iria “dominar” os Baniwa. Poucos dias depois, aparece a missionária descendo o rio, vindo da Colômbia. E o sonho se concretiza, com a entrada da religião evangélica. Sophie Müller ensinou alguns Baniwa a ler para que pudessem ler a Bíblia, e assim se estabeleceu uma relação imbricada entre a religião e o acesso dos Baniwa ao mundo dos brancos.

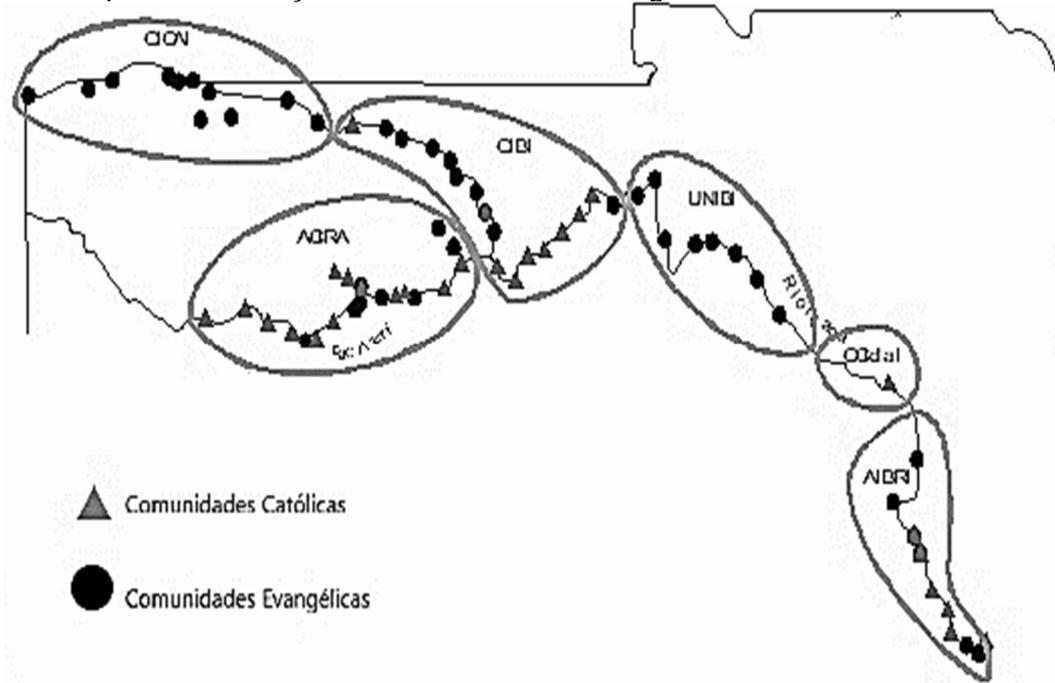
O processo de introdução da religião cristã implicou na proibição de práticas tradicionais e trouxe grande conflito para os Baniwa. O costume de viver em malocas comunais foi proibido, bem como o uso de bebidas tradicionais, as festas, a música, a dança, o xamanismo etc.

Ai quando chegou aquela mulher Sofia, aí que começou mudança. Ela começou a contar que não era bom fazer aquilo, principalmente festa. Acabou mudando tudo. Começou isso que a gente tem agora. Ela ensinou para eles ler e escrever, só isso, malmente o nome. Meu pai contava isso. Tem muita gente que viu ela. [Sobre se ela parecia uma pessoa boa, o informante respondeu: Ela era muito forte. Quando nossos pais reuniam com ela, era como se fosse uma aula para eles. Ela era muito forte, pois nossos pais deixaram totalmente nossa cultura. Deixou de contar história, deixou de fazer dança, deixou de fazer nossos instrumentos, deixou tudo. Deixou de fazer tudo para ter o que a gente tem agora. Por isso se a gente comparar o que é hoje é diferente. A maioria das pessoas de hoje em dia já não sabe mais a nossa história, já não sabe mais o nosso conhecimento, eles já esqueceram tudo. Você pode perguntar qualquer um jovem aí, ele não sabe, porque não tem esse conhecimento. (informante baniwa, 2016)

Desde a criação do movimento indígena autônomo na bacia do rio Içana a partir do início da década de 1990, os Baniwa ressignificaram sua relação com os líderes religiosos não indígenas e com a própria religião cristã. Expulsaram padres e pastores não indígenas da Terra Indígena, passaram a celebrar seus próprios cultos e criaram uma religião evangélica chamada Igreja Bíblica Unida.

Em 2002, Garnelo identificou que 39 das comunidades Baniwa eram evangélicas e 30 eram católicas. A figura 48 a seguir traz um mapa com a distribuição das comunidades evangélicas e católicas registradas por Garnelo.

Figura 48: Mapa da distribuição das comunidades evangélicas e católicas



Fonte: Adaptado de Garnelo, 2002.

A respeito da religião sincrética, Pierre Sanchis (1997) apresenta o sincretismo como sendo um fenômeno dos grupos humanos quando em contato com outros grupos, uma tendência a utilizar relações apreendidas no mundo do outro para ressemantizar seu próprio universo.

[Sincretismo é] o modo pelo qual as sociedades humanas (sociedades, subsociedades, grupos sociais; culturas, subculturas) são levadas a entrar num processo de redefinição de sua própria identidade, quando confrontadas com o sistema simbólico de outra sociedade, seja ela de nível classificatório homólogo ao seu ou não. Não se trata de confusão ou mistura de "naturezas" substantivas, [...] mas de afirmar a tendencial universalidade de um processo, polimorfo e causador em múltiplas e imprevistas dimensões, que consiste na percepção - ou na construção - coletiva de homologias de relações entre o universo próprio e o universo do Outro em contato conosco, percepção que contribui para desencadear transformações no universo próprio, sejam elas em direção ao reforço ou ao enfraquecimento dos paralelismos e/ou das semelhanças. Uma forma de constante redefinição da identidade social.

Sanchis (1997) informa que o sincretismo não é um processo próprio nem exclusivo do campo da religião, mas que se estende, genericamente, ao campo da cultura.

O processo se dá, em geral, no interior de uma relação duplamente desigual entre duas culturas, duas religiões, uma religião e uma cultura. (Pierre Sanchis, 1997, p.)

A respeito do processo de conversão cristã dos povos indígenas no Brasil no período do contato e a forma inconstante – a “inconstância da alma selvagem” – com que eles lidavam com a aceitação da religião, na visão dos jesuítas, Viveiros de Castro (2002) cita o Sermão do Espírito Santo (1657) em que Padre Antônio Vieira traça uma comparação entre esculturas de mármore e murta e a sua constância/inconstância. Vieira afirma que os indígenas brasileiros são como estátuas de murta,

que recebem tudo que lhes ensinam com grande docilidade e facilidade, sem argumentar, sem replicar, sem duvidar, sem resistir; mas são estátuas de murta que, em levantando a mão e a tesoura o jardineiro, logo perdem a nova figura, e tornam à bruteza antiga e natural, e a ser mato como dantes eram. (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 187)

Viveiros de Castro argumenta, porém, que “a inconstância é uma constante da equação selvagem”. (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 187). Isso parece oferecer uma boa explicação para a relação dos Baniwa com a religião cristã. O comportamento dos Baniwa nos ritos evangélicos parece uma representação teatral, em que todos parecem ter aceitado a religião como uma forma de não enfrentamento. Sanchis (1997) corrobora essa ideia, afirmando que todo rito religioso é uma representação teatral. A aceitação do deus cristão aparece como uma estratégia de harmonizar o convívio, sem, contudo, “levar tão a sério” o que prega a religião a ponto de colocar em risco as estruturas culturais (vide relato sobre a conferência evangélica adiante). Por exemplo, a religião cristã proibiu xamanismo e feitiços, mas os feitiços, rezas e xamanismo são uma constante na vida Baniwa nos dias atuais. Mesmo entre os evangélicos que, comparativamente aos católicos são mais estritos na profissão da sua fé, os acontecimentos da vida são explicados de forma mítica. As mortes, doenças ou acidentes – como uma pessoa atacada por onça, uma doença, ou a gravidez de uma jovem solteira – é explicada pelos feitiços colocados por inimigos para atingir a vítima ou parentes da vítima, ou pela quebra de algum tabu ou regra de comportamento tradicional prescrita. Em Vista Alegre, há alguns anos uma criança de aproximadamente 6 anos foi atacada e morta por uma onça quando procurava formigas, acompanhada de outra criança, numa mata próxima a comunidade, do outro lado do igarapé. Em Tunuí, há alguns anos uma jovem foi atacada e morta por uma onça quando buscava açaí na mata com uma amiga. Para ambas as ocorrências, ouvi explicações nas quais está envolvida feitiçaria: os dois foram vítimas de feitiço

colocado como vingança; no primeiro caso, o feitiço era contra a sua irmã adulta que estaria envolvida com um homem casado.

A esse respeito, Garnelo (2002) mostra como as explicações para vida (nos seus diversos aspectos) e a morte, para os Baniwa, têm implicações cósmico-sociais. “A produção e a modulação da doença são expressões da política e da ética do grupo; sua ocorrência é indicativa de conflitos cósmico-sociais, não se esgotando na problemática particular do indivíduo doente”. (GARNELO, 2002, p. 435). No mundo baniwa, a doença e os ataques de onça, por exemplo, têm origem e são explicadas pelos conflitos entre as pessoas, entre os grupos e entre esses e os espíritos. A proibição cristã não deu conta de destruir a cosmovisão tradicional.

O problema, portanto, é determinar o sentido desse misto de volubilidade de obstinação, docilidade e recalcitrância, entusiasmo e indiferença com que os Tupinambá receberam a boa-nova. É saber o que era essa “fraca memória” e essa “deficiência de vontade” dos índios, esse crer sem fé; é compreender, enfim, o objeto desse obscuro desejo de ser o outro mas, este o mistério, segundo os próprios termos. (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 195)

Viveiros de Castro (2002) sugere que a ideia corrente de cultura como a preservação identitária de uma sociedade (“a memória e a tradição são o mármore identitário de que é feita a cultura”) não seja válida para explicar as sociedades cujo (in)fundamento é a relação aos outros e não a coincidência consigo mesmas. Citando Clifford (1988), Viveiros de Castro (2002) afirma que esse é o caso das sociedades para as quais o valor fundamental é a troca e não na identidade.

No seu capítulo em História dos Índios no Brasil, Wright (1992) mostra a importância das relações com outros povos no pré-contato para a formação social dos Baniwa e de outros povos do rio Negro, como os Tukano. Esse mecanismo parece ter continuado a operar a partir do contato com os europeus. Isso pode ser confirmado pela sua constante comparação com outros povos, mais ou menos distantes, como é o caso dos Koripako, e pelas relações de trocas matrimoniais com outros povos do Alto Rio Negro.

Extrapolando para os Baniwa a questão do mármore identitário, é possível afirmar que as transformações culturais ocorridas a partir do contato com a religião cristã, que implicaram a absorção de práticas desta (como professar a fé cristã, realizar o culto e as assembleias evangélicas, a proibição do consumo das bebidas alcólicas

tradicionais, morar em malocas e fazer rituais e xamanismo), não representam a perda da cultura pré-contato. Essas proibições não implicaram no abandono total das práticas, mas exigiu dos Baniwa a realocação das práticas tradicionais no seu cotidiano, numa relação sincrética com a novidade imposta pelos colonizadores. Essas práticas aparecem agora de forma disfarçada sob as regras da religião cristã, especialmente da evangélica, mas continuam fortes e operantes. A religião cristã contatada pelos Baniwa não destrói o mármore identitário, uma vez que o mármore identitário Baniwa se constrói justamente “na relação ao outro” oportunizada pelas diversas formas de contato.

Uma forma de comprovar a força do mármore identitário baniwa é o que informa Vianna (2016, em comunicação pessoal). O autor aponta a semelhança entre a distribuição das casas e demais construções nas atuais comunidades Baniwa com as suas antigas malocas. As casas ficam ao redor do centro comunitário – onde as principais refeições do dia são feitas coletivamente –, numa reprodução alusiva à distribuição interna das malocas tradicionais, onde cada família nuclear ocupava um espaço próximo às paredes e a área comum ficava no centro da maloca.

Citando Wright, Estorniolo (2012) afirma que

de muitas maneiras a rápida conversão dos Baniwa ao evangelismo representaria uma transformação do milenarismo praticado anteriormente. Além disso, para Wright, a conversão ao evangelismo teria sido a forma de trazer os Baniwa de volta para casa, depois de anos de viagens para terras distantes, confirmando a possibilidade de melhorarem sua posição material sem desistirem de seu modo de vida comunitário – o que colocaria os índios na posição de agentes de sua própria história – apesar de ter criado outro tipo de divisão interna, decorrente das guerras de propaganda entre protestantes e católicos. (ESTORNILO, 2012, p. 52)

A conversão evangélica foi, assim, uma forma de resistir a dominação dos brancos, que tanto massacravam os Baniwa desde o contato.

O evangelismo ofereceu alguma alternativa para a dependência e a exploração instauradas pelo extrativismo, permitindo uma acomodação e estabilização da vida comunal, o que propiciava aos Baniwa um certo nível de escolha e controle sobre seu modo de vida. (GARNELO, 2002, p. 22)

Numa entrevista com uma liderança Baniwa católica, perguntei a ela sobre a diferença do Bem Viver entre evangélicos e católicos, ao que ele me respondeu:

Tem diferença: os evangélicos tentam construir o seu Bem Viver a partir dos princípios da fé, da bíblia. Eles não reconhecem o valor da cultura, para eles, o que eles praticam nesse mundo são coisas passageiras. Eles querem garantir um lugar no céu, que para eles vai ser o lugar de Bem Viver eternamente. E os católicos, talvez tem essa perspectiva, mas a tradição da cultura, de valorizar e criar boas relações com as pessoas, é o mais importante talvez. Meu pai foi filho de um evangélico, mas ele é analfabeto, não sabe escrever. Ele viveu 35 anos tentando seguir, praticar a religião evangélica. Mas aí ele falou assim: 'não é da minha cultura, não adianta eu mesmo me enganar. Já não sei ler, por que que eu vou trabalhar com essa coisa da leitura? Tentei praticar o que os evangélicos falaram que tem que ser praticado. Porque todas as coisas que eu faço na minha cultura sem pegar a bíblia, sem ser do tipo líder de religião, tudo o que eu faço é o que eles leem na bíblia, tudo o que eles leem na bíblia, nós, eu que estou praticando'. Do ponto de vista dele é assim. Ele voltou a religião católica, porque permite ele fumar, beber e dançar. Talvez a maior felicidade<sup>20</sup> dele é essa coisa de dança, de boas relações. Trabalha a semana toda, aí final de semana ele quer proporcionar a alegria e felicidade dele com o coletivo. Aí prepara caxirí, conta história. Enquanto os evangélicos se reúnem algumas noites da semana na igreja, eles reúnem em eventos. Talvez eu não sei diferenciar muito essa diferença.

Na caixa a seguir, trago o relato de uma conferência evangélica que observei (e, de certa forma, vivenciei) para ilustrar como a religião tem operado nas comunidades evangélicas Baniwa atualmente. O texto do relato foi escrito imediatamente após a ocorrência dos fatos, o que permitiu preservar a dramaticidade dos acontecimentos e a percepção deles.

#### A conferência evangélica

Viajei com meus anfitriões da comunidade São José para Vista Alegre, a fim de acompanhar a conferência evangélica. Durante os 4 dias que permaneci em Vista Alegre, participei frequentemente das atividades na igreja e no centro comunitário. Às 20h do dia 26 de agosto fui ao culto acompanhando minha anfitriã. Na porta da igreja estão identificados os lugares de homens (à direita) e mulheres (à esquerda). Sentamos na última fila. Quase todas as mulheres têm um bebê no colo. Quase todas têm nas mãos um pano que é constantemente girado no ar para fazer vento em suas crianças. Do lado de lá, alguns homens com crianças maiores, de uns três anos.

<sup>20</sup> O uso da palavra felicidade por falantes fluentes de português, como é o caso do informante em questão, não é incomum. Mesmo quando estão falando em Baniwa, ou Tukano, ou Tariano, etc. os indígenas do Alto Rio Negro utilizam palavras em português para encaixar nos seus diálogos, se referindo a algo que não existe no seu vocabulário, como é o caso dos termos gasolina, motor, governo, etc.

Cânticos são entoados por homens adultos, depois por jovens e depois por crianças; a maioria em baniwa, um ou outro em português. Em determinado momento um grupo de umas 50 pessoas se posiciona no altar. Minha anfitriã me informa que são de Uarirambé. Os homens se apresentam um a um ao microfone, que passa de mão em mão. Quando é a vez das mulheres, elas são apresentadas primeiro por seus maridos e depois se auto apresentam. Ao final de sua fala, algumas delas recitam um pequeno trecho bíblico.

Saímos antes do fim; para minha sorte o netinho de 3 anos dos meus anfitriões estava com sono. Fora da igreja, me cumprimenta um homem Baniwa que havia conhecido em São José. Ele está portando uma peça de madeira esculpida em forma de lança; na igreja havia outros iguais e um em formato de espingarda. Pergunto o que é aquilo e o papel que ele desempenha no culto. Ele explica que é uma espécie de segurança, e o seu amigo, que portava um igual, emenda: “como um policial”. Isso confirma a impressão que tive na igreja, mas vai além do que podia supor. Eles dizem que tem o papel de manter a ordem e de não deixar as pessoas dormirem. Eu elogio o trabalho deles, não por admiração, mas porque achei que era o que devia fazer. Conversamos um pouco sobre a assembleia da Oibi recém realizada em São José e eles vão embora. Vou para casa escrever e dormir com a seguinte pergunta: “Os papéis desempenhados no culto são uma representação teatral?”

No culto do dia seguinte, ao meio-dia, me sento na parte de trás da igreja, no lado reservado às mulheres. A igreja está cheia como no dia anterior. Homens ocupam todo o altar. Os pastores falam ao microfone. No meio de suas falas em baniwa surgem palavras em português e espanhol: anunciación, segurança, senhorita... A indicação dos trechos da bíblia é dada em português: capítulo X, versículo Y. Os seguranças/policiais do dia são outros, como haviam me antecipado ontem. Um deles é o Pastor J., que passa por mim e me cumprimenta alegremente. Minha cabeça tenta guardar tudo o que vê e observa, mas temo esquecer. Me levanto e caminho até o Pastor J., pergunto a ele se posso pegar um papel e fazer anotações. Ele responde que sim. Ufa! Em um minuto estou de volta ao meu lugar com caderno e caneta, transferindo para o papel as primeiras ocorrências do culto. As pessoas olham muito para mim, sempre com sorrisos simpáticos, nenhuma repreensão. Ao meu lado direito está sentada uma mulher com um bebê recém-nascido. Ela traz consigo uma mamadeira de xibé, mas amamenta o bebê. Aliás, bebês sendo amamentados

representam cerca de um quinto do público presente. Quando as crianças fazem barulho, suas mães rapidamente levantam com eles para fora da igreja. Há um constante movimento de gente entrando e saindo, mas nada que perturbe o culto.

A igreja é uma construção retangular de 8mX20m. Paredes de madeira, nas laterais janelas grandes, à meia altura das paredes, quatro de cada lado. As janelas possuem grades de tábuas verticais vazadas o suficiente para não barrar o vento. No fundo, o altar, que pega toda a largura de 8 metros por uns 2 metros de profundidade, mais alto uns 20 centímetros em relação ao piso do restante da igreja, que é de terra batida. O pastor J. fala em Baniwa, mas dá uma instrução em português “pois tem uma irmã que não fala nossa língua”, se referindo a mim. Diz que vai perguntar “como Jesus vai voltar”. Antes das respostas, ele brinca de “vivo ou morto” com os presentes, usando a palavra “cabrito” para o comando de sentar e “ovelha” para o levantar. Depois, os seguranças/policiais levam o microfone sem fio aos presentes que querem responder à pergunta. Uns quatro falam. Depois o pastor, satisfeito, fala que já teve as respostas e que ela está em Apocalipse 1,7. Termina o culto.

Fora da igreja, pergunto ao pastor R. se posso tirar fotos do culto. Ele responde que não precisa de fotos, só pregação. Eu insisto e pergunto se posso tirar fotos na oração das 14h, e responde novamente que não e me manda conversar com o Pastor J. de São Gabriel. Começo a perceber a autoridade do pastor R. Ele é a principal autoridade do evento, é pastor de Vista Alegre, bem mais velho que o Pastor J. que deve ter quase 40 anos.

Após o culto, vou sozinha para o almoço, pois minha anfitriã já almoçou na casa da sua irmã que está de resguardo. Procuo lugar entre as mulheres, num banco encostado na parede. Abrem espaço para mim entre uma jovem mulher e um menino de uns quatro anos. As mulheres começam a me perguntar cadê o meu prato, que eu esqueci de trazer. Me levanto para ir buscar um prato na casa do capitão. Depois de pegar o prato, volto ao meu lugar. Olho para algumas mulheres de meia idade e tenho fortemente reforçada a impressão que tive enquanto olhava para minha anfitriã na viagem de bongo do dia que fizemos no dia anterior de São José para Vista Alegre: minha ancestralidade indígena é muito recente. Essas mulheres de pele morena, cabelos pretos lisos, olhos rasgados, têm um aspecto muito familiar; se parecem muito com as mulheres da minha linhagem materna.

Converso com as mulheres da minha direita. Uma delas, sobrinha do meu anfitrião, me fala: “tem pouca comida hoje, né?”. Eu fico admirada e digo que acho que tem muita e ela responde que no dia anterior tinha muito mais. Conversamos um pouco mais e pergunto a ela qual a parte mais legal da conferência evangélica para ela, e ela responde, sem timidez: “a hora da comida”.

No fim do almoço no centro comunitário, lá vem o pastor R. na minha direção. Encolho minhas pernas debaixo do banco e encosto na parede. Ele passa olhando os pratos debaixo do banco. Pergunta se comi bem, ao que eu respondo que sim. Ele comenta que meu prato está vazio e eu respondo que é porque eu comi tudo. Ele fala que tem que levar o prato cheio para casa. Eu digo a ele que eu não sabia, pois estou aprendendo agora. Ele fala que os homens não me avisaram, mas amanhã tem mais. Eu digo a ele que amanhã vou encher o prato. Chego à conclusão de que se eu vivesse no Içana certamente teria que me tornar evangélica e obedecer ao pastor R., ainda que fosse só para evitar confusão para o meu lado (risos). Desconfio que essa tenha sido a estratégia de conversão dos Baniwa.

Após o almoço, volto para a casa do Capitão e sento um pouco na minha rede para escrever. Mal me ajeito com caneta e caderno na mão e aparece minha anfitriã chamando para o culto das 14h. Calço minhas botas e sigo-a igreja adentro. Sentamos no meio da igreja, no lado das mulheres. No altar, três colombianas cantam hinos em espanhol. Um dos versos termina com “*Díos misericordioso*”. A música instrumental que as acompanha sai de um teclado e de um reco-reco e é muito animada, mas as vozes e a expressão das mulheres que cantam não o são. Depois de umas três músicas, encerram sua apresentação. Pastor R. anuncia que o culto será comandado pelo Pastor J. da Igreja Unida de São Gabriel da Cachoeira. Pastor J. assume o microfone e muito gentilmente fala em português, para que “a irmã professora pudesse entender o culto”. Repete em baniwa tudo o que fala em português e vice-versa. Ele afirma que tem duas mensagens a dar. Lê alguns versículos bíblicos e dá sua mensagem: “o pastor, ministro de Deus, deve se alimentar da palavra”. Pergunta quem costuma ajudar o pastor e ninguém se manifesta. Diz que o pastor não tem salário, os fiéis devem ajudá-lo, para que ele tenha tempo de se dedicar a palavra. Dirigindo-se a mim, ele pergunta quando é o salário de um ministro do governo federal. Eu dou um chute: uns quinze mil reais. Ele usa a informação na pregação. Pergunta se alguém sabe o salário de um pastor, e ele mesmo responde: “é zero”. A bíblia diz

que o missionário fazia sacrifícios com vinte ovelhas trazidas por vinte fiéis. Essas ovelhas seriam para alimentar o pastor. Um pastor da Igreja Batista em São Gabriel ganha mil e oitocentos reais. Cada uma das quarenta e três famílias de Vista Alegre poderia dar dois beijos por mês, um pedaço de sabão, uma caça, ao seu pastor. Ele diz que não está pedindo aos fiéis que façam isso, mas é a bíblia que diz. Nas comunidades tem muito dinheiro: tem bolsa-família, tem aposentadoria, tem auxílio-maternidade.

Ao fim da pregação do Pastor J., fico com a impressão de que acabara de ser instituído o dízimo entre os Baniwa da bacia do Içana. Mais tarde pergunto a minha anfitriã se a pregação dos outros pastores também é assim. Ela responde que não, que só o Pastor J. falou isso, mas que eles vão ajudar o pastor. E conclui dizendo que cada mulher faz muito beiju, ela pode dar dois para o pastor.

Dias depois, em conversa com outra informante, pergunto a ela o que ela achou da pregação do Pastor J. sobre os fiéis ajudarem o pastor. Ela me conta que outros missionários já fizeram essa pregação antes e que eles falam que dessa vez vão começar a ajudar o pastor, mas não o fazem. “A gente não obedece”, me fala a informante I., sorrindo. Os Baniwa são mesmo impressionantes. Parece que ainda não será essa a vez do dízimo.

Tento observar a prática religiosa evangélica sem emitir juízo de valor, o que é um exercício bastante difícil. Quero saber o quanto o pertencimento ao evangelismo tem implicado na vida atual para além dos cultos. Concluo que a penetração da religião é mais diluída na vida privada. Há um discurso corrente de que os católicos bebem e fumam. Ouvi isso do meu anfitrião: “metade da comunidade é evangélica, a outra metade bebe e fuma”. No entanto, meses antes ouvi de uma liderança que uma parente de sua irmã era evangélica fervorosa, condenava bebida e fumo com veemência em público, mas quando esta encontrava bebida e fumo do seu genro, que era católico, ela fumava e bebia escondido. Isso e outras observações levam a crer que há um comportamento social que obedece aos preceitos evangélicos, mas um comportamento privado que obedece à vontade individual, que encontra amparo na tradição.

## Conflitos

Os mitos baniwa mostram que a vida surge do caos primordial, envolto em guerras e violência, e toda ação dos homens, desde então, é um constante exercício para manter a harmonia do cosmos. Dessa forma, o conflito é uma possibilidade nas relações entre as pessoas, os grupos e os seres espirituais, e constante é o esforço em harmonizar essas forças.

Os principais conflitos entre os Baniwa nos dias atuais são relacionados à religião e à pesca. Há um sério conflito entre as lideranças religiosas, especialmente os pastores, e as lideranças políticas envolvidas no movimento indígena. A iniciativa do movimento indígena de valorização do modo de vida tradicional entra em choque com as prescrições religiosas de abandono daquela vida, como mostrado anteriormente na sessão sobre a organização política.

Se a tensão é grande entre as lideranças por causa da religião, o conflito entre fiéis católicos e evangélicos parece ter diminuído atualmente em relação ao que foi em décadas recentes passadas, quando os ânimos estavam fortemente exaltados na defesa de cada lado. Parte do trabalho de evangelização de Sophie Miller consistia em pregar contra católicos e brancos em geral, provocando uma grande cisão entre o povo. “Os conflitos entre crentes e católicos permaneceram em níveis explosivos durante vários anos, sendo ativamente estimulados por missionários de ambos os lados”. (GARNELO, 2002, p. 22)

Os conflitos relacionados à pesca têm a ver principalmente com a “invasão” de áreas cuja posse está relacionada a uma outra *fratria*. Garnelo (2002) mostra que muitas vezes essa pesca em áreas proibidas são para atender à demanda de peixes durante as conferências evangélicas.

Em Vista Alegre identifiquei o conflito por uso de máscara de mergulho na pescaria. Usa-se máscara para mergulhar a noite com lanterna e pescar com zagaia. Os igarapés que tiveram esse tipo de pesca diminuiram muito a quantidade de peixes. Após a constatação da sobrepesca e seus impactos, foi feita uma reunião que resultou num acordo de não usar máscara e deixar o igarapé se recuperar. De acordo com o meu informante, após um ano em que o igarapé ficou em “pousio”, ele mostra sinais de recuperação de seu estoque pesqueiro.

Em outra comunidade, pude perceber um conflito velado entre duas famílias. Numa entrevista, um homem de uma das famílias acusou o homem da outra família de ter se apropriado de – roubado – um bem (gerador) que teria sido dado pelo poder público para a comunidade. A mulher desta última família fez, em outro momento, um comentário negativo sobre aquele primeiro homem.

Garnelo (2002) mostra que a fofoca e o boato fazem parte do universo feminino, mas eles representam a opinião da família nuclear sobre determinado assunto, portanto os boatos e maledicências femininos cumprem funções políticas. Essa é uma forma de abordar e dar publicidade a desentendimentos existentes de modo menos agressivo, sem envolver os homens publicamente, mas com o conhecimento e consentimento deles.

Por vezes, os conflitos desembocam feitiços, venenos e sopros, o que é usado para justificar a ocorrência de doenças e mortes. Garnelo (2002) apresenta um caso em que sucessivas mortes entre duas famílias foram explicadas como resultado de uma guerra de feitiços e envenenamentos, em sucessivos atos de vingança, por ambas as partes, resultado da invasão e uso de *tingui* em um lago de domínio do *sib* ao qual pertence uma das famílias.

Mas, apesar da sua presença cotidiana na vida comunitária desde os tempos primordiais, os Baniwa têm uma atitude de aversão aos conflitos e um discurso de negação, como no discurso do informante abaixo que relega o conflito a uma coisa do passado.

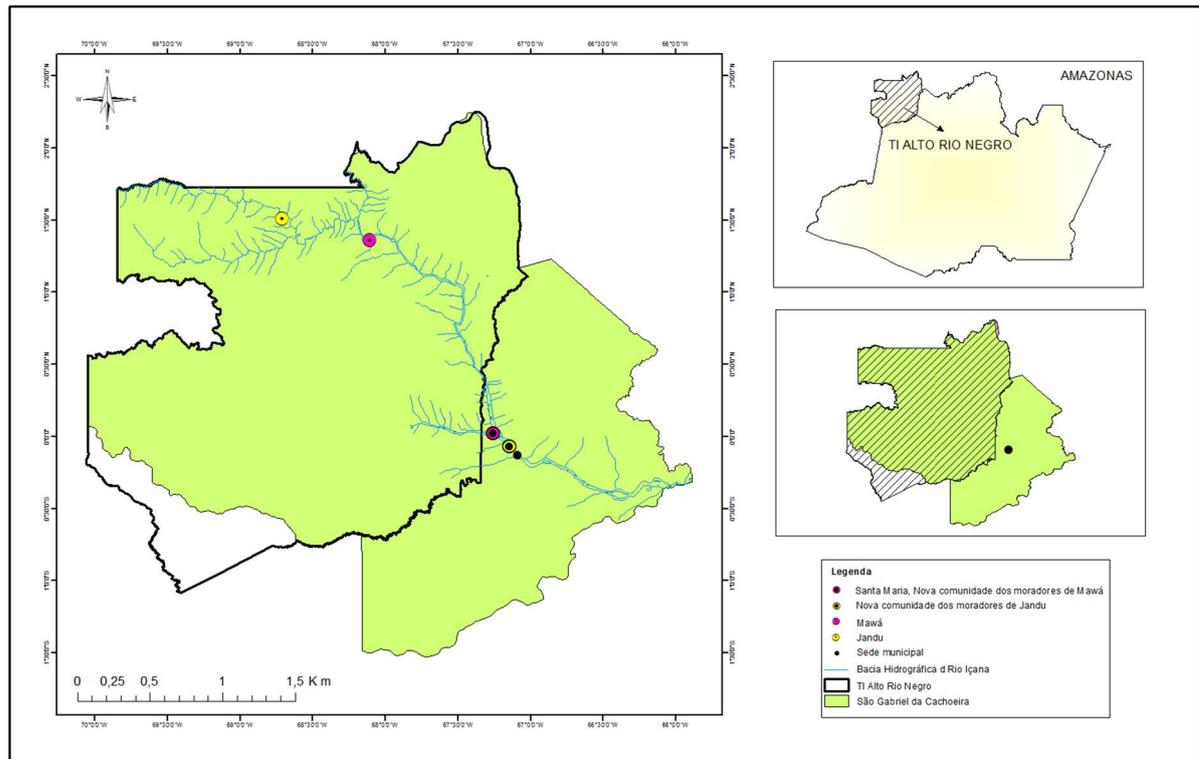
É difícil ter conflito. Nunca aconteceu conflito entre as famílias nem com outras etnias. Mas antes, segundo nossos pais, teve muito conflito dos Baniwa com outros povos, principalmente com os Tukano. Baniwa foi pedir uma mulher do Tukano, aí ele queria fazer troca, Tukano pediria também mulher Baniwa. Como o pai da menina não quis deixar o Tukano, aconteceu um grande conflito entre os velhos. Mas agora não tem isso. Hoje em dia você pode casar com qualquer povo, com Tukano, Tariano, Dessano, Baniwa, Baré. Mas tem a regra dos clãs. Para casar entre Baniwa com Baniwa, a primeira coisa que você tem que conhecer são os clãs. Essa é uma chave que a gente tem para casar entre os Baniwa. (informante baniwa, 2016)

Acosta (2016) afirma que o Bem Viver não nega a existência de conflitos, mas também não os exacerba. O Bem Viver é “um conceito de comunidade onde ninguém pode ganhar se seu vizinho não ganha (SANTOS, citado por ACOSTA 2016, p. 76).” O

discurso de negação entre os Baniwa, no entanto, faz parte do esforço de harmonização do cosmo, como também é o caso da dissolução de comunidade.

Uma curiosa e arrojada estratégia dos Baniwa para evitar/gerir/resolver conflitos é a dissolução de comunidades. Quando surge um grave desentendimento entre famílias numa comunidade Baniwa, é comum que uma das partes, ou toda a comunidade, se mude e funde outras comunidades em outro lugar. No médio curso do rio Içana tem duas comunidades que foram abandonadas nas últimas décadas e cujos moradores se mudaram para outros pontos do rio, chegando recentemente a se instalar perto da área urbana de São Gabriel da Cachoeira. Uma delas é Mawá, cujos moradores hoje vivem em Santa Maria. Isso também está se passando atualmente em Jandú-Cachoeira, em que metade da comunidade se mudou há poucos anos por causa de um conflito entre famílias. Quando cheguei a Jandú-Cachoeira, havia somente uma família ali. Perguntei ao meu informante pelos moradores das demais casas. Ele me informou que eles estavam viajando, mas, mais tarde, ele me disse que eles não voltariam para a comunidade nos próximos tempos devido a um conflito que havia entre algumas famílias. Na volta do campo, meus companheiros de viagem me mostraram próximo a São Gabriel da Cachoeira a comunidade para onde se mudaram parte das famílias de Jandú-Cachoeira, como pode ser visto no mapa da figura 49 a seguir.

Figura 49: Mapa de Mawa e Jandu e as novas moradias



Fonte: Elaborado por Aninha Melo Moreira (2018), com base de dados do IBGE (drenagem, limite municipal e sede), INCRA (limite da terra indígena) e dados obtidos em pesquisa de campo (pontos de pesquisa). Sistema de Coordenadas Geográficas (Lat/Long) Datum SIRGAS 2000

Os conflitos, portanto, fazem parte do universo e do modo de organizar o mundo Baniwa, e a sua ocorrência exige a permanente atenção à tentativa de harmonização do universo, desde os tempos primordiais.

O processo de educação cultural por aconselhamento

A fase da infância é denominada de *ienipetti* pelos Baniwa. As crianças são criadas com muita liberdade. Não presenciei, ou percebi, nenhum tipo de censura ou repreensão a alguns comportamentos infantis que seriam objeto de repreensão no mundo não indígena. Durante a minha estadia em São José, numa tarde que estava fazendo muito calor, fui com minha anfitriã e seu neto de 3 anos, tomar banho no igarapé. Tomei meu banho enquanto avó e neto tiravam a carne do caroço de frutapão. Lavei minhas roupas e me sentei na pedra para esperá-los, enquanto observava

os dois. O menino se divertia, ora entrando num pocinho escavado na pedra, profundo o suficiente para encobri-lo sempre que ele se agachava, ora ajudando a *abú* (avó) na limpeza da fruta-pão, ora colocando umas bolinhas de gude na boca.

As crianças pequenas têm muita autonomia: andam aos pares por todo lado, remam pequenas canoas, usam faca e terçado, saem para coletar frutas no mato sem um adulto. Em determinado momento, assisti uma criança cortando um pequeno pedaço de madeira com uma faca muito grande para o seu tamanho e comentei com a avó que me admirava o fato de que ele não tinha medo de se cortar com a faca, ao que ela respondeu: “Deixa vir a hora em que ele cortar o dedo, aí ele vai saber que faca machuca”.

Esses episódios ajudam a entender a lógica da educação Baniwa para crianças pequenas: como elas não têm maturidade para absorver os conselhos, não são incomodadas com estes. A partir do momento em que têm capacidade de absorver os ensinamentos, as crianças passam a ser alvo de conselhos, que é a forma de educação Baniwa. Diniz (2013) corrobora essa informação, ao afirmar que o processo de aprendizagem começa quando a criança começa a falar e interagir com os pais.

Daí em diante ela deve acompanhar seus pais e em toda oportunidade receber conselhos. Quando alcança a fase Tsiãlhidalina (menino) e Inaro hadalina (menina), a criança, segundo os mais velhos, começa a “querer trabalhar”. O menino já pesca e a menina ajuda a mãe nas atividades de casa e na roça. Este é considerado o momento ideal para os pais dedicarem bastante tempo para transmitir ensinamentos a seus filhos. (DINIZ, 2013, p. 98)

À medida em que crescem, são oferecidos à criança os conhecimentos técnicos indispensáveis à vida Baniwa, como caçar, pescar, produzir e usar armadilhas, reconhecer e usar as plantas que são comestíveis, perigosas e as que tem usos medicinais. Desse processo, participam não somente a família nuclear, mas toda a comunidade, com um papel especial reservado aos avôs.

A juventude – *walhipali* – é tida como uma fase do saber cuidar-se. Parte do cuidar-se está ligada à beleza e à aparência física. Os jovens recebem conselhos e devem seguir preceitos como acordar antes das 04h para tomar banho antes do sol nascer, tomar o frio da madrugada para ficar com o corpo rijo e não envelhecer cedo, evitar comer ovo, depilar o rosto com resina de seringa, lavar o rosto com plantas que embelezam, lavar o estômago com plantas que provocam o vômito. (DINIZ, 2013)

Tradicionalmente, na puberdade meninos e meninas passam pelo ritual *kalidzamai*, que consiste entre outras coisas, numa surra acompanhada de conselhos dos velhos. Diniz (2013) aponta que apenas 6% dos meninos e 77% das meninas da escola *Pamáali* entrevistados naquele ano haviam passado pelo *kalidzamai*. Apesar de o *kalidzamai* masculino ter deixado de ser praticado entre os evangélicos, os aconselhamentos e as exigências de comportamento foram mantidos e até ampliados, como numa estratégia de compensação.

Os conselhos são um tipo de estratégia pedagógica que prepara a pessoa para viver bem em sociedade e a sua finalidade maior “é disciplinar o corpo e o pensamento das gerações mais jovens” (DINIZ, 2013, p. 125). Os temas recorrentes no aconselhamento dos filhos são a importância da reciprocidade, o respeito à hierarquia dos *sib's* e o comportamento diante dos mais velhos (nunca os interromper quando eles estão falando, por exemplo), ter controle de suas emoções e evitar atitudes impulsivas e impensadas, ser gentil, limpar seus corpos e saber trabalhar para atender às necessidades do sustento próprio e de sua família de forma autônoma e sem necessitar mexer nos bens dos outros.

A educação das crianças e jovens para se tornar um bom Baniwa é um processo compartilhado por todo o grupo social, e não diz respeito somente à família nuclear. “É um processo fundamentado na construção da pessoa, atrelado à condição de gênero e que envolve conhecimentos míticos, técnicos, políticos e morais” (DINIZ, 2013, p. 123). Isso confere uma responsabilidade coletiva com as novas gerações baniwa.

Segundo a liderança A., os conselhos da formação tradicional do povo Baniwa são assim:

Você, homem ou mulher, vai ter que trabalhar para evitar derrubar as pessoas, para evitar falar mal das pessoas, é você que vai dar as coisas para as pessoas que não tem, você está no mundo para isso também. Então esse que é o bem viver. Não mate outras pessoas; se tiver inimigo, você vai ter que tratar ele mesmo com ódio de você, ele querendo te matar, eu vou lá, eu cumprimento, se ele precisar alguma coisa vou dar, essa parte boa que ofereço eu posso fazer ele mudar de ideia sobre mim, qualquer coisinha que a família dele precisa eu vou conseguindo. (liderança A., 2016)

### Capítulo 3: Felicidade

Descendo o rio Içana em 12 de setembro de 2016, às 13:14h, precisamente em N01°21.534' W068°29.240', navegando no curso médio do rio levemente à direita, altitude de 93m acima do nível do mar, a bordo do bongo de um velho índio Baniwa, numa velocidade de 2,2km/h, depois de viajar 1109km em 22 dias no Içana: é aqui que me encontro, observada por uma menina Baniwa de 6 anos de idade de nome Jéssica, que me olha sorridente e curiosa. O Bem Viver e a felicidade são tão evidentes, escancarados, tão facilmente visíveis, perceptíveis que ao cabo dos primeiros 9 dias convivendo entre eles me senti impelida a escrever em meu caderno de campo: não há dúvida de que os Baniwa são felizes e que têm Bem Viver. (CADERNO DE CAMPO 2)<sup>21</sup>

Figura 50: Menina Baniwa em viagem pelo rio Içana



Fonte: A autora, 2016.

<sup>21</sup> A viagem de volta do Içana até São Gabriel da Cachoeira durou três dias. Viajei de carona com uma família: pai, filho e neta, na sua embarcação tradicional, um bongo (vide figura 50). Paramos para dormir duas noites em comunidades ao longo do rio Içana. Paramos para almoçar no primeiro e no segundo dia em praias, onde o velho rapidamente preparou um fogo e cozinhou para nós quatro. Na frente da embarcação, eu levava num *aturá* os presentes que ganhei na minha despedida em São José: três cachos de banana, algumas cana-de-açúcar e maracujá-do-mato, que comíamos sempre que tínhamos fome ao longo do dia. Foi uma viagem muito prazerosa, apesar do cansaço que eu sentia pelas 4 semanas dormindo em rede, trabalhando exaustivamente na pesquisa. Enquanto descia o rio Içana a bordo do bongo do velho Pedro, veio a inspiração de escrever o relato acima.

“Uma vida calma e humilde trará mais felicidade do que a busca por sucesso e a constante inquietação que vem com ele”. Com essa frase anotada em um pequeno pedaço de papel, o cientista alemão Albert Einstein presenteou um entregador de um hotel no Japão em 1922, logo após receber a notícia de que tinha sido agraciado com o Prêmio Nobel. Em 24 de outubro de 2017, esse mesmo bilhete foi vendido num leilão em Jerusalém por US\$ 1,56 milhão.<sup>22</sup>

Felicidade é o estado de satisfação devido à própria situação do mundo. Por esta relação com a situação do mundo, a noção de felicidade difere da de beatitude ou de bem-aventurança, que é o ideal de uma satisfação independente da relação do homem com o mundo e por isso limitada à esfera contemplativa ou religiosa. O conceito de felicidade é humano e mundano (ABBAGNANO, 2011)<sup>23</sup>.

Para Kant, “o conceito de felicidade é tão vago que embora toda a gente deseje alcançar a felicidade nunca ninguém consegue dizer de forma definitiva e constante o que realmente espera e deseja” (KANT citado por MACMAHON, 2009, p. 13).

Bruckner (2016) fala da vontade de felicidade como paixão própria do ocidente após as revoluções francesa e americana. (p. 15).

Por dever de felicidade eu entendo, pois, a ideologia própria da segunda metade do século XX, que obriga a que tudo seja avaliado pelo ângulo do prazer e da contrariedade, intimação à euforia que expõe à vergonha e ao mal-estar os que não aderirem a ela. (BRUCKNER, 2016, p. 16)

Uma palavra emancipatória do Iluminismo, o direito à felicidade, pôde se transformar em dogma, em catecismo coletivo. (BRUCKNER, 2016, p. 17)

Ao comparar a felicidade com algo que está próximo dela, que é o prazer, Marías (2005) afirma que, enquanto o prazer distrai, a felicidade concentra, condensa, embora o prazer seja um dos elementos constitutivos da felicidade.

Ahmed (2010) desmistifica a ideia de que felicidade se reveste necessariamente de coisas boas e fala de como a felicidade é usada para justificar opressões a mulheres, negros e homossexuais, como a figura da “dona de casa feliz”, do “escravo feliz” e a

---

<sup>22</sup> Quais são os conselhos de Einstein para uma vida feliz: <https://www.nexojornal.com.br/expresso/2017/10/25/Quais-s%C3%A3o-os-conselhos-de-Einstein-para-uma-vida-feliz>

imposição de uma normatividade da heterossexualidade. A autora fala em “a vez da felicidade” (“*happiness turn*”), criticando a indústria da felicidade e o repentino e crescente interesse do mercado pelo tema.

Para desconstruir a ideia vigente da naturalidade e da normalidade da noção contemporânea da felicidade, faço nesse capítulo um resgate de como esse conceito surgiu e mudou no ocidente ao longo do tempo, atendendo ao contexto histórico e cultural de cada época. Mostro outras visões não ocidentais sobre a felicidade, inclusive a baniwa. Apresento também o papel desempenhado pela indústria da propaganda no estímulo ao desejo de consumo, com o qual faço a crítica à crença de que a felicidade pode ser alcançada pelo consumo, bem como, trago os efeitos ambientais e sociais do hiperconsumo. Mostro o debate acerca da constatação dos limites planetários do hiperconsumo e as ações de cientistas, lideranças religiosas e políticas para frear as mudanças climáticas globais. E finalizo mostrando os fatores aos quais a ciência tem apontado como a fonte da felicidade humana.

#### A construção histórica da noção ocidental de felicidade

MacMahon (2009) escreveu um prodigioso livro de 549 páginas, intitulado *Uma História da Felicidade*, em que traça a trajetória da construção da noção ocidental de felicidade, a da crença de que a felicidade está ao alcance de todos no momento presente. Para o autor, o modo como homens e mulheres entendem a felicidade varia consideravelmente entre culturas e ao longo do tempo, de modo que a felicidade de tempos passados pouco se assemelha a felicidade dos tempos atuais. O ocidental tem reservado um lugar privilegiado à felicidade, influenciando a sua cultura e o seu pensamento.

A felicidade no ocidente tem funcionado sobretudo como uma ideia. [...] Espero que se torne evidente não só a centralidade da questão da felicidade para a tradição ocidental, mas também a centralidade dessa mesma tradição e herança para as preocupações contemporâneas. (MACMAHON, 2009, p. 17)

A noção ocidental de felicidade é fruto das filosofias grega e romana e da tradição judaico cristã e foi moldada, como a conhecemos hoje, durante os séculos das luzes, XVII e XVIII. Mas conhecer sua trajetória clássica é fundamental para entendermos como a ideia da felicidade surgiu e se modificou ao longo dos tempos.

O primeiro livro do ocidente, *A História*<sup>24</sup>, de Heródoto, traz nas primeiras páginas o diálogo de Creso, o riquíssimo rei da Lídia, com Sólon a respeito de quem é o homem mais feliz do mundo. E Creso fica perplexo e furioso ao saber de Sólon que ele próprio, o rei que possuía tudo, não era o homem mais feliz, mas, sim, Telo, um pai de Atenas que perdeu a vida em combate, deixando mulher e filhos. Os segundos homens mais felizes do mundo, segundo Sólon, eram os irmãos Cléobis e Bíton, que morreram durante o sono depois de puxar uma carroça para levar sua mãe a uma festa. E Sólon justifica a Creso o seu veredito: “Para mim é evidente que sois muito rico, e é evidente que sois o rei de muitos homens; mas aquilo que me pedistes não posso ainda dizer de vós, até saber que levastes bem a vida até o fim”. E o Sólon estava certo ao afirmar que quando a vida é feita de incertezas, nenhum homem pode ser considerado feliz antes de sua morte. O destino final de Creso foi a ruína. Saber que não era o homem mais feliz do mundo – e que este título cabia a três homens tragicamente mortos – tirou-lhe a paz e o trono e levou a Grécia e a Pérsia a uma guerra que durou um século, o que Macmahon (2009) chama de “uma terrível consequência da busca da felicidade”. (MACMAHON, 2009, p. 20). Nesse tempo, a felicidade era sobretudo uma questão de sorte.

Em *A História*, Heródoto não usa uma única palavra para descrever o objeto de desejo de Creso, mas várias: *olbios* e *makarios*, que juntas significam “bem-aventurado” e *eutchya*, que quer dizer “sorte”. No Hino a Apolo, de Homero, a palavra usada é “afortunado”. Posteriormente, Heródoto usa *eudaimon* (e o substantivo *eudaimonia*) para se referir a uma “vida próspera e favorecida”. O primeiro a usar *eudaimonia* foi Hesíodo em *O Trabalho e os Dias*, ao dizer “feliz e afortunado o homem (*eudaimon te kai olbios*) que conhece e cumpre os dias santos, que compreende os presságios que evita a transgressão, e que faz o seu trabalho sem ofender os deuses imortais”. (MACMAHON, 2009, p. 21)

Compreendendo as palavras gregas *eu* (bom) e *daimon* (deus, espírito, demônio), *eudaimonia* contém em si uma ideia de fortuna – porque ter um bom *daimon* do nosso lado, um espírito orientador, é ter sorte – e uma ideia de divindade, porque um *daimon* é um emissário dos deuses que vela por cada um de nós, agindo invisivelmente em nome dos olímpios. (MACMAHON, 2009, p. 21).

---

<sup>24</sup> Escrito no século V antes de Cristo.

Se ter um *daimon* significa ser posto na direção do divino, ter um *dysdaimon* ou *kakadaimon* é ser desencaminhado. Daí Shakespeare tirou o nome da infeliz Desdémona (MACMAHON, 2009).

Em quase todas as línguas indo-europeias a palavra moderna para designar felicidade tem uma raiz que remete a sorte, fortuna ou destino. No inglês *happiness*, por exemplo, o radical *happ* (do inglês médio e nórdico primitivo) significa “fortuna” e “o que acontece”. Em francês, *bonheur* deriva de *bon*, que significa “bom” e de *heur*, que significa “fortuna” ou “sorte”, em francês antigo. Em alemão, felicidade e sorte são expressas pela mesma palavra: *Glück*. Em português, espanhol e italiano, felicidade, *felicidad* e *felicità* são derivadas do latim *felix*, que significa “sorte” e às vezes “fado”. Em grego, como já vimos, eudaimonia é a agregação de “boa fortuna” e “bom deus”. Todas essas palavras surgiram na passagem da Idade Média para o Renascimento, período em que se acreditava que o destino era traçado pela sorte, apesar da já presente ideia cristã dos desígnios divinos operando sobre o destino dos homens (MACMAHON, 2009).

No tempo de Aristóteles, 330 a.C., a felicidade era coisa de homens livres e, raramente, mulheres, semelhantes aos deuses, que ultrapassaram o meramente humano e alcançaram uma forma de transcendência. Não era dada a crianças e escravos. Assim Aristóteles oferece a sua definição de felicidade:

Podemos definir a felicidade como prosperidade combinada com a virtude; ou com a independência de vida; ou como o desfrute seguro do máximo prazer; ou como uma boa condição de propriedade e corpo, juntamente com a capacidade de conservar propriedade e corpo e usá-los. Quase toda gente concorda que felicidade é uma ou mais dessas coisas (ARISTÓTELES, citado por MACMAHON, 2009, p. 60).

A partir dessa definição de felicidade conclui-se que seus elementos são: boas origens, bons amigos, riqueza, bons filhos, muitos filhos, uma velhice feliz, também excelências físicas como saúde, beleza, força, grande estatura, capacidades atléticas, juntamente com fama, honra, sorte e virtude. Um homem não pode deixar de ser completamente independente se possuir esses bens interiores e exteriores; pois além destes não existem outros. (Os bens da alma e do corpo são interiores. Boa família, amigos, dinheiro e honra são exteriores.) Além disso, pensamos que ele devia possuir recursos e sorte, para tornar a sua vida realmente segura (ARISTÓTELES, citado por MACMAHON, 2009, p. 60).

Não podemos, ou não podemos com facilidade, fazer boas ações se não tivermos os meios, e não possuímos inteiramente o caráter da felicidade se tivermos um aspecto completamente repugnante ou

origens humildes, se formos solitários ou não tivermos filhos (ARISTÓTELES, citado por MACMAHON, 2009, p. 61).

É bastante curiosa a relação de coisas que Aristóteles enumera como sendo condição para a felicidade do homem de seu tempo. Muitos dos requisitos, como no nosso tempo, são materiais. A diferença é que no tempo de Aristóteles ter ou não esses bens era uma questão de sorte, e na contemporaneidade eles podem ser objeto de conquista.

O outro elemento fundamental para se alcançar a felicidade, para Aristóteles, é a virtude, que pode ser desenvolvida através da prática da doutrina do meio-termo.

Através da razão, da prática e do bom exemplo, o homem virtuoso passará a conhecer o meio-termo apropriado entre a covardia e a intrepidez, ou a avareza e a prodigalidade, ou a jactância e a auto-reprovação. Desenvolverá as adequadas virtudes de caráter – coragem, liberdade e dignidade – e pautará o seu comportamento pelas mesmas. [...] Aristóteles propõe um ideal de harmonia e equilíbrio em que o desejo é moderado pela razão (MACMAHON, 2009, p. 62).

A felicidade descrita por Aristóteles tinha um caráter elitista com tendência a manter o *status quo*. Mulheres, crianças, escravos, homens que não possuíssem recursos suficientes para o lazer, a educação e a independência, bem como os que não tivessem beleza e saúde física, não poderiam alcançar o comportamento virtuoso – a felicidade (MACMAHON, 2009). Apesar disso, a doutrina da felicidade de Aristóteles, ensinada na sua escola filosófica chamada Liceu, “contaminou” o mundo a partir de então e se tornou doravante a principal preocupação filosófica.

Depois de Aristóteles, Sócrates e Platão identificarem a felicidade como estado supremo da saúde humana, os filósofos posteriores, como Zenão e Epicuro (aproximadamente 300 a.C.), criaram escolas que se concentraram em oferecer os meios para alcançá-la, uma vez que os filósofos anteriores não a colocaram ao alcance da maioria dos seres humanos. Zenão e Epicuro defendiam que é possível controlar o destino e a fortuna, homens e mulheres podiam construir a felicidade para si mesmos. Epicuro defende a centralidade do prazer como princípio e fim de uma vida feliz; não o prazer hedonista, mas a ausência de sofrimento e dor.<sup>25</sup> Zenão defende a harmonia entre a natureza individual com a natureza geral como um

---

<sup>25</sup> Contemporaneamente, diz-se do estoíco aquele que é indiferente ao prazer e ao sofrimento, e do epicurista alguém que se dedica ao prazer sensual.

caminho que levaria inevitavelmente à felicidade. Para Zenão, os bens materiais são irrelevantes. Os filósofos estoicos, entre os quais Zenão, rejeitam a importância do prazer e do sofrimento. “O homem feliz contenta-se com o que tem, [...] será feliz mesmo sob tortura [...], é insensível aos golpes do destino” (MACMAHON, 2009, p. 69). O caminho da felicidade epicurista é o autoconhecimento, o conhecimento do mundo e das leis do universo, o raciocínio sóbrio, a prudência e o controle do desejo: os requisitos da felicidade são poucos. Zenão também prega o controle do desejo e das paixões, a adequação dos desejos aos meios. Dessa forma, Epicuro e Zenão colocam a felicidade ao alcance dos homens comuns, razão pela qual suas doutrinas perpetuaram e influenciaram o mundo depois deles.<sup>26</sup> No entanto, as excessivas renúncias exigidas também tornavam difícil a sua realização.

Durante os séculos seguintes, a felicidade humana como coisa realizável se manteve como uma verdade incontestável no ocidente até a época de Cristo. Sob influência da filosofia grega, no Império Romano a Felicidade era adorada como uma deusa, tendo templos para sua adoração e aparecendo no verso das moedas junto a imagem do imperador (vide figura 51).

Figura 51: *Felicitas Temporum*, no verso de uma moeda romana



Fonte: Site Numista<sup>27</sup>

Na opulência do Império Romano – com sua vida urbana envolta nas paixões desenfreadas e decadência moral –, os poetas Horácio e Virgílio evocavam as

<sup>26</sup> No tempo de Jesus, já existiam comunidades epicuristas em todo o Mediterrâneo e o estoicismo se tornou quase uma religião do Estado romano (MACMAHON, 2009).

<sup>27</sup> Disponível em <https://en.numista.com/catalogue/pieces116581.html>

virtudes e defendiam a volta a uma vida simples e regrada – que no passado haviam tornado fortes os romanos – como meio de alcançar a felicidade. O homem que lavra a terra com disciplina e humilde dignidade é o ideal horaciano. “Ele evita o excesso: Faz melhor o homem que escolhe o caminho do meio. E está sempre satisfeito com o que tem” (HORÁCIO<sup>28</sup> citado por MACMAHON, 2009, p. 86).

Ó lavradores, desmedidamente felizes, pudessem eles conhecer suas bênçãos! Para eles, longe do choque das armas, a mui justa Terra, espontaneamente, brota do solo um sustento fácil. [...] A paz dos amplos domínios, cavernas e lagos naturais, frescos vales, o mugido do gado e sonos leves debaixo das árvores – tudo é deles (VIRGILIO<sup>29</sup> citado por MACMAHON, 2009, p. 88).

Assim, no período pré-Cristão, uma vida rural romantizada, bucólica – em oposição aos costumes urbanos de então como a gula, a licenciosidade, a volúpia, a decadência moral – era o ideal da felicidade romana que poderia ser alcançada por qualquer ser humano (MACMAHON, 2009).

A doutrina de Jesus Cristo inaugurou uma nova era na história da felicidade humana. A promessa de vida plena para todos arrastou crescentemente multidões e operou perseguição e morte aos cristãos no Império Romano nos primeiros séculos após a morte de Jesus, até que o Imperador Constantino se converteu à doutrina.

No sermão da montanha, Jesus apresenta a uma multidão e aos seus discípulos as bases da felicidade<sup>30</sup> cristã:

Felizes os pobres em espírito, porque deles é o Reino dos Céu. Felizes os aflitos, porque serão consolados. Felizes os mansos, porque possuirão a terra. Felizes os que têm fome e sede de justiça, porque eles serão saciados. Felizes os que são misericordiosos, porque encontrarão misericórdia. Felizes os puros de coração, porque verão a Deus. Felizes os que promovem a paz, porque serão chamados filhos de Deus. Felizes os que são perseguidos por causa da justiça, porque deles é o Reino do Céu. Felizes vocês, se forem insultados e perseguidos e se disserem todo tipo de calúnia contra vocês, por causa de mim. Fiquem alegres e contentes, porque será grande para vocês a recompensa no céu. (A BÍBLIA, 1990)

A felicidade cristã se encontra, assim, no futuro, no Reino dos Céus que ainda virá. Todo sofrimento vivido na vida terrena será compensado após a morte, desde que se

---

<sup>28</sup> Ode II.10 (A Licínio)

<sup>29</sup> O trecho se refere ao Geórgicas, livro 2.

<sup>30</sup> Algumas versões da Bíblia trazem a expressão “bem-aventurados” em lugar de “felizes”. O original é a palavra grega *makarios*, que se aproxima mais de “felizes” do que de “bem-aventurados”.

siga uma vida segundo os mandamentos cristãos, ou seja, viver uma vida sem pecado. Cristo recomenda aceitar o sofrimento para obter o prazer no futuro, no juízo final. O cristianismo vai além do que diziam os estoicos sobre o sofrimento – o homem feliz podia ser feliz mesmo sob tortura – ao dizer que a felicidade seria a consequência, a recompensa do sofrimento humano. A diferença é o tempo para se alcançar a felicidade: para os estoicos, na vida presente; para os cristãos, no futuro.

Nesse tempo, aqueles que ousavam dizer que os homens podiam alcançar a felicidade por seus próprios meios eram considerados hereges pela primitiva igreja católica, como aconteceu a Pelágio, que defendia que a expulsão do paraíso havia sido anulada pela paixão de Cristo (MACMAHON, 2009).

Nos séculos seguintes, precisamente no século V, Aurélio Agostinho, o Santo Agostinho, estudou os filósofos gregos antes de se converter ao cristianismo, onde se tornou a principal voz da exaltação da felicidade como o objetivo da vida humana e impossível de se realizar na terra. O pecado original, que expulsou Adão e Eva do paraíso, condenou seus descendentes à expiação na terra (MACMAHON, 2009).

“Todos nós nos lembramos de ter sido felizes antes da queda, diz Santo Agostinho. [...] A felicidade ficou para trás ou para amanhã, na nostalgia ou na esperança, nunca no tempo presente. Criatura caída, o homem deve primeiro compensar o erro de existir e trabalhar para sua salvação” (BRUCKNER, 2016, p. 22).

E, se a salvação só pode ser alcançada pela obediência às leis de Deus, o cristão deve dedicar sua vida a alcançar a vida eterna, pois “as alegrias da vida são efêmeras e enganosas e desviam do caminho certo” (BRUCKNER, 2016, p. 24). A salvação e, portanto, a felicidade eterna, dependem de Deus; a felicidade no mundo cristão não está nas mãos dos indivíduos. É a respeito desse contexto que, numa crítica ácida ao papel alienante da religião – *o ópio do povo* –, Marx defende que “a supressão da religião como felicidade ilusória do povo é a exigência da sua felicidade real” (KARL MARX, 2010, p. 145).

E assim, durante toda a Idade Média, a narrativa explicativa para o sofrimento humano pelo pecado original e a esperança da felicidade eterna, fornecia aos homens e

mulheres um meio de suportar as dores da vida terrena e serviu muitas vezes para justificar a opressão e a desigualdade<sup>31</sup> (MACMAHON, 2009).

No século XIII, São Tomaz de Aquino “converteu” Aristóteles ao cristianismo e aproximou a felicidade da vida terrena. “Talvez [...] pudéssemos ter a esperança de encontrar uma *felicidade imperfeita* aqui na terra enquanto viajávamos para a *felicidade perfeita* do céu” (MACMAHON, 2009, p. 139), sugere Tomaz, numa clara referência a ideia aristotélica do desenvolvimento humano até atingir a perfeição final, através do cultivo das virtudes e da razão. Tomaz de Aquino também revisita a afirmação de Aristóteles de que a contemplação é a atividade humana mais divina.

E também como Aristóteles, São Tomás reconhecia a necessidade de meios para cultivar fins mais elevados. Era difícil fazer o bem no mundo quando se estava com fome ou doente, difícil dar esmolas sem esmolas para dar. Difícil levar uma vida de contemplação sem ver satisfeitas as necessidades básicas da vida. Nenhuma destas coisas - saúde, barriga cheia, poder, riqueza - eram fins em si, e tratá-las como tal seria fatal. Mas podiam servir legitimamente como meios (MACMAHON, 2009, p. 142).

Durante o Renascimento, inspirada pela ciência, essa tendência se aprofunda, com a descoberta da potencialidade do ser humano em criar sua própria felicidade e o abandono crescente da superstição cristã. De ser abjeto e cheio de pecados, o homem passa ao “ser mais maravilhoso do mundo” (MIRANDOLA citado por MACMAHON, 2009, p. 156). Mas esse ser maravilhoso ainda depende da bondade divina. Os escritores renascentistas colocam o homem no centro do cosmos cristão: “criado à imagem de Deus, o homem é de fato nobre. A terra, os elementos e os animais estão a seu serviço, os céus trabalham a seu favor, os anjos velam a sua salvação e bem-aventurança” (MACMAHON, 2009, p. 157), mas o homem ainda gravita na órbita de Deus. A “felicidade perfeita” permanece depositada no Reino dos Céus, guiada pela religião enquanto a “felicidade natural” é uma potencialidade que todo ser humano possui e é guiada pela filosofia, pela razão. Mas quem não põe a sua fé em Cristo não alcança nenhuma das duas (MACMAHON, 2009).

É desse período, séculos XV e XVI, as primeiras imagens retratadas, na pintura e na escultura, sorrindo. (Antes disso, o sorriso só era retratado nas imagens sacras.) O mais conhecido exemplo é a *Monalisa* (figura 52) de Leonardo da Vinci, cujo discreto

---

<sup>31</sup> Falar do contexto político econômico e social da Idade Média. Desigualdade, guerras, exploração, epidemias etc.

e dúbio sorriso despertou atenção e curiosidade desde então. Ainda hoje, a imagem é o quadro mais visitado do Museu do Louvre, em Paris.

Figura 52: Monalisa, de Leonardo da Vinci



Fonte: Site do Museu do Louvre<sup>32</sup>

No humanismo renascentista surgiu o interesse pela liberdade humana e pela melancolia e pela primeira vez dedicou-se tanta atenção aos sentimentos humanos, como a tristeza. Em 1534, Martinho Lutero, o mentor da Reforma Protestante, escreve uma carta a um triste príncipe enaltecendo a importância da alegria.<sup>33</sup> “Porque pensei que Sua Alteza pudesse ser tão tolo ao ponto de achar que era pecado ser feliz, como eu próprio achei tantas vezes...” (LUTERO, citado por MACMAHON, 2009, p. 175). E assim Lutero inaugura a ideia de que não era pecado ser feliz. Segundo ele, o que o

---

<sup>32</sup> Disponível em <https://www.louvre.fr/en/mediainages/portrait-de-lisa-gherardini-epouse-de-francesco-del-giocondo-dite-monna-lisa-la-gioconda>

<sup>33</sup> Em *Una Historia de La Alegría*, Barbara Ehrenheich (2008) mostra o papel da alegria proporcionada pelo êxtase em entre as comunidades humanas desde a pré-história. Estudos antropológicos têm demonstrado que a dança ritmada (com passos sincronizados executados pelos membros de um grupo), a música e o transe foram importantes para manter a unidade de pequenos grupos tribais e pode ter sido preponderante na evolução humana, por aumentar a sensação de pertencimento a um grupo e, conseqüentemente, a autoproteção e a sobrevivência. Para a autora, a alegria (e o êxtase) desempenham um papel fundamental na cultura humana.

que salva o homem do pecado é a fé, que tira o fardo da culpa e do pecado, o faz renascer e o devolve ao paraíso outrora perdido. Lutero retira a centralidade da instituição igreja e da sua hierarquia e coloca-a na Bíblia, no arrependimento e no autoconhecimento. Calvino reafirma a importância da alegria em todas as coisas como graça divina e vislumbres da futura felicidade (MACMAHON, 2009).

Nos séculos seguintes, o Iluminismo e a Revolução Francesa não só tiraram a importância do pecado original, como também trouxeram a promessa de felicidade para toda a humanidade, aqui e agora, “o prazer e o bem-estar serão enfim reabilitados” e a felicidade desce à terra (BRUCKNER, 2016, p.38). No Iluminismo, a felicidade não era coisa de deuses nem questão de sorte, mas um dom natural compartilhado por todos os seres humanos. Aumenta a distância entre a humanidade e seu criador, ainda que o Iluminismo não tenha conseguido separar completamente a felicidade do seu passado religioso e metafísico. (MACMAHON, 2009) Com os progressos científicos, materiais e técnicos do período, a estada na terra deixou de ser considerada uma penitência, um fardo, um período de expiação, para ganhar status de prazer, “uma conquista do agradável”. (BRUCKNER, 2016, p.42) O corpo deixou de ser somente o invólucro da alma para ser objeto de cuidado, de higiene e bem-estar. As sociedades ocidentais passam a buscar a melhoria neste mundo e não mais no além. “Se a felicidade era uma condição natural, porque não haveria de ser alcançada exclusivamente por meios naturais, sem qualquer orientação divina?” (MACMAHON, 2009, p. 203).

No século XVII, Locke defende a liberdade de cada indivíduo de encontrar a própria felicidade, de escolher o próprio caminho que leva à felicidade. Esse apelo à liberdade e à escolha individual foi fundamental para o desenvolvimento da democracia (MACMAHON, 2009).

A busca da felicidade terrena se torna um imperativo, uma verdade e ganha espaço crescente nas artes, na Declaração de Independência Americana (1776) e na Declaração Francesa dos Direitos do Homem e do Cidadão (1789) (BRUCKNER, 2016). É nessa época que se forja a palavra “*fun*”, que em inglês significa diversão. Surgem na Inglaterra e na França os jardins dos prazeres, que seriam a forma primitiva dos parques de diversão. Os jardins

deram corpo à nova aceitação do prazer expressa em teoria por homens como Locke, traduzindo perfeitamente a aspiração mais vasta do século XVIII de criar espaço para a felicidade na terra. Dançar, cantar, saborear a nossa comida, deliciar-nos com os nossos corpos e a companhias dos outros – em suma, deleitar-nos com um mundo feito à nossa medida – não era desafiar a vontade de Deus mas viver como determinara a natureza (MACMAHON, 2009, p. 207).

Mas a crença de que a humanidade iria mergulhar obrigatória e automaticamente na felicidade se mostrou infantil e irrealizável. A libertação da religião medieval não libertou o homem ocidental de si mesmo, pois, mesmo “livre” da ignorância e do preconceito, o espírito humano conserva sempre um descompasso entre os valores e os fatos. E o sofrimento passa a ser o inimigo a ser abatido. “Tão logo o objetivo da vida deixa de ser o dever e passa a ser o bem-estar, a menor contrariedade nos atinge como uma afronta” (BRUCKNER, 2016, p.47).

No século XX, o indivíduo ocidental se emancipou do jugo da coletividade, entrando na era do individualismo (BRUCKNER, 2016).

### A felicidade na Psicologia

Para Freud, a felicidade é algo essencialmente subjetivo, impossível de ser apreendida por meio objetivos, portanto é muito difícil avaliar com precisão o estado de felicidade de outras pessoas. Mas, apesar do interesse que desperta a felicidade para a psicanálise, não vamos nos ater a ela, pois não queremos fazer uma análise psicológica, ou psíquica, da felicidade, senão de suas implicações coletivas.

A felicidade tem se tornado nesse século um objeto de estudo privilegiado da Psicologia e da Psiquiatria, que a localizam no campo da subjetividade. Nesse trabalho, no entanto, que localiza sua análise na complexidade sistêmica, não há uma opção pelo aspecto subjetivo ou objetivo da felicidade. Faz-se uma análise da ética da felicidade associada ao consumo. Com esse fim, trazemos a seguir um resgate de como a felicidade tem sido tratada como objeto de análise e de políticas.

O recente interesse da Psicologia e da Psiquiatria pela felicidade – sob a nomenclatura de bem-estar subjetivo (BES) – é um fenômeno novo, visto que ao longo de praticamente todo o século XX o foco dos estudos manteve-se fixo nos estados afetivos patológicos. O BES trata-se de experiência interna de cada indivíduo que

emite um julgamento de como a pessoa se sente e o seu grau de satisfação com a vida. A maioria dos estudos científicos tangencia a felicidade a partir de noções de bem-estar, satisfação e qualidade de vida no âmbito das pesquisas sobre promoção da saúde (SCORSOLINI-COMIN e SANTOS, 2010).

O interesse pelo tema da felicidade fez surgir a Psicologia Positiva, na década de 1990, que se dedica a investigar os estados afetivos positivos, como a felicidade, o contentamento, a resiliência, o otimismo, a gratidão e a qualidade de vida, entre outros (FERRAZ, TAVARES e ZILBERMAN, 2007), sem intenção de substituir a Psicologia (que foca no tratamento do sofrimento), mas com o propósito de criar um corpo teórico capaz de subsidiar iniciativas preventivas ao sofrimento (GRAZIANO, 2005).

A Psicologia Positiva caracteriza a felicidade como “uma emoção básica caracterizada por um estado emocional positivo, com sentimentos de bem-estar e de prazer, associados à percepção de sucesso e à compreensão coerente e lúcida do mundo” (FERRAZ, TAVARES e ZILBERMAN, 2007, p.1).

A Psicologia Positiva se assenta sobre 3 pilares: o estudo das emoções positivas; o estudo dos traços ou qualidades positivas, principalmente as forças e virtudes, mas também inteligência e capacidade atlética e; o estudo das instituições positivas, como a democracia, a família e a liberdade (que dão suporte às virtudes que, por sua vez, apoiam as emoções positivas) (SELIGMAN, 2004).

### A civilização do desejo

Um estudo feito pela Universidade do Estado de Nova Iorque, em Buffalo, mostrou a importância da comparação da própria vida para o aumento ou diminuição da percepção de satisfação com a mesma. Foi realizada uma experiência em que pediu-se aos participantes da pesquisa que completassem a frase “Fico feliz por não ser...” Após repetir esse exercício cinco vezes, os participantes apresentaram um nítido aumento nos seus sentimentos de satisfação com a própria vida, ou seja, mostraram-se mais felizes ao refletirem sobre coisas que, não estando presentes nas suas vidas, eram razões para sua felicidade, como por exemplo não ser deficiente, não ser pobre, não ter uma doença etc.. Paralelamente, pediu-se a outro grupo que completasse a frase “Eu gostaria de ser...” Nesse caso, a experiência deixou as pessoas sentindo

uma insatisfação maior com a vida. A primeira experiência focou na completude, na abundância oportunizando um sentimento de gratidão advindo; enquanto o segundo experimento focou na incompletude, na falta.

As experiências feitas pelo estudo revelam o quanto o foco no desejo e na busca daquilo que não se possui leva à infelicidade e ao sofrimento e o quanto a percepção de abundância e de completude são capazes de gerar satisfação com o que se tem, ainda que se tenha relativamente pouco em termos materiais. É sobre esse desejo de ter, especialmente de bens materiais (DALAI LAMA, 2000), que se tratará nessa sessão.

É nesse mecanismo que se baseia a crítica feita por essa tese da noção de que a felicidade pode ser proporcionada pelo consumo. Como mostrou a experiência recém descrita, o foco na ausência e na falta aumenta o sentimento de frustração com a vida. É nesse mecanismo de insatisfação que se apoia a indústria da propaganda: ela leva o consumidor a desejar o que não possui.

É importante delimitar o que estamos chamando aqui de sociedade de consumo. Nessa tese, sociedade de consumo é a sociedade na qual a felicidade das pessoas é depositada no consumo de bens materiais, é uma sociedade formada por uma imensa maioria de pessoas que desempenham trabalhos pelos quais elas são remuneradas, e que adquirem via mercado a maior parte dos bens dos quais necessitam para viver. Não se ignora que essa sociedade tem nuances e que ela não é uniforme na sua forma de consumo.

Quando falamos de felicidade individualista estamos falando em um comportamento orientado para o alcance da própria satisfação em detrimento e a despeito da satisfação alheia; um comportamento que não leva em consideração as necessidades dos outros seres vivos no planeta. Quando falamos de felicidade baseada no consumo estamos falando de uma crença quase religiosa de que a felicidade pode ser alcançada pelo consumo; ou seja, uma confusão entre o prazer e a euforia que o consumo propicia e a felicidade.

Essa crença de que é possível encontrar a felicidade através do consumo de bens materiais tem origem na emergência do individualismo na sociedade ocidental no século XX (BRUCKNER, 2016) e tem implicações na predação e no acesso desigual

aos bens comuns e às mercadorias. Criou-se no mundo ocidental um eficiente aparato de propaganda que trabalha para convencer as pessoas (retratadas como consumidores) de que para ser feliz é preciso possuir coisas que ainda não possuem. A propaganda cuida de convencê-las de que sem o novo modelo de celular, sem o tênis de marca, sem o carro novo, sem a roupa da moda, sem o cabelo liso, sem o corpo sarado etc. não é possível ser feliz. O desejo de ter é alimentado pela ideia de que a felicidade se materializa na posse de coisas e cresce a cada conquista: do carro usado para o carro novo, do carro popular para o carro de luxo.

A contracapa do livro de Lipovetsky sobre a civilização do desejo afirma que

Numa sociedade em que a melhoria contínua das condições de vida materiais praticamente ascendeu ao estatuto da religião, viver melhor tornou-se uma paixão coletiva, o objetivo supremo das sociedades democráticas, um ideal nunca por demais exaltado. Entramos assim numa nova fase do capitalismo: a sociedade do hiperconsumo. Eis que nasce um terceiro tipo de *Homo consumericus*, voraz, móvel, flexível, liberto das antigas culturas de classe, imprevisível nos seus gostos e nas suas compras e sedento de experiências emocionais e de (mais) bem-estar, de marcas, de autenticidade, de imediatividade, de comunicação. Tudo se passa como se, doravante, o consumo funcionasse como um império sem tempos mortos cujos contornos são infinitos. Mas estes prazeres privados originam uma felicidade paradoxal: nunca o indivíduo contemporâneo atingiu um tal grau de abandono (LIPOVETSKY, 2014).

O autor afirma que a civilização do desejo nasceu na segunda metade do século XX, dando contorno a uma nova forma de capitalismo, o capitalismo de consumo, que cria a necessidade do consumo constante, com a *multiplicação indefinida de necessidades*, apoiando-se na religião do viver-melhor<sup>34</sup>.

O crescimento e a vitalidade econômica dos países estão assentados no nível de consumo das famílias. O consumo americano representa 70% do PIB dos EUA e 20% do PIB mundial. Estabeleceu-se um sistema que consiste, de um lado, em maximizar os lucros dos investidores (acionistas em bolsas de valores) no menor prazo possível e, do outro, ofertar mercadorias com rapidez e variedade e comercializar experiências ao consumidor. Lipovetsky (2014) afirma que esse processo vem promovendo uma revolução nos comportamentos e no imaginário, criando um universo de consumo

---

<sup>34</sup> Viver melhor é contrário ao Bem Viver. Viver melhor é buscar sempre algo novo, que melhore o que já existe, está ligado a ideia de bem-estar material. O Bem Viver, como veremos, é ser o que já é, viver bem com o que se possui.

contínuo, dessincronizado e hiperindividualista. Instalou-se o consumo-mundo, onde o *ethos* consumista tende a reorganizar o conjunto dos comportamentos, inclusive aqueles que não advêm da troca comercial, como nas relações amorosas.

Analisando o aspecto fetichista da mercadoria, Marx afirma que ele é usado na engrenagem econômica como forma de manter a economia sempre crescente, como se não houvessem limites a esse crescimento.

À primeira vista, a mercadoria parece uma coisa trivial, evidente. Analisando-a, vê-se que ela é uma coisa muito complicada, cheia de sutileza metafísica e manhas teológicas. [...] É evidente que o homem por meio de sua atividade modifica as formas das matérias naturais de um modo que lhe é útil. A forma da madeira, por exemplo, é modificada quando dela se faz uma mesa. Não obstante, a mesa continua sendo madeira, uma coisa ordinária física. Mas logo que ela aparece como mercadoria, ela se transforma numa coisa fisicamente metafísica. Além de se pôr com os pés no chão, ela se põe sobre a cabeça perante todas as outras mercadorias e desenvolve de sua cabeça de madeira cismas muito mais estranhas do que se ela começasse a dançar por sua própria iniciativa.

O caráter místico da mercadoria não provém, portanto, de seu valor de uso. Ele não provém, tampouco, do conteúdo das determinações de valor. Todo o misticismo do mundo das mercadorias, toda a magia e a fantasmagoria que enevoam os produtos de trabalho na base da produção de mercadorias desaparecem, por isso, imediatamente, tão logo nos refugiemos em outras formas de produção.

De onde provém, então, o caráter enigmático do produto do trabalho, tão logo ele assume a forma mercadoria? Evidentemente, dessa forma mesmo. A igualdade dos trabalhos humanos assume a forma material de igual objetividade de valor dos produtos de trabalho, a medida do dispêndio de força de trabalho do homem, por meio da sua duração, assume a forma da grandeza de valor dos produtos de trabalho, finalmente, as relações entre os produtores, em que aquelas características sociais de seus trabalhos são ativadas, assumem a forma de uma relação social entre os produtos de trabalho.

O misterioso da forma mercadoria consiste, portanto, simplesmente no fato de que ela reflete aos homens as características sociais do seu próprio trabalho como características objetivas dos próprios produtos de trabalho, como propriedades naturais sociais dessas coisas e, por isso, também reflete a relação social dos produtores com o trabalho total como uma relação social existente fora deles, entre objetos (MARX, 1996, p. 197).

O trabalho empregado, o esforço humano, desaparece quando a mercadoria ganha forma e adquire vida própria, como “coisa”.

Por meio desse quiproquó os produtos do trabalho se tornam mercadorias, coisas físicas metafísicas ou sociais. [...] Não é mais

nada que determinada relação social entre os próprios homens que para eles aqui assume a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas. [...] Aqui, os produtos do cérebro humano parecem dotados de vida própria, figuras autônomas, que mantêm relações entre si e com os homens. Assim, no mundo das mercadorias, acontece com os produtos da mão humana. Isso eu chamo o fetichismo que adere aos produtos de trabalho, tão logo são produzidos como mercadorias, e que, por isso, é inseparável da produção de mercadorias. Esse caráter fetichista do mundo das mercadorias provém, como a análise precedente já demonstrou, do caráter social peculiar do trabalho que produz mercadorias (MARX, 1996 p. 198).

Revisitando o conceito de fetiche da mercadoria de Marx, Adorno (1975 citado por FLECK, 2015) entende que o fetichismo da mercadoria é a veneração do que é autofabricado – posto que desaparece a percepção do trabalho humano empregado quando a mercadoria se reveste de mística e veneração – e que está alienado tanto do produtor como do consumidor, ou seja, do homem. E ao se referir ao fetichismo na indústria cultural, Adorno (1975) afirma que “fetichista é aquele cujo prazer advém do valor de troca e não do valor de uso. É aquele que aplaude o ingresso e não o concerto, aquele que gosta do que assiste na exata medida do que lhe custou” (FLECK, 2015, p. 9). A abordagem de Adorno (1975) é bastante útil para entender o mecanismo do consumo desenfreado e pouco provido de consciência no período atual. O prazer de ter o modelo mais caro de telefone celular se realiza mais no ato de possuir – e exibir a sua posse – do que no uso das diversas possibilidades que ele oferece.

Algumas das características marcantes da sociedade hiperconsumista é que o sucesso é medido pelo poder de consumo. Uma pessoa vale o que ela é capaz de consumir; o poder aquisitivo determina o valor das pessoas. Alguém que não tenha bens simbolicamente importantes nessa sociedade, como carro e casa, é valorado como uma *sub-pessoa*, considerada uma pessoa fracassada. Existe um imperativo para o consumo, um constrangimento para consumir, como se fosse um caminho evolutivo pelo qual todos devem seguir. Nesse sentido, o ápice da evolução é poder comprar coisas invejáveis, que são objeto de desejo dos seus pares.

Um dos maiores especialistas na obra de Freud, Philips (2003) afirma que “a ideia de uma vida boa foi substituída pela de uma vida a ser invejada. No século 14, se as pessoas fossem perguntadas sobre o que queriam da vida, diriam que buscavam a

salvação divina. Hoje a resposta é: “ser rico e famoso” (PHILIPS, 2003). Além disso, ocorre frequentemente uma confusão entre bem-estar material e vida feliz.

Expressões como “ser bem-sucedido”, “se dar bem na vida” são utilizadas para se referir a pessoas que saíram de um baixo consumo para uma situação em que têm capacidade de realizar um alto poder aquisitivo. Nessa sociedade, as pessoas esgotam sua energia vital em trabalhos exaustivos que lhes remunerem o suficiente para comprar seus objetos de desejo, ainda que a prestações infundáveis.

Paradoxalmente, valores como sucesso, liberdade e individualidade são usados para estimular o consumo. Valores que, a priori, são nobres e desejáveis numa sociedade saudável, se tornam instrumentos de marketing e convencimento para o hiperconsumo. Apesar de o hiper-consumidor se considerar ativo, informado e livre nas suas escolhas, porque detém um poder que até pouco tempo desconhecia – o poder de escolha, de consulta a sites e de otimizar a relação qualidade/preço –, seus desejos são extradeterminados pela ordem do mercado.

O hiper-consumidor já não se encontra apenas ávido de bem-estar material, mas procura cada vez mais o conforto psíquico, a harmonia interior e o crescimento subjetivo, como testemunha do crescimento das técnicas derivadas do Desenvolvimento Pessoal, bem como o sucesso dos saberes orientais, as novas espiritualidades, os manuais que prometem a felicidade e a sabedoria. O materialismo da primeira sociedade de consumo passou de moda: assistimos agora à expansão do mercado da alma e da sua transformação, do equilíbrio e da autoestima, embora proliferem farmácias da felicidade. Numa época em que o sofrimento é vazio de sentido, em que as grandes referências tradicionais e históricas se esgotaram, a questão da felicidade volta à superfície, tornando-se um segmento comercial, um objeto de marketing que o hiper-consumidor quer prontamente à sua disposição, sem esforço, imediatamente e por todos os meios (LIPOVETSKY, 2014, p. 11).

Sabendo bem como funciona o cérebro humano, a indústria da propaganda usa do mecanismo da insatisfação, ressaltando o que o consumidor não tem para induzir o consumo. Os comerciais fazem “você se sentir mal por não ter carro” (SAKAMOTO, 2010).

A busca pela felicidade passa cada vez mais pelo ato de comprar. E a satisfação está disponível nas gôndolas, prateleiras e concessionárias a uma passada de cartão de distância. Muitos de nós ficam tanto tempo trabalhando que tornam-se compradores compulsivos, adquirindo estilos de vida em forma de símbolos daquilo que não conseguirão obter por vivência direta. Através desses objetos,

enlatamos a felicidade – pronta para consumo, mas que dura pouco. Porque, como os produtos que a representam, possui sua obsolescência programada para dar dinheiro a alguém (SAKAMOTO, 2010, p. 1).

A propaganda convence de que, para ter liberdade de ir e vir, cada pessoa precisa de um automóvel; a propaganda vende a ideia de que dividir o transporte coletivo com outros trabalhadores é coisa de pessoas fracassadas porque não tiveram sucesso material na vida; a propaganda convence que você merece ter um automóvel para ir de casa para o trabalho e assim aumentar o engarrafamento que te faz gastar mais tempo para ir e voltar, como no quadrinho da figura 53.

Figura 53: Pra que tantos carros?



Fonte: quadrinhosacidos.com.br, acessado em 21/03/2018

Um bom exemplo de um objeto de desejo contemporâneo é o telefone celular. Envolto em um massivo aparato de propaganda, anualmente a Apple lança um novo iPhone que se torna instantaneamente objeto de desejo no mundo. Com pequenas variações de funcionalidade, o novo modelo entra no imaginário dos consumidores como se fosse um novo marco tecnológico. Para tornar o modelo mais desejável ainda, a empresa desabilita funções dos antigos modelos, de modo a efetivamente torná-los

mais lentos e disfuncionais: é o fenômeno da obsolescência programada. O prazer se materializa com uma self nas redes sociais tirada com o novo aparelho. No Brasil, o mais novo modelo de iPhone chega a custar 4 mil reais.

### Consequências ambientais e sociais do hiperconsumo

Um dos resultados catastróficos do hiperconsumo é o acúmulo de lixo plástico nos oceanos. A cada ano, mais de 8 milhões de toneladas de plástico acabam nos oceanos – o equivalente a despejar um caminhão de lixo de plástico a cada minuto – causando estragos na fauna marinha, na pesca e no turismo, e custando pelo menos 8 bilhões de dólares em danos aos ecossistemas marinhos. Até 80% de todo o lixo nos nossos oceanos é feito de plástico (ONU AMBIENTE, 2018). Junto com cada produto adquirido no mercado, vem uma embalagem plástica que não terá mais utilidade em algumas horas, dias ou, no máximo, meses. Se o desenvolvimento do plástico trouxe uma solução tecnológica para o armazenamento e conservação de alimentos e bens de consumo, a sua longa resistência se tornou um problema ambiental. Com uma vida útil tão curta e uma vida inútil de cerca de 400 anos, milhões de toneladas de plástico não tem tratamento devido e são escoadas para se acumular nos oceanos pelos séculos seguintes. Se, ao sair do campo de visão do consumidor, o plástico deixa de ser um problema seu individualmente, ele se torna um problema coletivo ainda não solucionado e que ganha dimensões cada vez maiores. No ano de 2017, proliferaram na mídia eletrônica imagens de baleias mortas encalhadas em praias que, ao serem abertas por estudiosos para determinar a causa da morte, revelaram os estômagos cheios de plástico. O plástico tem levado animais a morte nos oceanos em todo o mundo, mas a mais icônica imagem é a de um cavalo marinho agarrado a um cotonete (figura 54). Há uma ilha de lixo no Oceano Pacífico que tem o tamanho maior que muitos países do mundo. Essa ilha de lixo não foi produzida ali, mas foi levada para lá pelas correntes marítimas. O mesmo problema está ocorrendo no Oceano Atlântico. É possível que cada um de nós tenhamos contribuído pessoalmente um pouco para a formação dessas ilhas de lixo, uma vez que os sacos plásticos oriundos do lixo doméstico de uma residência comum contribuem para aumentar essas ilhas de dejetos nos oceanos.

A ONU Ambiente lançou em 2017 uma campanha global para eliminar até 2022 as principais fontes de resíduos marinhos: microplásticos em cosméticos e o uso excessivo e de plásticos descartáveis. Dez países já aderiram à campanha. A Indonésia comprometeu-se a reduzir o lixo marinho em 70% até 2025; o Uruguai taxará as sacolas plásticas de uso único e a Costa Rica tomará medidas para reduzir drasticamente o plástico de uso único por meio de uma melhor gestão de resíduos e educação (ONU AMBIENTE, 2017); no Brasil, foi aprovado (em 17/04/2018) pela Comissão de Meio Ambiente do Senado um projeto (PLS 92/2018) para banir o plástico de copos, pratos, bandejas e talheres descartáveis gradativamente nos próximos 10 anos (SENADO FEDERAL, 2018).

Figura 54: Cavalo-marinho agarrado a um cotonete



Fonte: *National Geographic*, 2017.

Se o fato do plástico estar no estômago das baleias nos faz pensar que ainda não fomos atingidos diretamente pelo problema, esse é um grande engano. Estudos mostram que o plástico que consumimos como embalagem volta para o nosso consumo depois de quebrado em micro e nano partículas, entrando na nossa alimentação através da água, dos peixes e do sal que consumimos. Se em grandes porções o plástico tem matado as baleias, é de se imaginar o que o consumo de micro plástico pode provocar à vida humana. Estudo realizado com 250 garrafas de água mineral de diversos países detectou a presença de microplástico em 93% das amostras, inclusive na amostra brasileira (BBC, 2018). A OMS está iniciando um estudo para saber os efeitos do microplástico no organismo humano.

Um dos triunfos da sociedade do hiperconsumo é o crescimento da expectativa de vida. Uma criança nascida na França em 2001 tem 50% de chance de viver até os 100 anos. A expectativa de vida média no mundo é de 72,5 anos. Em Lesoto, na África, porém, a expectativa de vida é de 48,8 anos e no Afeganistão é de 52,7 anos. Isso é revelador da intensa desigualdade no consumo entre países e dentro dos países.

Se por um lado o hiperconsumo tem consequências trágicas para o planeta, há uma expressiva parcela da população mundial que consome abaixo do necessário para viver, são subconsumidores. Todos precisamos consumir. O problema não está no consumo adequado às necessidades, mas está no hiperconsumo, que tem consequências ambientais – a super exploração dos bens comuns – e ético/sociais – a desigualdade no consumo. É preciso reduzir o consumo da parte da população mundial que consome demais e garantir o acesso a bens de consumo àqueles que não consomem o suficiente para atender suas necessidades, de modo a equilibrar e reduzir os níveis de consumo.

Morin (2015) argumenta que as desigualdades têm caráter territorial (profundas diferenças entre regiões pobres e ricas), caráter econômico (da extrema riqueza à extrema pobreza), sociológico (modos de vida), sanitário (acesso desigual a medicina, técnicas, etc.), cultural, profissional, entre outras. E a solução da crise planetária passa necessariamente pela redução progressiva dessas formas de desigualdade. “A missão de uma política da humanidade não é igualar tudo, o que conduziria a uma destruição das diversidades, mas visualizar as vias reformadoras que permitiriam a redução progressiva das piores desigualdades” (MORIN, 2015).

### Os limites do consumo

Há um crescente debate nos dias atuais sobre os limites da civilização do desejo e do hiperconsumo, no mundo acadêmico, político e das artes. Um filme de animação de curta-metragem chamado *Happiness*, de Steve Cutts (2017), traz uma dura crítica a centralidade do consumo na vida ocidental, onde os humanos são representados por ratos que destroem a sua vida na corrida desenfreada pela felicidade baseada no consumo. O filme mostra “pessoas” vivendo para comprar, encontrando satisfação

imediate na euforia do consumo de produtos de marcas famosas para rapidamente perdê-la, provocando uma tristeza que os leva a sempre buscar mais, chegando ao consumo de álcool e remédios que, igualmente, proporcionam euforia instantânea e passageira. O filme foi premiado como o melhor do ano de 2017 pela Vimeo (CUTTS, 2017).

Em *Doughnut Economics: Seven Ways to Think Like a 21 st-Century Economist*, Raworth (2017) argumenta que é preciso assumir que esse império de consumo tem limites definidos. Utilizando a imagem de uma rosquinha (*doughnut*), a autora mostra que a crença no crescimento econômico ilimitado compartilhada pelos economistas tem levado o planeta a exaustão e que os limites sociais e ambientais do planeta devem ser definidores para o limite do crescimento econômico. Dentro desses limites planetários, há um espaço ambientalmente seguro e socialmente justo no qual a humanidade pode prosperar. (RAWORTH, 2017)

O argumento de Raworth (2017) adere ao conceito de *planet boundaries* ou limites do planeta, proposto por Rockström et al. (2009). O problema do hiperconsumo não é apenas o fato de alimentar um falso paradigma: mais consumo não compra mais felicidade. O hiperconsumo é incompatível com os limites biofísicos do planeta (ROCKSTRÖM et AL, 2009). Foram identificados nove limites planetários, dos quais o autor apresenta quantificações para sete: mudanças climáticas, acidificação dos oceanos, redução da camada de ozônio, mudanças no ciclo de nitrogênio e fósforo, uso global de água doce, diminuição das terras agricultáveis, perda da biodiversidade. Para os outros limites planetários ainda não foi possível determinar um limite dentro do qual seja seguro agir: a poluição química e o carregamento atmosférico de aerossóis.

Esses limites devem ser respeitados para que a humanidade possa existir com segurança. Sua transgressão pode ser catastrófica, desencadeando mudanças ambientais de escala continental a planetária. No entanto, os autores avaliam que a humanidade já transgrediu três desses limites: mudanças climáticas, taxa de perda de biodiversidade e mudanças no ciclo global do nitrogênio. Isso revela a gravidade da crise planetária e a urgência na adoção de medidas como a diminuição do consumo no nível global. “Os limites planetários definem, por assim dizer, os limites do ‘campo de jogo planetário’ para a humanidade, se quisermos ter certeza de evitar grandes

mudanças ambientais induzidas pelo homem em escala global” (ROCKSTRÖM et AL, 2009, p. 1).

Alinhados com esse entendimento de que existe um limite dentro do qual é seguro operar no planeta, os ODS da ONU propõem uma mudança nos padrões de consumo mundiais. O ODS 12 trata do consumo e produção responsáveis, cujas metas incluem reduzir pela metade o desperdício de alimentos per capita mundial; alcançar o manejo ambientalmente saudável dos produtos químicos e todos os resíduos; e reduzir substancialmente a geração de resíduos por meio da prevenção, redução, reciclagem e reuso; entre outros (ONU, 2015).

Motivados por essa compreensão de que a humanidade está se aproximando do limite do uso dos bens comuns planetários, importantes lideranças mundiais têm se levantado na defesa de novos padrões de consumo e de uma vida mais sustentável ambiental e socialmente. Um grande líder do século XXI, o Papa Francisco, lançou um manifesto a toda civilização humana para o cuidado da casa comum, o planeta. A encíclica *Laudato Sí* traz um chamamento ético responsabilizando a espécie humana pelo cuidado com o meio ambiente e a vida, e apontando caminhos para uma vida mais sóbria e equilibrada.

Lanço um convite urgente a renovar o diálogo sobre a maneira como estamos a construir o futuro do planeta. Precisamos de um debate que nos una a todos, porque o desafio ambiental, que vivemos, e as suas raízes humanas dizem respeito e têm impacto sobre todos nós. [...] Precisamos de nova solidariedade universal (*LAUDATO SÍ*, 2015, p. 16).

O meio ambiente é um bem coletivo, patrimônio de toda humanidade e responsabilidade de todos. Quem possui uma parte é apenas para administrar em benefício de todos. Se não o fazemos, carregamos na consciência o peso de negar a existência aos outros (*LAUDATO SÍ*, 2015, p. 62).

Entre os caminhos apontados pela *Laudato Sí*, tem destaque o Bem Viver, o modo de vida dos povos tradicionais. Condenando o hiperconsumo – “a cultura do descarte que afeta tanto os seres humanos excluídos como as coisas que se convertem rapidamente em lixo” (*LAUDATO SÍ*, 2015, p. 21) –, a razão instrumental (individualismo, progresso ilimitado, concorrência, consumismo, mercado sem regras) e a cultura de massas, a encíclica verde afirma que os povos originários detêm o segredo para uma vida mais harmônica entre humanos e natureza.

A encíclica verde destaca o papel da educação ambiental na transformação do cenário atual, para criar uma “cidadania ecológica”.

Nos países que deveriam realizar as maiores mudanças nos hábitos de consumo, os jovens têm uma nova sensibilidade ecológica e um espírito generoso, e alguns deles lutam admiravelmente pela defesa do meio ambiente, mas cresceram num contexto de altíssimo consumo e bem-estar que torna difícil a maturação doutros hábitos. Por isso, estamos perante um desafio educativo (*LAUDATO SÍ*, 2015, p. 124).

A encíclica *Laudato Sí* guarda algumas importantes intercessões com a nova política ambiental chinesa. Enquanto o Presidente chinês Xi Jinping fala em transformar a China numa “ecocivilização”, o Papa Francisco fala de uma “cidadania ecológica” planetária. O planejamento chinês fala de uma “sociedade moderadamente próspera” (*CHINA TODAY*, 2017) e a *Laudato Sí* fala em “crescimento na sobriedade” (*LAUDATO SÍ*, 2015).

Na chamada nova fase do socialismo chinês “baseado em ciência e tecnologia” (*CHINA TODAY*, 2017, p. 31), o grande lema é “*green moutain, clean water*”, ou seja, “montanhas verdes, água limpa”. Nesse sentido, a China tem empreendido um ambicioso e complexo programa que tem resultado numa melhoria significativa da qualidade do ar nas suas cidades. Para alcançar a meta de se tornar uma ecocivilização, o governo chinês implementa a maior matriz energética do mundo baseada em energias limpas (eólica e solar, por exemplo), tem fechado fábricas poluentes, diminuído a produção de carvão mineral e executado um enorme programa de restauração ambiental com o plantio de árvores em grande escala, entre outras coisas.

Não se trata de discurso vazio. A China já é o maior mercado de carros elétricos e a maior fabricante de painéis solares do planeta. O consumo per capita de energia caiu 3,4% em 2016, impulsionado pelo aumento de fábricas mais limpas e por uma economia cada vez mais voltada para serviços. O consumo de carvão cai desde 2014, depois de triplicar entre 2000 e 2013. A participação de fontes limpas na produção energética no país chegou ao recorde de 11%, e deve continuar subindo (*EXAME*, 2017).

A adoção de práticas ambientalmente sustentáveis na China é fruto da necessidade de reduzir a poluição que mata cerca de 110.000 chineses por ano (*EL PAÍS*, 2017), é fruto da uma constatação de que não é possível manter uma matriz energética

baseada em combustíveis fósseis altamente poluentes.<sup>35</sup> Quando o presidente norte-americano Donald Trump anunciou, em 2017, a saída dos Estados Unidos do Acordo de Paris, Xi Jinping se comprometeu a aumentar a participação da China para garantir que a meta de manter o aquecimento global abaixo de 2°C seja alcançada.

Sobre o modo de sairmos da crise planetária, estou de acordo com a saída apontada pela *Laudato Sí*. É preciso investir em ações coletivas e menos individuais. É preciso transformar a indignação individual em ação coletiva, aumentando o nosso senso de comunidade e a nossa capacidade de agir e transformar o cenário. No aspecto macro, a China dá um valioso exemplo.

Indentado: Todavia, para se resolver uma situação tão complexa como esta que enfrenta o mundo atual, não basta que cada um seja melhor. Os indivíduos isolados podem perder a capacidade e a liberdade de vencer a lógica da razão instrumental e acabam por sucumbir a um consumismo sem ética nem sentido social e ambiental. Aos problemas sociais responde-se, não com a mera soma de bens individuais, mas com redes comunitárias: As exigências desta obra serão tão grandes, que as possibilidades das iniciativas individuais e a cooperação dos particulares, formados de maneira individualista, não serão capazes de lhes dar resposta. Será necessária uma união de forças e uma unidade de contribuições. A conversão ecológica, que se requer para criar um dinamismo de mudança duradoura, é também uma conversão comunitária (*LAUDATO SÍ*, 2015, p. 129).

Sobre como diminuir os níveis de consumo, a *Laudato Sí* invoca o ensinamento cristão da sobriedade e da satisfação com o pouco, diminuindo a necessidade de consumo desenfreado.

Indentado: A consciência da gravidade da crise cultural e ecológica precisa traduzir-se em novos hábitos. Muitos estão cientes de que não basta o progresso atual e a mera acumulação de objetos ou prazeres para dar sentido e alegria ao coração humano, mas não se sentem capazes de renunciar àquilo que o mercado lhes oferece (*LAUDATO SÍ*, 2015, p. 124).

Indentado: A espiritualidade cristã propõe uma forma alternativa de entender a qualidade de vida, encorajando um estilo de vida profético e contemplativo, capaz de gerar profunda alegria sem estar obcecado pelo consumo. É importante adotar um antigo ensinamento, presente em distintas tradições religiosas e também na Bíblia. Trata-se da convicção de que “quanto menos,

---

<sup>35</sup> Os avanços na China não se limitam a questão ambiental. A China tem empreendido uma forte luta contra a corrupção, melhorado significativamente os direitos trabalhistas e em cinco anos retirou 68 milhões de pessoas da miséria – o índice baixou de 10,2% para 3,1% de pessoas (BLASTINGNEWS, 2018). A meta é eliminar totalmente a pobreza extrema até 2020.

tanto mais”. Com efeito, a acumulação constante de possibilidades para consumir distrai o coração e impede de dar o devido apreço a cada coisa e a cada momento. Pelo contrário, tornar-se serenamente presente diante de cada realidade, por mais pequena que seja, abre-nos muitas mais possibilidades de compreensão e realização pessoal. A espiritualidade cristã propõe um crescimento na sobriedade e uma capacidade de se alegrar com pouco. É um regresso à simplicidade que nos permite parar a saborear as pequenas coisas, agradecer as possibilidades que a vida oferece sem nos apegarmos ao que temos nem entristecermos por aquilo que não possuímos. Isto exige evitar a dinâmica do domínio e da mera acumulação de prazeres (LAUDATO SÍ, 2015, p. 130).

A sobriedade, vivida livre e conscientemente, é libertadora. Não se trata de menos vida, nem vida de baixa intensidade; é precisamente o contrário. Com efeito, as pessoas que saboreiam mais e vivem melhor cada momento são aquelas que deixam de debicar aqui e ali, sempre à procura do que não têm, e experimentam o que significa dar apreço a cada pessoa e a cada coisa, aprendem a familiarizar com as coisas mais simples e sabem alegrar-se com elas. Deste modo conseguem reduzir o número das necessidades insatisfeitas e diminuem o cansaço e a ansiedade. É possível necessitar de pouco e viver muito, sobretudo quando se é capaz de dar espaço a outros prazeres, encontrando satisfação nos encontros fraternos, no serviço, na frutificação dos próprios carismas, na música e na arte, no contacto com a natureza, na oração. A felicidade exige saber limitar algumas necessidades que nos entorpecem, permanecendo assim disponíveis para as múltiplas possibilidades que a vida oferece (LAUDATO SÍ, 2015, p. 131).

O ex-presidente do Uruguai, José Mujica, é adepto de um estilo de vida sóbrio e se declara inimigo do consumismo<sup>36</sup>:

As pessoas estão dentro de uma gigantesca teia de aranha que é a sociedade de consumo, que está montada em função da acumulação. As pessoas nem sequer são conscientes disso. Quando você está comprando algo, não se engane, está gastando o tempo da sua vida que teve que gastar para ganhar esse dinheiro. No fundo, o que está gastando é tempo de vida. Quando proponho a sobriedade como modo de vida, para ter a maior quantidade de tempo possível para viver a vida de acordo com as coisas que te motivam, que não necessariamente são do trabalho. Somos livres quando nos impõem uma cultura de gastar e gastar, e temos que trocar o telefone celular todos os meses, e o carro não resiste dois anos? Isso é mover a economia. A felicidade não é uma questão material. Minha definição de pobreza remete a Sêneca: pobre é aquele que precisa de muito” (JOSÉ MUJICA, 2014).

---

<sup>36</sup> <https://www.youtube.com/watch?v=TxYNRSexC-E>, acessado em 21/03/2018

## Noções não ocidentais de felicidade

### A visão budista

Figura 55: Eu quero felicidade



Fonte: Site Liberte-se do Sistema, 2013.

O budismo considera que o desejo escraviza o ser humano, e que para ser feliz é preciso se livrar do desejo e ser contente e satisfeito com o que se tem. Um popular conto budista (figura 55) diz que um homem diz a Buda que deseja a felicidade e Buda lhe ensina com essa simples equação: retire o desejo (representado pela palavra quero) e o ego (representado pela palavra eu) e terá a felicidade. A felicidade budista é aceitação e viver no momento presente. Nesse sentido, ela difere fortemente da concepção ocidental contemporânea da busca da felicidade orientada pelo consumo, guiada pelo desejo.

Na concepção budista, o propósito da existência é buscar a felicidade e ela “pode ser alcançada através do treinamento da mente”, da psique, do espírito, numa combinação de coração e mente, cultivando estados mentais positivos e eliminando os negativos (DALAI LAMA, 2000. p. 16).

Quando falamos dessa disciplina interior, é claro que ela pode envolver muitos aspectos, muitos métodos. Mas em geral

começa-se identificando aqueles fatores que levam à felicidade e aqueles que levam ao sofrimento. Depois desse estágio, passa-se gradativamente a eliminar os que levam ao sofrimento e a cultivar os que conduzem à felicidade. É esse o caminho (DALAI LAMA, 2000. p. 17).

O budismo afirma que há quatro fatores de realização ou felicidade: riqueza, satisfação material, espiritualidade e iluminação. Juntos eles abarcam a totalidade da busca do indivíduo pela felicidade. Além da questão espiritual, a saúde, os recursos materiais e as amizades (relações interpessoais) são elementos fundamentais para a felicidade na concepção budista, mas disposição mental é essencial para que tudo isso leve à felicidade (DALAI LAMA, 2000).

Hoje em dia, há sociedades bastante evoluídas em termos materiais, e no entanto em seu seio muitas pessoas não são muito felizes. Logo abaixo da bela aparência de afluência há uma espécie de inquietação mental que leva à frustração, a brigas desnecessárias, à dependência de drogas ou álcool e, no pior dos casos, ao suicídio. Não há, portanto, nenhuma garantia de que a riqueza em si possa proporcionar a alegria ou a realização que buscamos (DALAI LAMA, 2000. p. 17).

Como antídoto para a ganância e o consumismo, o Dalai Lama (2010) prega o contentamento com o que se tem, diminuir o desejo de ter além do que se tem e desejar e apreciar o que já se tem. Pode-se dizer, assim, que a noção budista de felicidade é mais sustentável que a noção ocidental, se aproximando da noção de felicidade coletiva dos povos originários, que se baseia no desejo do que já se possui.

### A Não-Felicidade Baniwa

Morin (2011) posiciona a ideia de felicidade na sociedade ocidental detentora de uma cultura de massa, centrada no indivíduo, na satisfação do prazer individual e no consumo. As chamadas sociedades arcaicas, detentoras de cultura arcaica, não partilhariam da mesma ideologia de felicidade que a outra. O discurso do amor, da felicidade e do *happy end* é construção da cultura de massas, da individualidade. Morin traça, assim, um paralelo entre felicidade e Bem Viver, sendo o primeiro uma expressão da cultura individualista de massas, e o segundo uma expressão da cultura arcaica. Seria possível afirmar, portanto, que a felicidade é fruto do individualismo, da cultura da individualidade, da cultura de massas, enquanto o Bem Viver é fruto do

coletivismo, da cultura da coletividade, da cultura arcaica. Se Morin está correto em sua afirmação, não haveria apelo entre os Baniwa o discurso da felicidade. Nesse aspecto, verificar a presença de um discurso da felicidade entre os Baniwa e identificar o elemento que mais se aproxima do conceito ocidental de felicidade animou essa pesquisa.

A pesquisa revelou que Morin (2011) está correto sobre a inexistência da ideia e do ideário da felicidade entre os Baniwa, entre os quais não existe uma palavra que equivale a ideia ocidental de felicidade.

A gente não tem esse conceito, de conceituar a palavra felicidade em Baniwa. Mas a gente sabe que existe felicidade entre nós, entre os Baniwa. Mas de que forma a gente pode perceber a felicidade? Através da prática já. Ai que acontece felicidade. A forma de conversar com as pessoas, a maneira de respeitar as pessoas, receber as pessoas, presentear as pessoas, *pra* gente assim é uma felicidade. Sempre, chegar outra pessoa na nossa comunidade, a gente recebe com carinho e respeito. É nossa felicidade, grande felicidade *pra* gente quando uma pessoa chega com a gente aqui na nossa comunidade. Não tem como conceituar exatamente a felicidade. *Pra* mim a felicidade é isso (liderança baniwa, 2018).

Essa descrição do que poderia ser a felicidade para os Baniwa se aproxima da descrição do Bem Viver, o que demonstra que a felicidade Baniwa é coletiva. Isso a diferencia profundamente da ideia de felicidade ocidental.

No nosso dia-a-dia aqui na comunidade, a felicidade que a gente tem é se reunir todo dia de manhã, sempre tem os nossos capitães, seus líderes, que reúnem seu povo para tomar caribé, cada família traz o que tem *pro* Centro Comunitário, começando de manhã, pela parte da tarde e de noite. Felicidade tem esse sentido. No momento que a gente se concentra lá a gente conversa entre nós, contando história, falando o que aconteceu, o que vai fazer no outro dia, e vai levando esse felicidade (liderança baniwa, 2018).

Existe uma palavra no vocabulário Baniwa que se aproxima de felicidade, mas não tem o mesmo significado que esta tem para o mundo ocidental. *Katemakari* significa um sentimento bom, de alegria. O que dá *katemakari* são coisas coletivas. Homens e mulheres tem *katemakari* pelas mesmas razões. As crianças, por sua vez, precisam dos pais, dos adultos, para terem *katemakari*. *Katemakari* é oferta de comida, ajuda mútua. *Katemakari* é uma alegria, faz parte do Bem Viver. “Por exemplo, quando está numa caçaria<sup>37</sup>, pegando chuva, vento, mutuca, não tem *katemakari*, mas tem Bem

---

<sup>37</sup> Atividade de caça

Viver. Quando consegue caçar anta, tem *katemakari*, quando chega na comunidade e distribui a comida tem *katemakari*”.<sup>38</sup> Esses exemplos de manifestação do *katemakari* para o povo Baniwa mostram que este é um sentimento eventual e passageiro, que se assemelha ao estado de alegria e que é parte integrante da noção de Bem Viver. “*Katemakari e Matsiakaro Wemaka* são parentes” (liderança baniwa, 2015).

*Katema* é alegre e seu antônimo é *innona*, que quer dizer triste. *Katema* diz respeito a pessoa. Diz-se que “fulano está *katema*”.

Katemakari quando você fica todo o tempo alegre. A gente entende diferente do português. Mas no português tem o conceito de cada palavra. Alegre por exemplo, tem um conceito, felicidade tem outro conceito. Tudo são palavras que são conceituadas. Mas *pra* gente a gente não tem essa conceituação das palavras. Se eu falar katemakari entra todas essas palavras que eu falei: feliz, felicidade, alegre; já entra tudo nessa palavra. No português é diferente: você fala em outro sentido de felicidade, outro sentido de alegre, mas o mesmo sentido, só que diferentes conceitos. Katemakari é tudo isso. Em Baniwa é tudo junto. Katemakari é estar bem com a comunidade, reunir, conversar (liderança baniwa, 2018).

“Quando a gente não tem felicidade já entra na parte da tristeza. Mas sempre acontece com a gente aqui na comunidade, acontece quando as pessoas adoecem, ou sofre acidente com cobra, a gente fica tudo desanimado. Aí vem essa tristeza bem grande, passa dois dias, três dias, sem reunir no Centro Comunitário. É o nosso modo de viver. Nem sempre, mas de vez em quando acontece (informante baniwa, 2016).

De acordo com Vilém Flusser, na análise de Domingues (2012) “não há palavras sem conceitos, nem conceitos sem palavras” (DOMINGUES, 2012). “O pensamento é, portanto, uma organização de palavras”, ou seja, “o campo onde ocorrem organizações linguísticas”, visto o pensamento consistir na articulação de palavras. Assim, “‘lógica’ e ‘gramática’ passam a ser sinónimos no mesmo sentido que o são ‘conceito’ e ‘palavra’” e, por consequência, “‘língua’ passa a ser sinónimo de ‘intelecto’”. O estudo do intelecto, estudo da língua que é, torna-se disciplina rigorosa”. Enfim, “‘Pensamento’ e ‘frase’ são, portanto, sinónimos”. O autor afirma assim que o real condiciona o discurso e vice-versa. Se os Baniwa não têm uma palavra para felicidade, eles não têm um conceito de felicidade e muito menos compartilham a noção de felicidade ocidental.

---

38 Informação obtida em entrevista focal com alunos da *Pamáali*

Dessa forma, a negativa no título dessa sessão é tão somente relacionada a ausência de uma palavra equivalente e do conceito de felicidade entre os Baniwa. Não se nega com ela, obviamente, que os Baniwa sejam felizes. Se utilizarmos a noção ocidental de felicidade (não a noção individualista baseada no consumo, mas a noção de felicidade enquanto satisfação com a própria vida), podemos afirmar que os Baniwa são felizes, pois há uma forte presença de discursos que, associada ao que mostrou a observação, demonstram a satisfação com a própria vida.

É possível perceber assim como a noção ocidental de felicidade difere da noção dos povos de cultura arcaica e porque não existe uma noção de felicidade individual entre os Baniwa, mas sim uma noção coletiva, o Bem Viver. Como informa Morin (2009) e toda a literatura sobre a construção da noção de felicidade no ocidente (MACMAHON, LIPOVETSKY, BRUCKNER, MARIAS), a história dos Baniwa, bem como dos demais povos de cultura arcaica, ou de pensamento selvagem (LEVY STRAUSS e VIVEIROS DE CASTRO), a matriz de pensamento e a cosmovisão Baniwa é construída sobre o alicerce da coletividade, da comunidade, de pertencimento, e não da individualidade e do consumismo.

#### A felicidade como estratégia de orientação de políticas públicas

Para além do campo da saúde e da psicologia, a felicidade vem sendo progressivamente utilizada no campo da política como indicador de desenvolvimento e de prosperidade humana. Apresento a seguir três iniciativas que buscam orientar a ação de governos e organizações da sociedade civil a partir da análise e ou promoção da felicidade: o Butão, com seu Índice de Felicidade Nacional; o World Happiness Report, que faz um estudo comparativo da felicidade entre os cidadãos em todos os países do mundo; e o Índice de Progresso Social, que propõe uma metodologia para analisar a satisfação dos cidadãos de um determinado lugar com a realidade em que vivem.

## Índice de Felicidade Nacional

A primeira iniciativa de utilizar a felicidade no campo das políticas públicas desde a Grécia antiga surgiu na década de 1970, quando o rei do Butão, pequeno país asiático situado na região do Himalaia, entre a Índia e o Tibet, criou uma visão alternativa para medir as riquezas de seu país a partir da felicidade, do bem-estar da população e do desenvolvimento sustentável. Criou-se assim o Índice de Felicidade Nacional, apelidado de Felicidade Interna Bruta (FIB), como um substituto para o Produto Interno Bruto (PIB) que não dava conta da complexidade que seria desejada averiguar. Para calcular o Índice de Felicidade Nacional, são analisados o padrão econômico, a educação, a saúde, a expectativa de vida e a longevidade comunitária, proteção ambiental, acesso à cultura, bons critérios de governança, gerenciamento equilibrado e bem-estar psicológico. Partindo da premissa de que o objetivo de uma sociedade não deve ser somente o crescimento econômico, mas a integração do desenvolvimento material com o psicológico, o cultural e o espiritual de forma harmônica com o ambiente, o Índice de Felicidade Nacional engloba as dimensões sociais, ambientais, espirituais e culturais do desenvolvimento (THE CENTRE FOR BHUTAN STUDIES, 2011).

As nove dimensões do Índice de Felicidade Nacional são ((THE CENTRE FOR BHUTAN STUDIES, 2011):

1. Bem-estar psicológico – Avalia o grau de satisfação e de otimismo que cada indivíduo tem em relação a sua própria vida. Os indicadores incluem a prevalência de taxas de emoções tanto positivas quanto negativas e analisam a autoestima, sensação de competência, estresse, e atividades espirituais.
2. Saúde – Mede a eficácia das políticas de saúde, com critérios como auto avaliação da saúde, invalidez, padrões de comportamento arriscados, exercício, sono, nutrição, etc.
3. Uso do tempo – O uso do tempo é um dos mais significativos fatores na qualidade de vida, especialmente o tempo para lazer e socialização. A gestão equilibrada do tempo é avaliada, incluindo tempo no trânsito, no trabalho, nas atividades educacionais, etc.

4. Vitalidade comunitária – Foca nos relacionamentos e interações nas comunidades. Examina o nível de confiança, a sensação de pertencimento, a vitalidade dos relacionamentos afetivos, a segurança em casa e na comunidade, a prática de doação e de voluntariado.

5. Educação – Leva em conta a educação formal e informal, competências, envolvimento na educação dos filhos, valores em educação, educação ambiental, etc.

6. Cultura – Avalia as tradições locais, festivais, valores nucleares, participação em eventos culturais, oportunidades de desenvolver capacidades artísticas e discriminação por causa de religião, raça ou gênero.

7. Meio ambiente – Mede a percepção dos cidadãos quanto a qualidade da água, ar, solo e biodiversidade. Os indicadores incluem acesso a áreas verdes, sistema de coleta de lixo, etc.

8. Governança – Avalia como a população enxerga o governo, a mídia, o judiciário, o sistema eleitoral e a segurança pública, em termos de responsabilidade, honestidade e transparência. Mede a cidadania e o envolvimento dos cidadãos com as decisões e processos políticos.

9. Padrão de vida – Avalia a renda individual e familiar, a segurança financeira, o nível de dívidas, a qualidade das habitações, etc.

Desde a adoção do Índice de Felicidade Nacional e da execução de ações apoiadas pelo Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento – Pnud, as estatísticas do Butão melhoraram significativamente: mais de 70% do território tem cobertura vegetal original e há investimentos na área de turismo ecológico. A expectativa de vida subiu de 43 anos em 1982 para 65 anos atualmente e a mortalidade infantil caiu de 163 para 52 por mil nascidos vivos.

### *World Happiness Report*

Outra importante iniciativa que incorpora a felicidade na medição de progresso social é o World Happiness Report – Relatório Mundial de Felicidade – da Organização das Nações Unidas – ONU (HELLIWELL, LAYARD E SACHS, 2015). Em sua terceira

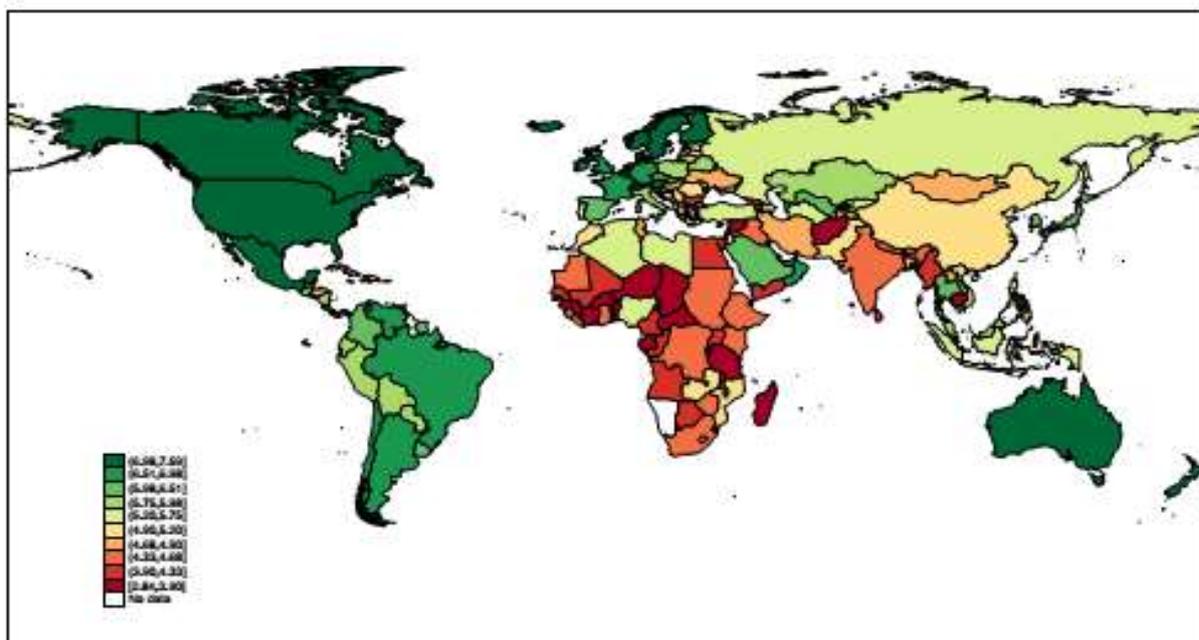
edição em 2015 – as primeiras foram em 2012 e 2013 –, o relatório publicado pela Rede de Soluções para o Desenvolvimento Sustentável (SDSN), editado por John Helliwell, Richard Layard e Jeffrey Sachs, mostra o estado de felicidade global como uma ferramenta para melhorar o Desenvolvimento Sustentável, utilizando medições de bem-estar para avaliar o progresso das nações. O objetivo do ranking é influenciar em políticas públicas.

“Cada vez mais a felicidade é considerada uma medida adequada de progresso social e um objetivo da política pública. (...) Um número cada vez maior de governos nacionais e locais estão usando dados sobre felicidade na busca por políticas que possam permitir que as pessoas tenham uma vida melhor” (HELLIWELL, LAYARD e SACHS, 2015).

O Relatório Mundial da Felicidade ressalta a fecundidade da felicidade por meio de medidas para orientar a elaboração de políticas e para ajudar a avaliar o bem-estar geral em cada sociedade. Os dados de 2015 mostram a Suíça como o país mais feliz do mundo, seguido de perto pela Islândia, Dinamarca e Noruega. Já entre os países menos felizes, a maioria está na África Subsaariana, mais Afeganistão e Síria. O Brasil ficava em 16º lugar, abaixo dos Estados Unidos (15º) e do México (14º), e acima de Luxemburgo (17º) e da Irlanda (18º) (WHR 2015). Na edição de 2018, o país com cidadãos mais felizes é a Finlândia, seguida da Noruega e da Dinamarca, enquanto o Brasil está em 28ª posição (WHR 2018). O Brasil vem caindo progressivamente no ranking: em 2017 estava na 22ª posição, em 2016 na 17ª, em 2015 na 16ª, voltando a patamar parecido ao de 2013, quando estava em 24ª posição. Os primeiros lugares no ranking estão sempre ocupados, revezando ano a ano, por algum país escandinavo (Noruega, Dinamarca, Suíça, Finlândia).

O mapa mostrado na figura 56 traz a distribuição geográfica da felicidade entre os países do mundo na edição de 2015.

Figura 56: A geografia da felicidade



Fonte: Helliwell, Layard et Sachs, 2015.

O World Happiness Report leva em consideração o quanto as pessoas se consideram felizes, mas ele estima também o quanto dessa felicidade se deve a variáveis como PIB per capita, expectativa de vida, níveis de corrupção e liberdades individuais. Os fatores avaliados são: 1. PIB per capita; 2. Apoio social (ter alguém para contar em tempos de angústia). A pergunta feita é "Se você estava em apuros, você tem parentes ou amigos com quem você pode contar para ajudá-lo sempre que você precisar deles, ou não? "; 3. Série histórica de expectativa de vida ao nascer. Construída com base em dados da Organização Mundial da Saúde (OMS) e os Indicadores de Desenvolvimento Mundial (WDI); 4. Liberdade de fazer escolhas. A pergunta é: "Você está satisfeito ou insatisfeito com a sua liberdade de escolher o que você faz com sua vida?"; 5. Generosidade. Pergunta: "Você doou dinheiro para uma instituição de caridade no mês passado?"; 6. Percepção sobre corrupção. Perguntas feitas: "A corrupção é generalizada em todo o governo ou não?" E "A corrupção é generalizada no seio das empresas ou não?"; 7. Afeto positivo. É definido a partir da média de riso e diversão nos dias anteriores a realização a pesquisa; 8. Afeto negativo. É definido a partir da média de preocupação, tristeza e raiva nos dias anteriores a realização da pesquisa (HELLIWELL, LAYARD e SACHS, 2012).

A edição de 2018 do World Happiness Report incorpora uma sessão específica sobre a América Latina e mostra a importância das relações familiares e comunitárias para a felicidade dos povos neste continente (HELLIWELL, LAYARD e SACHS, 2018). A análise dos países da América Latina mostra que a maior frequência de visitas às famílias e aos amigos – em comparação com outras regiões do planeta –, por exemplo, desempenha um papel preponderante para a sensação de felicidade entre as pessoas dessas nações.

Para tentar entender melhor a razão pela qual o primeiro lugar no estudo é sempre ocupado pelos países escandinavos ao longo dos anos, entrevistei um brasileiro que vive há décadas na Noruega e perguntei a ele a quais fatores ele atribui o alto índice comparado de felicidade dos noruegueses e dos cidadãos dos demais países escandinavos no estudo. Segundo o meu informante, a sociedade norueguesa compartilha com os demais países escandinavos o chamado “modelo nórdico”, que é caracterizado por uma combinação de economia de mercado e benefícios sociais. Este modelo se fundamenta em um nível relativamente alto de impostos que financiam serviços públicos de educação e saúde, aposentadoria e benefícios sociais direcionados à redução das desigualdades sociais. Existe um alto nível de confiança no governo por parte dos cidadãos, fortalecido pelo baixo índice de corrupção e pelo uso dos princípios democráticos como forma de resolução de conflitos. Nesse contexto, existe não somente uma preocupação em manter a estabilidade da sociedade, evitando que os atritos se avolumem a ponto de quebrar o modelo descrito e conseqüentemente o tecido social, mas também um grande cuidado com a coletividade, vista como o conjunto formado por todos os cidadãos, independente das suas posições sociais, políticas ou econômicas. Como exemplo, meu informante citou a história da recente disputa eleitoral na Noruega para definição do Primeiro Ministro e do governo, em que houve um forte embate entre os campos da esquerda e da direita, com ataques pessoais aos políticos, culminando com a vitória da direita. Ao término do processo, os candidatos de todos os partidos, tanto os derrotados quanto os vitoriosos, exaltaram o processo democrático do país por permitir a expressão de opiniões diferentes e clamaram pela união da sociedade, pedindo aos seus partidários que deixassem para trás as diferenças tão exaltadas durante a disputa eleitoral, e ressaltando a democracia do país como um valor a ser reservado para o bem de todos. Com esse exemplo, meu entrevistado quis mostrar a importância da coletividade

sobre as diferenças individuais e grupais na sociedade norueguesa como fator não só de conforto, mas também de pertencimento a essa sociedade. Em sua análise, este é um dos elementos fundamentais que conferem a sociedades como as escandinavas um alto grau de satisfação com a vida, satisfação esta que se revela no estudo sobre o índice comparado de felicidade.

### Índice de Progresso Social

Uma terceira iniciativa, que, apesar de não abordar diretamente a questão da felicidade, dialoga em muito com a anterior, é o Índice de Progresso Social – IPS, desenvolvido por Michael Porter e outros especialistas em 2013. O IPS é um índice que mede a performance social e ambiental das nações e territórios, independente do desenvolvimento econômico. Foi idealizado a partir do entendimento de que as medidas de desenvolvimento baseadas apenas em variáveis econômicas são insuficientes, já que o crescimento econômico sem progresso social resulta em exclusão, descontentamento social, conflitos sociais e degradação ambiental (IPS, 2015).

O progresso social é entendido como a “capacidade da sociedade de satisfazer as necessidades humanas básicas, estabelecer as estruturas que garantam a qualidade de vida aos cidadãos e dar oportunidades para que todos os indivíduos possam atingir seu potencial máximo” (IPS, 2015).

O IPS utiliza uma seguinte matriz para orientar a análise do progresso social que se baseia em 1) Necessidades humanas básicas (nutrição e cuidados médicos básicos, água e saneamento, moradia e segurança pessoal; 2) Fundamentos do Bem-Estar (acesso ao conhecimento básico, acesso à informação e comunicação, saúde e bem-estar e sustentabilidade dos ecossistemas; 3) Oportunidades (direitos individuais, liberdades individuais, tolerância e inclusão e acesso à educação superior (IPS, 2015).

A respeito das iniciativas de medição da felicidade, Mario Vargas Llosa (2015) disse:

a felicidade ou infelicidade [...] está fora do alcance das medições superficiais e genéricas das estatísticas; seria preciso cavoucar cada lugar desse belo país, e provavelmente o resultado dessa exploração impertinente da intimidade [...] seria que a dose de felicidade, satisfação, frustração e desespero nessa sociedade varia tanto e tem

matizes tão diferentes que toda generalização a seu respeito é arbitrária e falaciosa (VARGAS LLOSA, 2015).

Discordo de Vargas Llosa (2015) unicamente no que diz respeito a eficácia da medição. Diagnosticar a ocorrência e a “concentração” da felicidade no mundo é um meio eficiente de revelar desigualdades e provocar moralmente os tomadores de decisão a operarem mudanças.

De onde vem a felicidade, afinal?

O hiperconsumo traz descontentamento (MORIN, 2011). As pessoas no mundo ocidental buscam a felicidade no consumo, mas não a encontram lá. Mas, se o consumo não proporciona a felicidade, o que afinal a proporciona?

Algumas pesquisas têm dado importantes pistas que apontam para o que existe em comum entre as pessoas que têm um alto grau de satisfação com a vida. Um estudo feito ao longo de 80 anos com ex-alunos da Universidade de Harvard revelou que são os relacionamentos íntimos, mais do que dinheiro ou fama, o que mantém as pessoas felizes durante toda a vida. “Esses laços protegem as pessoas dos descontentamentos da vida, ajudam a retardar o declínio mental e físico e são melhores preditores de vidas longas e felizes do que a classe social, o QI ou mesmo os genes”. O estudo mostrou que fortes relações familiares ajudam a viver uma vida mais longa e feliz (HARVARD, 2018).

A edição de 2018 do World Happiness Report também confirma o argumento desta tese. Com uma sessão especial sobre a felicidade nos países da América Latina, o documento mostra como os relativamente altos índices de felicidade no continente, especialmente quando analisados os afetos positivos e excluídas as questões materiais e econômicas, são resultado de fortes relações familiares, comunitárias, ou seja, a existência de uma forte rede de apoio. A família – tanto a nuclear como a estendida – é uma instituição central na cultura dos países latino-americanos e é fonte importante de afetos positivos e propósito na vida. O estudo mostra, por exemplo, que os cidadãos do continente latino-americano visitam seus familiares com uma frequência muito maior do que ocorre nas demais partes do mundo (65% dos brasileiros visitam amigos próximos diariamente ou muitas vezes por semana), moram

mais tempo com os pais na vida adulta e investem mais tempo e recursos no cultivo das relações interpessoais, o que se reverte em aumento da coesão social e de sentimento de pertencimento ao grupo. Um exemplo de como os resultados são diferentes para a América Latina e para a Europa Ocidental é que para 76% dos entrevistados latino-americanos consideram que o cuidado com crianças pequenas e com os mais velhos é responsabilidade da família, enquanto apenas 33% pensam o mesmo na Europa Ocidental. O estudo conclui que o caso da América Latina mostra que relações interpessoais fortes contribuem substancialmente para a felicidade pessoal (HELLIWELL, LAYARD e SACHS, 2018), mesmo num ambiente em que não se dispõe da mesma abundância material dos países escandinavos, que são considerados pelo estudo os mais felizes do mundo.

---

Essa tese não teve a intenção de lançar mão de indicadores para medir a felicidade dos Baniwa. Em vez de medir a felicidade a partir de indicadores estabelecidos baseado em outras culturas, essa tese se deteve na compreensão da noção de felicidade dos Baniwa e no exercício de mostrar como o Bem Viver se revela como a felicidade coletiva desse povo, como ser verá no próximo capítulo. Interessa aqui estudar o que compõe a noção de felicidade dos Baniwa e como isso se relaciona com a sustentabilidade na organização social e política desse povo. E ainda entender se a noção de *katemakari* poderia ser entendida como felicidade no sentido ocidental do termo, o que não se confirmou.

Para finalizar essa sessão, uso as palavras de Bruckner (2016), para quem “não se trata de ser contra a felicidade, mas, sim, ser contra a transformação desse sentimento frágil em verdadeiro entorpecente coletivo ao qual todos devem se entregar”. (BRUCKNER, 2016, p.17). Se trata também de revelar que essa crença quase religiosa de que a felicidade pode ser proporcionada pelo consumo tem levado, além da frustração pessoal, a uma exaustão do planeta e sua superação é condição necessária para a sustentabilidade. Por último, se trata de revelar que a verdadeira felicidade é fruto de aspectos coletivos, das relações interpessoais, familiares e comunitárias e não do prazer eufórico proporcionado pelo consumo.

## Capítulo 4: Bem Viver

“Bem Viver é uma filosofia em construção, e universal, que parte da cosmologia e do modo de vida ameríndio, mas que está presente nas mais diversas culturas. Está no *ubuntu* (‘eu sou porque nós somos’). Está no fazer solidário do povo, nos mutirões em vilas, favelas ou comunidades rurais”. O Bem Viver – enquanto filosofia de vida – é um projeto libertador e tolerante. (...) para construir democraticamente sociedades democráticas (ACOSTA, 2016).

Bem Viver é um conjunto de aspirações de um grupo social baseado nas relações de reciprocidade, solidariedade e partilha. No caso Baniwa, como se verá nesse capítulo, o Bem Viver está fortemente ligado à terra indígena, à vida comunitária tradicional, à abundância de peixe e de caça, à possibilidade de fazer muita roça, à ausência e/ou mediação de conflitos entre os comunitários, a receber bem os visitantes, a celebrar a vida comunitária em momentos festivos, a respeitar a tradição, entre outros.

Bem Viver é uma expressão dos povos originários latino-americanos que significa “viver bem entre nós”, em uma convivência comunitária intercultural, sem assimetrias de poder (QUINJANO, 2013). É um modo de viver sentindo-se parte da comunidade; no qual comunidade é tudo: animais, plantas, água, minerais e espíritos.

A expressão *Sumak Kawsay*, que em língua Quechua significa Bem Viver, é uma expressão cultural de comunidades indígenas no tronco linguístico Quechua (QUINJANO, 2013). A expressão é a soma do adjetivo *Sumaq* com a palavra *Kawsay*, que é verbo e substantivo. O adjetivo *Sumaq* pode ser traduzido como lindo, formoso, bom, agradável, saboroso, primoroso, prazeroso, bonito, delicioso; ou seja, representa o bom e o positivo. No sentido verbal, *Kawsay* pode ser traduzido como **viver**, e como substantivo pode ser traduzido como **vida**.

Bem Viver e Bom Viver são termos bastante difundidos no movimento indígena na América Latina. Bem Viver é, provavelmente, a formulação mais antiga na resistência indígena contra a “colonialidade do poder”. A expressão foi cunhada por Guamán Poma de Ayala no Vice-Reino do Peru em 1615, em sua *Nueva Cronica e Buen Gobierno*. No quéchua do norte do Peru e no Equador, se diz “*Allin Kghaway*” (Bem Viver) ou “*Allin Kghawana*” (Boa Maneira de Viver) e no quéchua do sul e na Bolívia costuma-se dizer “*Sumac Kawsay*” e se traduz em espanhol como “Bem Viver”. Mas

“*Sumac*” significa bonito, lindo, no norte do Peru e no Equador (QUINJANO, 2013, p. 1).

O conceito filosófico de Bem Viver foi utilizado nos anos 1990 no seio da Filosofia da Libertação, como sentido para a realização das liberdades públicas e privadas eticamente exercidas. Nesse aspecto, Bem Viver exige mudar o modo de produzir e consumir. O Bem Viver é tratado em seus fundamentos filosóficos, ecológicos e econômicos no horizonte do paradigma solidário da abundância e em suas dimensões de complexidade e libertação (SOLIDARIUS, 2015).

Em *A Via Para o Futuro da Humanidade*, Morin (2011), argumenta que, diante da crise planetária – ambiental, ética, social – que vivenciamos, é preciso promover uma reforma de vida, o que nos conduziria a conquistar a arte de viver poeticamente, animada pela aspiração do Bem Viver. *“Uma vez que o bem-estar material pode produzir mal-estar, a reforma de vida deve ser animada pela aspiração do bem-viver”*. (MORIN, 2011, p. 334). O autor defende o Bem Viver como um tema essencial para a reforma de vida e elenca como seus denominadores: a primazia da qualidade sobre a quantidade, do ser sobre o ter, conjugação das necessidades de autonomia e de comunidade, a poesia da vida, com o amor em primeiro lugar, como verdade suprema.

No livro “Fome Zero e Economia Solidária” (MANCIE, 2004), ele é apresentado dentro da estratégia do Programa do governo brasileiro Fome Zero: *“todo o conjunto de ações do Programa Fome Zero pode ser implementado sob o viés da Economia Solidária, alcançando-se os objetivos previstos de erradicação da fome e promoção do Bem Viver com maior eficiência”*.

No debate constitucional da Bolívia no período 2006-2007, *Sumaj kamaña*, traduzido como *vivir bien*, é incorporado na constituição boliviana, em seu artigo 8º, como uno dos princípios ético-morais da sociedade plural que cabe ao Estado assumir e promover.

#### PRINCÍPIOS, VALORES E FINS DO ESTADO<sup>39</sup>

Art. 8. I. O Estado assume e promove como princípios ético-morais da sociedade plural: *ama ghillá, ama llulla, ama suwa* (não seja frouxo,

---

<sup>39</sup> Disponível em [https://www.oas.org/dil/esp/Constitucion\\_Bolivia.pdf](https://www.oas.org/dil/esp/Constitucion_Bolivia.pdf)

não seja mentiroso, nem seja ladrão), *suma gamaña* (viver bem), *ñandereko* (vida harmoniosa), *teko kavi* (vida boa), *ivi maraei* (terra sem mal) e *qhapaj ñan* (caminho ou vida nobre).

II. O Estado se sustenta nos valores de unidade, igualdade, inclusão, dignidade, liberdade, solidariedade, reciprocidade, respeito, complementariedade, harmonia, transparência, equilíbrio, igualdade de oportunidades, equidade social e de gênero na participação, *bem estar* comum, responsabilidade, justiça social, distribuição e redistribuição dos produtos e bens sociais para *viver bem*.

Em entrevista ao jornal La Razon em 2010, o chanceler boliviano David Choquehuanca, especialista em cosmovisão andina, explica os princípios reconhecidos no artigo 8 da Constituição Política do Estado (CPE).

Queremos voltar ao Bem Viver, o que significa que agora começamos a valorizar a nossa história, a nossa música, a nossa vestimenta, a nossa cultura, o nosso idioma, os nossos recursos naturais, e depois de valorizar decidimos recuperar tudo o que é nosso, voltar a ser o que éramos (CHOQUEHUANCA, 2010).

E assim, Choquehuanca (2010) apresenta os postulados do Bem Viver:

1. Priorizar a vida - Bem Viver é buscar a vivência em comunidade, onde todos os integrantes se preocupam com todos. O mais importante não é o ser humano (como afirma o socialismo) nem o dinheiro (como postula o capitalismo), mas a vida. Pretende-se buscar uma vida mais simples. Que seja o caminho da harmonia com a natureza e a vida, com o objetivo de salvar o planeta e dar a prioridade à humanidade.

2. Obter acordos consensuados - Bem Viver é buscar o consenso entre todos, o que implica que mesmo que as pessoas tenham diferenças, na hora de dialogar se chegue a um ponto de neutralidade em que todas coincidam e não se provoquem conflitos. “Não somos contra a democracia, mas o que faremos é aprofundá-la, porque nela existe também a palavra submissão e submeter o próximo não é Bem Viver”, esclareceu o chanceler David Choquehuanca.

3. Respeitar as diferenças - Bem Viver é respeitar o outro, saber escutar todo aquele que deseja falar, sem discriminação ou qualquer tipo de submissão. Não se postula a tolerância, mas o respeito, já que, mesmo que cada cultura ou região tenha uma forma diferente de pensar, para viver bem e em harmonia é necessário respeitar essas diferenças. Esta doutrina inclui todos os seres que habitam o planeta, como os animais e as plantas.

4. Viver em complementaridade - Bem Viver é priorizar a complementaridade, que postula que todos os seres que vivem no planeta se complementam uns com os outros. Nas comunidades, a criança se complementa com o avô, o homem com a mulher, etc. Um exemplo colocado pelo Chanceler especifica que o homem não deve

matar as plantas, porque elas complementam a sua existência e ajudam para que sobreviva.

5. Equilíbrio com a natureza - Bem Viver é levar uma vida equilibrada com todos os seres dentro de uma comunidade. Assim como a democracia, a justiça também é considerada excludente, de acordo com o chanceler David Choquehuanca, porque só leva em conta as pessoas dentro de uma comunidade e não o que é mais importante: a vida e a harmonia do ser humano com a natureza. É por isso que Viver Bem aspira a ter uma sociedade com equidade e sem exclusão.

6. Defender a identidade - Bem Viver é valorizar e recuperar a identidade. Dentro do novo modelo, a identidade dos povos é muito mais importante do que a dignidade. A identidade implica em desfrutar plenamente de uma vida baseada em valores que resistiram mais de 500 anos (desde a conquista espanhola) e que foram legados pelas famílias e comunidades que viveram em harmonia com a natureza e o cosmos.

7. Aceitar as diferenças - Bem Viver é respeitar as semelhanças e diferenças entre os seres que vivem no mesmo planeta. Ultrapassa o conceito da diversidade. “Não há unidade na diversidade, mas é semelhança e diferença, porque quando se fala de diversidade só se fala de pessoas”, diz o Chanceler. Esta colocação se traduz em que os seres semelhantes ou diferentes jamais devem se ofender.

8. Priorizar direitos cósmicos - Bem Viver é dar prioridade aos direitos cósmicos antes que aos Direitos Humanos. Quando o Governo fala de mudança climática, também se refere aos direitos cósmicos, garante o Ministro das Relações Exteriores. “Por isso, o Presidente (Evo Morales) diz que vai ser mais importante falar sobre os direitos da Mãe Terra do que falar sobre os direitos humanos”.

9. Saber comer - Bem Viver é saber alimentar-se, saber combinar os alimentos adequados a partir das estações do ano (alimentos de acordo com a época). O ministro das Relações Exteriores, David Choquehuanca, explica que esta consigna deve se reger com base na prática dos ancestrais que se alimentam com um determinado produto durante toda a estação. Comenta que alimentar-se bem garante boa saúde.

10. Saber beber - Bem Viver é saber beber álcool com moderação. Nas comunidades indígenas cada festa tem um significado e o álcool está presente na celebração, mas é consumido sem exageros ou ofender alguém. “Temos que saber beber; em nossas comunidades tínhamos verdadeiras festas que estavam relacionadas com as estações do ano. Não é ir a uma cantina e se envenenar com cerveja e matar os neurônios”.

11. Saber dançar - Bem Viver é saber dançar, não simplesmente saber bailar. A dança se relaciona com alguns fatos concretos, como a colheita ou o plantio. As comunidades continuam honrando com dança e música a Pachamama, principalmente em épocas agrícolas; entretanto, nas cidades as danças originárias são consideradas

expressões folclóricas. Na nova doutrina se renovará o verdadeiro significado do dançar.

12. Saber trabalhar - Bem Viver é considerar o trabalho como festa. “O trabalho para nós é felicidade”, disse o chanceler David Choquehuanca, que realça que, ao contrário do capitalismo onde se paga para trabalhar, no novo modelo do Estado Plurinacional, se retoma o pensamento ancestral de considerar o trabalho como festa. É uma forma de crescimento, é por isso que nas culturas indígenas se trabalha desde pequeno.

13. Retomar o Abya Yala - Bem Viver é promover a união de todos os povos em uma grande família. Para o Chanceler, isto implica em que todas as regiões do país se reconstituam no que ancestralmente se considerou como uma grande comunidade. “Isto tem que se estender a todos os países. É por isso que vemos bons sinais de presidentes que estão na tarefa de unir todos os povos e voltar a ser o Abya Yala que fomos”.

14. Reincorporar a agricultura - Bem Viver é reincorporar a agricultura às comunidades. Parte desta doutrina do novo Estado Plurinacional é recuperar as formas de vivência em comunidade, como o trabalho na terra, cultivando produtos para cobrir as necessidades básicas para a subsistência. Neste ponto se fará a devolução de terras às comunidades, de maneira que se produzam as economias locais.

15. Saber se comunicar - Bem Viver é saber se comunicar. No novo Estado Plurinacional se pretende retomar a comunicação que existia nas comunidades ancestrais. O diálogo é o resultado desta boa comunicação mencionada pelo Chanceler. “Temos que nos comunicar como antes os nossos pais o faziam, e resolviam os problemas sem que se apresentassem conflitos, não temos que perder isso”.

16. Controle social - Bem Viver é realizar um controle obrigatório entre os habitantes de uma comunidade. “Este controle é diferente do proposto pela Participação Popular, que foi rechaçado (por algumas comunidades) porque reduz a verdadeira participação das pessoas”, disse o chanceler Choquehuanca. Nos tempos ancestrais, “todos se encarregavam de controlar as funções que suas principais autoridades realizavam”.

17. Trabalhar em reciprocidade - Bem Viver é retomar a reciprocidade do trabalho nas comunidades. Nos povos indígenas esta prática se denomina *ayni*, que não é mais do que devolver em trabalho a ajuda prestada por uma família em uma atividade agrícola, como o plantio ou a colheita. “É mais um dos princípios ou códigos que garantirão o equilíbrio nas grandes secas”.

18. Não roubar e não mentir - Bem Viver é basear-se no *ama suwa* e *ama qhilla* (não roubar e não mentir, em quéchua). É um dos preceitos que também estão incluídos na nova Constituição Política do Estado e que o Presidente prometeu respeitar. Do mesmo modo, para o Chanceler é fundamental que dentro das comunidades se respeitem estes princípios para conseguir o bem-estar e confiança em seus

habitantes. “Todos são códigos que devem ser seguidos para que consigamos viver bem no futuro”.

19. Proteger as sementes - Bem Viver é proteger e guardar as sementes para que no futuro se evite o uso de produtos transgênicos. O livro Bem Viver, como resposta à crise global, da Chancelaria da Bolívia, especifica que uma das características deste novo modelo é preservar a riqueza agrícola ancestral com a criação de bancos de sementes que evitem a utilização de transgênicos para incrementar a produtividade, porque se diz que esta mistura com químicos prejudica e acaba com as sementes milenares.

20. Respeitar a mulher - Bem Viver é respeitar a mulher, porque ela representa a *Pachamama*, que é a Mãe Terra que tem a capacidade de dar vida e de cuidar de todos os seus frutos. Por estas razões, dentro das comunidades, a mulher é valorizada e está presente em todas as atividades orientadas à vida, à criação, à educação e à revitalização da cultura. Os moradores das comunidades indígenas valorizam a mulher como base da organização social, porque transmite aos seus filhos os saberes de sua cultura.

21. Viver Bem e Não melhor - Bem Viver é diferente de viver melhor, o que se relaciona com o capitalismo. Para a nova doutrina do Estado Plurinacional, viver melhor se traduz em egoísmo, desinteresse pelos outros, individualismo e pensar somente no lucro. Considera que a doutrina capitalista impulsiona a exploração das pessoas para a concentração de riquezas em poucas mãos, ao passo que o Viver Bem aponta para uma vida simples, que mantém uma produção equilibrada.

22. Recuperar recursos - Bem Viver é recuperar a riqueza natural do país e permitir que todos se beneficiem desta de maneira equilibrada e equitativa. A finalidade da doutrina do Viver Bem também é a de nacionalizar e recuperar as empresas estratégicas do país no marco do equilíbrio e da convivência entre o ser humano e a natureza em contraposição à exploração irracional dos recursos naturais. “Deve-se, sobretudo, priorizar a natureza”, acrescentou o Chanceler.

23. Exercer a soberania - Bem Viver é construir, a partir das comunidades, o exercício da soberania no país. Isto significa, segundo o livro Viver Bem, como resposta à crise global, que se chegará a uma soberania por meio do consenso comunal que defina e construa a unidade e a responsabilidade a favor do bem comum, sem que nada falte. Nesse marco, se reconstruirão as comunidades e nações para construir uma sociedade soberana que será administrada em harmonia com o indivíduo, a natureza e o cosmos.

24. Aproveitar a água - Bem Viver é distribuir racionalmente a água e aproveitá-la de maneira correta. O Ministro das Relações Exteriores comenta que a água é o leite dos seres que habitam o planeta. “Temos muitas coisas, recursos naturais, água e, por exemplo, a França não tem a quantidade de água nem a quantidade de terra que há em nosso país, mas vemos que não há nenhum Movimento Sem Terra, assim que devemos valorizar o que temos e preservá-lo o melhor possível, isso é Viver Bem”.

25. Escutar os anciãos - Bem Viver é ler as rugas dos avós para poder retomar o caminho. O Chanceler destaca que uma das principais fontes de aprendizagem são os anciãos das comunidades, que guardam histórias e costumes que com o passar dos anos vão se perdendo. “Nossos avós são bibliotecas ambulantes, assim que devemos aprender com eles”, menciona. Portanto, os anciãos são respeitados e consultados nas comunidades indígenas do país (CHOQUEHUANCA, 2010).

Assim como na Bolívia, no ano de 2008, a Constituição do Equador estabelece o *Buen Vivir* como um direito constitucional dos cidadãos, que “pressupõe que o exercício dos direitos, das liberdades, capacidades, potencialidades e oportunidades reais dos indivíduos e das comunidades se ampliem de modo que permitam alcançar simultaneamente aquilo que a sociedade, os territórios, as diversas identidades coletivas e cada um – visto como um ser humano universal e particular ao mesmo tempo – valora como objetivo de vida desejável”. O Bem Viver é objeto de 15 artigos da constituição equatoriana, como os que seguem abaixo.

#### Capítulo segundo – Direitos do Bem Viver

##### Seção primeira – Água e alimentação

Art. 12 – O direito humano à água é fundamental e irrenunciável. A água constitui patrimônio nacional estratégico de uso público, inalienável, imprescindível, inembargável e essencial para a vida.

Art. 13 – As pessoas e coletividades têm direito ao acesso seguro e permanente a alimentos sãos, suficientes e nutritivos; preferencialmente produzidos a nível local e em correspondência com suas diversas identidades e tradições culturais. O Estado equatoriano promoverá a soberania alimentar.

##### Seção segunda – Ambiente são

Art. 14 – Se reconhece o direito da população a viver em um ambiente são e ecologicamente equilibrado, que garante a sustentabilidade e o Bem Viver, *Sumak Kawsay*. Declara-se de interesse pública a preservação do ambiente, a conservação dos ecossistemas, a biodiversidade e a integridade do patrimônio genético do país, a prevenção do dano ambiental e a recuperação de espaços naturais degradados.

Art. 15 – O Estado promoverá, no setor público e privado, o uso de tecnologias ambientalmente limpas e de energias alternativas não contaminantes e de baixo impacto. A soberania energética não se alcançará em detrimento da soberania alimentar, nem afetará o direito à água. Proíbe-se o desenvolvimento, a produção, propriedade, comercialização, importação, transporte, armazenamento e uso de armas químicas, biológicas e nucleares, de contaminantes orgânicos geneticamente modificados prejudiciais para a saúde humana ou que atentem contra a soberania alimentar ou os ecossistemas, assim como

a introdução de resíduos nucleares e dejetos tóxicos no território nacional (CONSTITUIÇÃO DO EQUADOR, 2008).

Em encontro com os povos indígenas do Peru em Madre de Díos em janeiro de 2018, o Papa Francisco denunciou o consumismo alienante como uma “cultura sem mãe, uma cultura de descarte das pessoas, crianças, velhos”. Na ocasião, ele afirmou que “a prática do Bem Viver dos povos indígenas é um estilo de vida que é memória viva da missão de Deus de cuidar da casa comum” (PAPA FRANCISCO, 2018)<sup>40</sup>. Isso revela um inédito reconhecimento do Vaticano sobre o modo de vida dos povos indígenas, depois de séculos de massacre e abusos por parte dos cristãos.

### O Bem Viver Baniwa

Figura 57: Bem Viver<sup>41</sup>



Fonte: A autora, 2016.

<sup>40</sup> Disponível em [www.youtube.com](http://www.youtube.com)

<sup>41</sup> A figura 57 mostra uma criança Baniwa no seu cotidiano familiar, como uma representação da paz e da tranquilidade do Bem Viver.

Os Baniwa possuem uma noção de Bem Viver demonstrada pela expressão *Matsiakaro Wemaka* e descrito no Programa Baniwa de Desenvolvimento Sustentável do Bem Viver do povo e das comunidades do Rio Içana e seus afluentes na bacia do Rio Negro. O advento da expressão Bem Viver em português é novo, remonta a década atual, no âmbito político do intercâmbio do movimento indígena do alto rio Negro com povos andinos, mas em Baniwa a expressão é usada historicamente para se referir a um determinado jeito de viver. Por haver correspondência entre a expressão andina e o jeito tradicional de vida Baniwa, a expressão ganhou força e legitimidade entre os Baniwa. O Bem Viver é o *Matsiakaro Wemaka*, uma expressão que não tinha uso político, mas que passou a servir a essa função dentro de um contexto de luta por direitos e reafirmação cultural. Estão sendo construídos documentos e estratégias da organização política Baniwa, especialmente representada na Oibi, para definir os objetivos e metas do Bem Viver Baniwa. Um exemplo disso foi a conferência sobre educação e Bem Viver, realizada em 2017 na comunidade de Tunuí Cachoeira.

“Bem Viver” ou “Viver Bem” quando traduzida para língua Baniwa significa “*Matsiakaro Wemaka*” ou “*Wemakaro Matsia*”. Se retraduzirmos de Baniwa para língua Portuguesa estas palavras significam “Para Bem Viver” ou “Para Viver Bem”. O significado é “Viver sem problema” ou “Viver livre de problema”. Isto não quer dizer que as comunidades ou povo viverá sem problema, mas buscará este objetivo; construirá esse caminho que deverá ser sempre reavaliada para que se possa aperfeiçoar os mecanismos que contribuem com manejo de conflitos e estabelecimento simples de regras para “Viver Bem” (OIBI, 2013, p. 3).

A respeito do uso da expressão Bem Viver, a liderança J. afirma que “ela sempre já existiu na cultura e na fala do povo Baniwa, mas ela não era traduzida Bem Viver no espaço público”. Sobre como a expressão é utilizada no dia-a-dia, meu informante exemplifica:

*Matsiakaro Wemaka*: temos que produzir roça *Matsiakaro Wemaka*, ter respeito com outras comunidades para garantir *Matsiakaro Wemaka*. Não temos que tinguizar<sup>42</sup> muito para não matar muito peixe: *Matsiakaro watsa wemaka*. Temos que nos reunir e fazer refeição todos os dias, no sentido coletivo, garantir o sentido da coletividade.

---

<sup>42</sup> Pescar utilizando tinguí, que é uma planta tóxica que diminui a concentração de oxigênio na água, deixando os peixes tontos e mais vulneráveis, facilitando a sua retirada ([www.pib.socioambiental.org](http://www.pib.socioambiental.org)). “Não temos que tinguizar muito” significa que é preciso utilizar o tinguí com prudência para não praticar sobre pesca, afetando a capacidade de reprodução dos peixes e a consequente diminuição desse bem comum.

*Watsa* traz sentido de futuro. Para bem vivermos: *Matsiakaro watsa wemaka* (liderança J., 2018).

A liderança J. relata como a emergência da expressão em português Bem Viver, como alusão ao *Matsiakaro Wemaka*, surgiu na última década.

Em 2013, a gente trouxe a tradução da palavra em português. Quando a gente falava na cultura, os evangélicos enxergavam mal, porque achavam que a gente falava das danças. Quando a gente começou a falar do Bem Viver, eles pensaram que era coisa material que a gente estava falando. O uso da expressão em português originou basicamente através do conceito de educação, conceito do que é uma associação, para que é uma educação escolar indígena. E a gente falava “para bem-estar social”, aí foi evoluindo. Quando a gente estuda um pouquinho, (descobre que) o verbo estar é mais eventual, mais passageiro. Mas o que é mesmo que a gente quer? A gente quer garantir a nossa terra, nossa cultura, a nossa forma de sermos indígenas. Então não é uma coisa passageira. É uma coisa mais permanente, com durabilidade. Então é uma coisa que a gente foi construindo. Então (o que a gente quer) é Bem Viver. Então através das lideranças, Bonifácio, André, que viajam muito, essa expressão evoluiu dos povos dos Andes, Bolívia, Equador, Peru. Então, quando a gente acessou informação, internet, essas lideranças participando das palestras das lideranças dali, o conceito encaixou bem nesse pensamento que a gente estava construindo (liderança J., 2018).

A expressão em português só teve adesão entre os Baniwa porque tem identidade com o jeito de viver e organizar o seu mundo. De acordo com esse líder baniwa, a entrada do conceito em português ainda está em processo de compreensão do seu sentido bem como de incorporação por parte da sociedade Baniwa em geral.

Ainda está no processo de entendimento, não vou dizer que todos entenderam. Aí é fundamental a escola, a escola de formação consciente, porque existem escolas que só ensina ler e escrever, sem ensinar a utilizar esses recursos para promover o Bem Viver (liderança baniwa J., 2018).

A respeito da materialização do Bem Viver na perspectiva Baniwa, o mesmo líder afirma que

Tudo o que a gente cria na comunidade, desde a construção de casa, de roça, ir pescar, ir caçar, produzir bens de cozinha, utensílios, comprar rabeta, comprar essas coisas, criar associação, reivindicar escola e outras coisas mais, aceitar uma religião, construir igreja, tudo está voltado para o Bem Viver. Constituir uma família, ter pai dentro de uma família, ter liderança na comunidade, tudo é voltado para o Bem Viver. A gente tem que ter certo manejo na pesca, porque senão a gente acaba com todo o peixe, para garantir que sempre haja Bem Viver (liderança baniwa J., 2018).

A liderança J. faz uma interessante análise sobre conexão entre *Matsiakaro Wemaka* e *Sumak Kawsay*:

Isso é o princípio do pensamento de indígena sul americano. A gente tem conhecimento que o continente já era povoado por esses povos. Inclusive o estudo que a gente está tentando desenvolver e acompanhar mostra que os Arawak, que é o tronco da língua Baniwa já viviam na Flórida, nos Estados Unidos, até norte da Argentina. Toda essa bacia amazônica era ocupada pelos povos Arawak. Então, se lá se manteve mais forte essa expressão, pra cá também já se tinha isso internamente. É uma etapa de evolução de desenvolvimento de conceitos que a gente consegue expressar o que a gente vem praticando na cultura e na vivência (liderança baniwa J., 2018).

Quando perguntado se os Baniwa já têm Bem Viver ou estão buscando, a liderança J., afirma que

Bem Viver é uma meta, o viver bem é o processo de construção do Bem Viver. Você tem que viver bem para tentar alcançar o Bem Viver. O viver bem está sempre presente, mas o estado de Bem Viver, que primeiro vem a coisa qualitativa, sempre vai ser um desejo talvez seja inalcançável, porque conforme você vai praticando o Bem Viver você está construindo cada dia o seu Bem Viver, está incrementando e renovando aquilo que é o Bem Viver (liderança baniwa J., 2018).

Isto não significa que o Bem Viver seja algo utópico para os Baniwa, mas que é mutável, que se renova e se reconstrói à medida em que se concretiza e se alcança.

*Matsiakaro Wemaka* é coletivo. O prefixo ‘we’ quer dizer nós, a gente, a coletividade, demonstrando que o Bem Viver é coletivo. Mas existem variações do uso da expressão, com os prefixos ‘pi’ e ‘no’.

O prefixo ‘pi’ (como em *Matsiakaro watsa piemaka*) é utilizado para se referir a você, ao outro, ao interlocutor, e tem o sentido de ‘para o seu Bem Viver’. *Matsiakaro watsa piemaka* – para o seu Bem Viver – é utilizado para dar conselho aos jovens.

O prefixo ‘no’ diz ao respeito ao ‘eu’, ao indivíduo, seu uso é muito raro, nunca é utilizado publicamente entre os Baniwa, mas somente em pensamento ou empregado em diálogos privados com irmãos, pais, marido e mulher, filhos. *Matsiakaro watsa noemaka* significa para o meu Bem Viver, como nas expressões “Eu tenho que estudar para eu construir o meu Bem Viver”, “Tenho que construir minha casa para o meu Bem Viver”.

É interessante notar que na língua Baniwa o eu, o indivíduo, o particular, não prevalece sobre o coletivo. Mas, ao contrário, privilegia-se o coletivo. Sobre isso, Acosta (2016) afirma que o Bem Viver não pretende negar o indivíduo, nem a igualdade e a liberdade, mas quer impulsionar uma vida em harmonia dos indivíduos em comunidade como parte da natureza.

Algumas coisas que são marcadores da individualidade no mundo não indígena, recebem relativamente pouca atenção entre os Baniwa. Numa ocasião perguntei ao capitão de uma comunidade o nome da sua filha mais nova, de uns 4 anos. Ele pensou um pouco e falou em Baniwa com o filho de 5 anos, e somente depois do rápido diálogo me informou o nome da menina. Aparentemente, o pai não se lembrava do nome da menina. Em outra ocasião, observava uma menina em Tucumã-Rupitá descascar mandioca mole com sua mãe e sua avó, e perguntei a ela sua idade. A menina perguntou a sua mãe, que por sua vez perguntou ao marido, que finalmente soube dizer: 8 anos.

Como aponta Garnelo (2002), a pesquisa com os Baniwa necessariamente implica em envolvimento com o povo e com as famílias com as quais se estabelece um convívio mais próximo. E comigo não foi diferente. Uma família Baniwa da qual fiquei bastante próxima está enfrentando um problema de saúde (aparentemente de ordem mental) com o seu filho mais velho. Toda a família se mudou para São Gabriel da Cachoeira há muitos anos, em função do trabalho do pai como liderança política. O jovem rapaz cresceu nesse ambiente intercultural, longe da comunidade, dos parentes, da vida tradicional, e tem sofrido o impacto de ser um jovem num contexto nem-índio nem-branco, como ocorre com muitos jovens nas cidades indígenas de São Gabriel da Cachoeira e Tabatinga. Os seus problemas se avolumaram, tomando contorno muito preocupantes, e os pais vieram recentemente para Manaus em busca de tratamento. A família insistia em fazer somente tratamentos tradicionais, com benzimentos, mas, diante do agravamento do quadro, se convenceram a fazer também um tratamento convencional. Mobilizamos amigos e, junto com meu marido, ajudei-os a conseguir um acompanhamento psicológico e diante da recusa do rapaz de se tratar, a mãe deu início ela mesma às sessões com uma psicóloga. Ele me relata que a profissional a tem ajudado bastante a entender o problema do filho e como melhor agir com ele. Mas numa recente consulta, a psicóloga fez uma pergunta que a colocou em crise: “O que você tem feito por você mesma?” Isso lançou para ela uma

questão que não existe no seu mundo e a fez questionar a própria vida. Devido a confiança que se estabeleceu entre nós, a mãe me externou o conflito que a pergunta lhe trouxe e eu pude acalmá-la com o conhecimento que ganhei do povo Baniwa através da pesquisa em campo e da literatura sobre povos indígenas. Assim, disse a ela: “Não te aflija por isso, pois a psicóloga fez uma pergunta que tem sentido no mundo não-indígena. No mundo indígena essa pergunta não faz sentido, porque o indivíduo tem seu significado relativamente ao grupo ao qual ele pertence. Assim, tudo o que você está fazendo por você é o que você está fazendo pela harmonia da sua família, cuidando a saúde do seu filho”. Ela imediatamente se acalmou a respeito ao perceber que esta explicação correspondia ao modo de organizar a vida baniwa. O episódio no qual tomei parte ajudou a confirmar que a noção de pessoa não está dissociada da noção de grupo entre os Baniwa. O coletivo é essencial para explicar e dar sentido à vida do indivíduo Baniwa.

#### O que é bom e belo para os Baniwa

Para entender o Bem Viver Baniwa, uma das perguntas do meu roteiro de entrevistas era “o que é bom e belo” e “o que é ruim e feio” para os Baniwa. Compilo abaixo as respostas comuns que obtive nas conversas espontâneas, observações e entrevistas.

- Casa feita de barro e caraná – fresca de dia e quentinha à noite
- Ter roça grande
- Ter muita fruta
- Abrir roça nova – muito feliz!
- Receber bem
- Dar presente
- Conversar, ser conversador
- Brincar, fazer brincadeira para não deixar os outros tristes
- Compartilhar a comida
- A terra
- Ter peixe
- Ter caça

- Saber fazer tudo da vida tradicional – construir casa, abrir roça, fazer artesanato, pescar e caçar
- Ser trabalhador/a
- Dar conselho aos jovens
- Jovem escutar conselhos dos velhos
- Fazer *aiuri* (mutirão)
- Cumprimentar as pessoas que chegam

Depois de apresentar essa relação acima numa entrevista focal para validação de dados numa comunidade durante a pesquisa de campo, um senhor Baniwa se manifestou firmemente: “Isso é *Matsiakaro Wemaka*”.

Assim como perguntei o que é bom, perguntei também o que é ruim para os Baniwa, e obtive as seguintes respostas abaixo:

O que é ruim para os Baniwa

- A morte – causa tristeza
- Notícia de que alguém está doente
- Não conseguir caça
- Roubo
- Os jovens ficarem “doidos” usando drogas e álcool
- Brigas – em referência aos outros/católicos
- Ficar triste
- Ser preguiçoso
- Não dar comida a quem chega
- Não ajudar a quem chega
- Bebida alcóolica
- Não cumprimentar quem chega

É notável o fato de que a imensa maioria das questões apresentadas dizem respeito ao coletivo ou, pelo menos, à relação com o outro; não se tem referência à aspectos individuais do que é admirável e também do que causa tristeza e sofrimento. Isso reforça a tese de que os Baniwa depositam sua felicidade em aspectos coletivos, no Bem Viver.

## O discurso do Bem Viver

Os Baniwa foram protagonistas na Amazônia brasileira na invocação do Bem Viver como instrumento político de reivindicação e luta por direitos. O movimento indígena da região do Rio Negro tem sido influenciado por essa estratégia. De acordo com Cruz (2015), por influência das lideranças Baniwa no movimento indígena do Rio Negro, a Foirn incorporou a expressão Bem Viver no slogan “Defendendo interesses, objetivos e direitos indígenas para o Bem Viver. A partir de então, ela vem gradativamente se firmando como elemento aglutinador de sua proposta autônoma e participativa de gestão dos territórios” (CRUZ, 2015, p. 174).

Essa influência pôde ser percebida na reunião do Conselho Diretor da Foirn, realizada em São Gabriel da Cachoeira no período de 26 a 28 de fevereiro de 2018, em que a expressão Bem Viver esteve recorrentemente presente nos discursos das lideranças, como Nara Baré, Presidente da Coiab: “O movimento indígena não tem partido político. O nosso partido é o Bem Viver dos nossos povos”.

É verdade que o discurso sobre o Bem Viver é perceptível nas lideranças, mas encontrei principalmente entre mestres e velhos a ocorrência do discurso, ainda que sem o refinamento político presente no discurso dos primeiros. No sentido inverso, encontrei a prática do Bem Viver presente de forma intensa entre as pessoas comuns e nos mestres, o que não ocorre necessariamente com as lideranças. Em outras palavras, se o discurso do Bem Viver não está presente nas falas das pessoas comuns, aumenta em direção aos mestres e velhos e encontra refinamento na fala das lideranças, a prática do Bem Viver caminha no sentido oposto.

Numa ocasião em que viajava com um grupo para a Escola *Pamáali*, paramos na comunidade Tucumã-Rupitá para deixar um motor rabeta que havia sido encomendado por um morador local. Meu colega de viagem faz uma observação em tom de brincadeira com o dono do motor: “mandou comprar rabeta, né S.!” Ao que S. respondeu, rindo: “Eu só mando comprar. Não quero ir na cidade comprar. A cidade é ruim para nós. Não preciso sair daqui. Quero só ficar aqui pegando peixe (faz gesto como se tivesse vara, linha e anzol nas mãos) comendo quiñampira e beiju”. Essa foi uma das diversas ocasiões em que o Bem Viver se manifestou em forma de discurso entre os Baniwa, sem que, contudo, a expressão fosse citada, numa exaltação ao modo de vida tradicional e a vida nas comunidades baniwa.

As lideranças, para exercer seu papel de líderes e gestores de projetos, muitas vezes precisam se afastar das comunidades e passam a viver na cidade, diminuindo o seu Bem Viver (não tem roça, nem peixe, nem tem comunidade, não tem boa parte dos elementos fundamentais para viver bem na perspectiva Baniwa). As lideranças fazem, assim, um certo sacrifício em favor do seu povo e na sua fala está presente o desejo de voltar a viver nas comunidades. No caso da Oibi, anualmente a assembleia define as prioridades de ação para o período seguinte. Cabe às lideranças na coordenação da associação darem conta de executar as deliberações da assembleia. Assim aconteceu com a construção da Escola *Pamáali*, a sede da Oibi em São Gabriel da Cachoeira, os projetos para geração de renda (pimenta Baniwa e artesanato) etc. No momento atual, em 2018, a Escola *Pamáali* passa por um grande desafio de sustentação financeira. Desde a sua criação, a Escola *Pamáali* contou com apoio financeiro de instituições externas para os custos de manutenção, que giram em torno de 80 a 100 mil reais anuais: combustível para transporte e gerador de energia, limpeza, reforma constante das casas de madeira e telhados de palha. Os principais apoiadores financeiros foram Embaixada da Noruega e Natura. Desde 2016, a Escola está sem apoio financeiro, implicando numa degradação crescente das casas até o ponto de inviabilizar as atividades. Em 2017, a escola se mudou provisoriamente para a comunidade vizinha rio abaixo, Tucumã Rupitá. A assembleia de 2017 decidiu que a Escola *Pamáali* é fundamental para o povo Baniwa e deve ser reformada e voltar a funcionar no mesmo lugar. A coordenação da Oibi é responsável por buscar meios para reforma da escola. Ao receber a indicação como liderança, uma pessoa recebe uma grande responsabilidade e reconhecimento, o que implica em abdicar do Bem Viver individual em favor do Bem Viver coletivo. Ao mesmo tempo em que há reconhecimento por parte do coletivo Baniwa sobre a importância do papel exercido pela liderança e do seu auto sacrifício, há uma forte cobrança pela eficiência da sua ação como liderança, respondendo a anseios coletivos aos quais a liderança, por vezes, não pode responder.

#### Instrumentos do Bem Viver Baniwa

Para os Baniwa, o Bem Viver está muito além de uma utopia. Ainda que seja conceitualmente inalcançável, como afirma a liderança J., – uma vez que, à medida

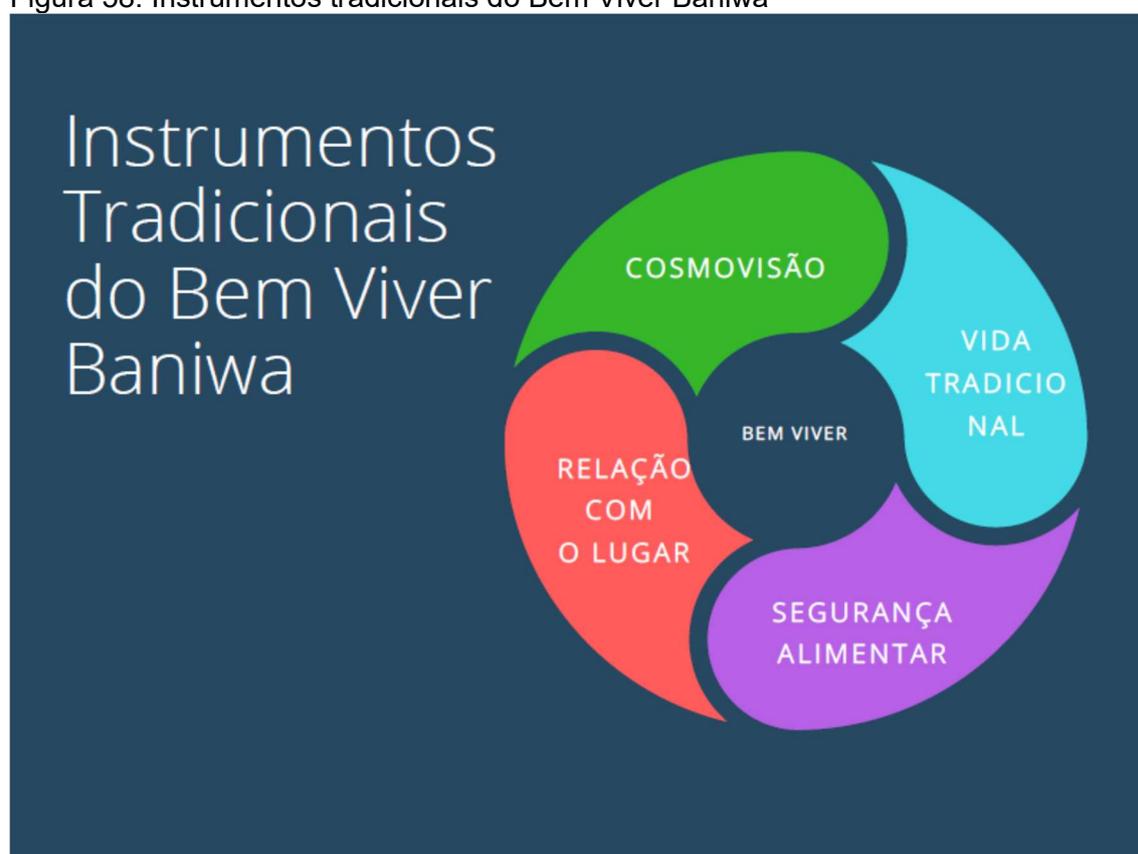
que se avança, sempre se acrescentam novos objetivos – os Baniwa construíram uma refinada estratégia na busca do Bem Viver. O fazem de forma muito consciente, nada displicente nem desatenta. Eles têm clareza do que desejam, debatem a respeito disso em assembleias, definem as suas metas, e trabalham arduamente para alcançá-las. A história recente mostra que eles têm tido sucesso nessa estratégia.

A estratégia Baniwa de construção do Bem Viver envolve instrumentos tradicionais – aqueles que fazem historicamente parte da sua cultura, que são fundados na tradição milenar Baniwa – e instrumentos não-tradicionais, ou instrumentos contemporâneos – aqueles que foram elaborados a partir do contato com a sociedade envolvente.

#### Instrumentos tradicionais do Bem Viver Baniwa

Os instrumentos tradicionais do Bem Viver Baniwa, representados na figura 58 a seguir, são aqueles que remetem à tradição, à cultura Baniwa antes do contato com os não indígenas, e que permanecem operando nos dias atuais.

Figura 58: Instrumentos tradicionais do Bem Viver Baniwa



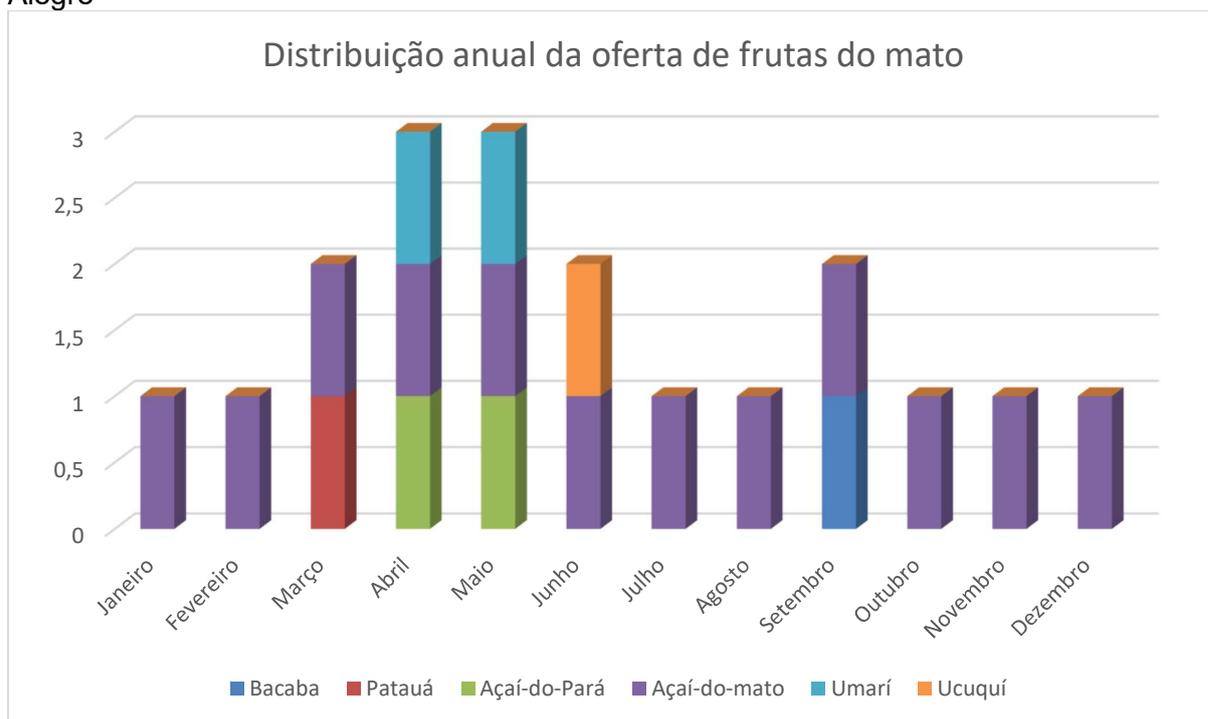
Fonte: A autora, 2018.

Nesse universo, se destacam:

- A segurança alimentar e o papel simbólico dos alimentos – ter roça, caça, peixe, usar remédios tradicionais, as estratégias tradicionais de manejo dos bens comuns;

As chamadas frutas do mato são parte da estratégia alimentar dos Baniwa. Sua disponibilidade é distribuída ao longo do ano, de acordo com as estações, conforme o gráfico a seguir. Num determinado ano, algumas frutas dão mais e outras menos, e no ano seguinte, inverte-se a ordem, ou seja, aquelas que deram mais darão menos frutas. Um informante na comunidade Vista Alegre elencou para mim a seguinte distribuição de frutas do mato ao longo do ano na sua comunidade, como pode ser visto na figura 59:

Figura 59: Gráfico de distribuição anual da oferta de frutas do mato na comunidade Vista Alegre



Fonte: A autora, 2018.

Os peixes disponíveis são surubim, tucunaré, dumbé, aracu, jandiá, jacundá, piraíba, entre outros. Os bichos de caça são porco do mato, macaco, mutum, queixada, paca, anta, jacaré, entre outros.

As roças têm uma grande diversidade de cultivos: macaxeira, mandioca, *cauiápari* (variedade de ingá), abacaxi, banana, caju, ariá, cocora, cubiú, cubioio, cana-de-açúcar, camapú, pimentas.

As pimentas recebem especial atenção, dada sua importância na dieta Baniwa e, mais recentemente, para geração de renda. Uma senhora cuja roça visitei cultiva três tipos de pimenta: *witiá*, *kapetilli* e *dzakwida*. Ela planta no tronco de uma árvore queimada para nascer rápido e dar bastante fruto. Dona L. coloca pelo de um determinado animal nos galhos das pimenteiras para obter uma boa produção, como pode ser visto na figura 60 a seguir.

Figura 60: Detalhe do tronco da pimenteira cuidada com pelo de preguiça



Fonte: A autora, 2016.

Figura 61: Variedades de pimenta que a informante levava numa viagem



Fonte: A autora, 2016.

Durante uma viagem, as mulheres sempre levam consigo seu próprio estoque de pimentas. Elas serão consumidas nos dias fora de casa, mas também serão objeto de presente e troca com outras mulheres. Numa viagem que fiz a Vista Alegre com uma família Baniwa, a mulher levava consigo sete variedades de pimenta, como pode ser visto na figura 61.

Nas roças também se cultivam espécies de plantas utilizadas como remédios tradicionais. Uma informante me mostrou em sua roça um remédio que serve para estudar e aprender bem: coloca-se uma folha perto do caderno e do livro da pessoa que está estudando e ela aprenderá bem todo o conteúdo estudado. Na mesma roça, tem também uma espécie utilizada como remédio para dor de cabeça.

Na comunidade São José, outra informante me contou dos remédios que sua finada mãe sabia fazer. Um deles é feito com ninho de um determinado pássaro. Sua mãe

queimava o ninho debaixo da rede do bebê recém-nascido para quando ele crescer ele ter *“pensamento na cabeça dele para aprender a fazer tudo. Assim que minha mãe fazia. Aquele meu primo A. – que é um grande artesão -, minha mãe falou para a mãe dele para fazer assim. Por isso que aquele meu primo aprende rápido, sabe fazer tudo.”*. Outro remédio é feito de uma mistura de um pequeno inseto, que anda em cima das águas dos igarapés, com perfume. Sua mãe ensinou a colocar o inseto dentro de um vidro de perfume e passar na mão da criança quando ela estiver indo para a escola. *“Aí a criança aprende rápido”*. Ela fez com o seu filho e disse que vai fazer com o seu neto quando este estiver em idade escolar.

O uso dos remédios tradicionais, bem como a explicação mítica para os fenômenos ordinários e extraordinários, revela o quanto o conhecimento tradicional é presente no cotidiano Baniwa, ainda que a um primeiro olhar possa-se pensar que o contato destituiu a cultura tradicional. A tradição está sendo reinventada todos os dias na vida das comunidades Baniwa. A incorporação de bens materiais não elimina o uso dos recursos milenares.

Um informante na comunidade Vista Alegre reporta uma mudança de comportamento no manejo das roças que está implicando numa diminuição da oferta de frutas na comunidade Vista Alegre.

Antigamente tinha muito mais frutas. Hoje em dia, pela minha pesquisa, eles não derrubam mais área terra firme para fazer roça, mas derrubam mais capoeira. No nosso conhecimento, quando você abre capoeira, já não vai sair mais tanto banana, cubiu, a terra já fica fraca. Pra ter essa plantação você precisa abrir nova área de terra firme, aí vai sair muita coisa. (informante A., 2016)

Ele credita isso às mudanças climáticas:

Antigamente, nossos velhos sabiam o nosso calendário, época de verão de inverno, o período certo de abrir roça. Mas agora mudou totalmente. A gente pode ver que nesse período é de sol, vai direito até março, mas não vai todo o sol até março. Devido a isso, pela minha observação e pela minha pesquisa, não querem mais abrir roça em terra firme, porque quando você abre em terra firme vai demorar um pouco pra ficar bem seco pra poder queimar. Capoeira não, você derruba e em uma semana você já pode queimar. Devido o tempo. Mudou a época, o que era tempo de verão, ninguém sabe, vai estar inverno. O clima está diferente. De vez em quando chove bastante numa época que não era para chover. Quando não era para dar calor, deu um calor danado. Não acompanha mais esse nosso calendário, mudou o clima. Mudou época de piracema, a revoada de saúva (era

início de abril, mas está acontecendo antes, lá para fevereiro). Agora tem mais chuva, mas está muito mais calor do que antes, chove bem forte. Por isso que eu observo que nossos pais não derrubam mais. (informante A., 2016)

A diminuição da oferta de frutas aparece como um indicador de mudanças climáticas. Esse fato surgiu em outra entrevista em Vista Alegre, em que a entrevistada informou que o que poderia melhorar na comunidade é a quantidade de frutas, que antes era maior. Porém, na ocasião a entrevistada não relacionou isso com a mudança no clima, que implicou em mudança na gestão das roças, o que é facilmente explicável, uma vez que isso – a abertura de roças novas – é uma atribuição masculina<sup>43</sup> e não está no universo de preocupações da mesma.

Cardoso (2008, in CRUZ e ANDRADE, ORG. 2008), liderança baniwa da Comunidade Santa Isabel, confirma a ocorrência dessas mudanças no Içana: “Esses fenômenos não acontecem mais na época certa. [...] Como também as chuvas ou estiagem não acontecem na época certa. [...] Assim as pessoas não conseguem queima suas novas roças”. Essas mudanças estão exigindo que os Baniwa desenvolvam estratégias de adaptação, com alterações na gestão das roças.

Essa questão de elevação de temperatura e calor do sol durante o dia no verão é notável, hoje em dia, no comportamento de mulheres Baniwa. Quando vão para as roças, normalmente, elas saem cedo de casa para realizar suas atividades na roça, isso é para garantir que elas exercem atividade quando o calor do sol ainda está fraco e para dá tempo de elas voltarem para suas casas (já quando o calor do sol está bem forte). E ou fazem atividades na roça de manhã cedo, e, quando o calor do sol fica forte saem da roça e fazem outras atividades no mato (lugar sombreado de árvores) e quando o calor do sol diminuir, na metade da tarde, retorna e retoma as suas atividades na roça (CARDOSO, 2008, IN CRUZ E ANDRADE, ORG. 2008).

Brazão (2008), da Comunidade Tucumã-Rupitá, em depoimento a Cruz e Andrade (ORG. 2008) a respeito das mudanças na ocorrência das chuvas afirma que “antes iniciava em janeiro agora só chove. Verão uma semana, dois dias. Hoje eles não conseguem secar arroz”. A respeito da intensidade do calor do sol, ele confirma o que disse CARDOSO (2008): “Quando sai para a roça, o sol está muito quente. Antes o sol não era muito quente”. E sobre a diminuição da oferta de alimentos, ele afirma: “A quantidade de peixes é menor, tem menos caça (mutum, queixada, paca).

---

<sup>43</sup> A abertura de roça nova é uma atribuição masculina, enquanto o plantio e cuidados com a roça é uma atribuição feminina entre os Baniwa.

Principalmente queixada está difícil de encontrar” (CRUZ E ANDRADE, ORG. 2008, p. 18).

Cruz e Andrade (ORG. 2008) corroboram meus informantes, ao afirmar que a região do alto rio Negro é extremamente vulnerável quanto à oferta de chuva.

Tanto diminuição como aumento da oferta de umidade podem significar inconvenientes a uma prática altamente vulnerável, como é a agricultura de baixa tecnologia.<sup>44</sup> (...) Alterações na composição de espécies bem como a repartição destes mosaicos em respostas a mudanças no gradiente de umidade das paisagens são esperados (CRUZ E ANDRADE, ORG. 2008, p. 12).

Além da diminuição na oferta de frutas, outra mudança na oferta de bens comuns parece<sup>45</sup> ter se revelado durante a pesquisa. Em duas comunidades que algumas das maiores concentrações populacionais entre as comunidades Baniwa, a saber, Tunuí Cachoeira e Vista Alegre, ouvi relatos de ataques fatais de onças. Quando sugeri a um informante Baniwa a hipótese da relação entre a pressão populacional sobre os recursos de caça e os ataques de onça, a ideia foi refutada, em favor da explicação da feitiçaria. Porém, desconfio que cabe aqui uma investigação mais aprofundada da relação entre os ataques de onça e a pressão sobre os animais de caça que servem de alimento para as onças. Minha hipótese é que, nessas comunidades muito populosas, a sobre caça esteja impactando a cadeia alimentar, levando as onças a atacar humanos. Em se confirmando a hipótese, é preciso repensar o adensamento populacional de comunidades grandes como essas e elaborar uma estratégia de manejo da caça no Içana.

Eu abri minha roça no inverno na terra firme. Plantei banana, cará, jerimum, está novo ainda. Eu convidei as pessoas aqui para ajudar. As sementes e mudas eu pedi para algumas mulheres daqui, fui com elas na roça, principalmente banana. As mudas são adquiridas entre as famílias (informante baniwa, 2016).

Esse refinado modo de gestão das roças, capoeiras, sítios, com distribuição e diversificação de material genético, compõe o Sistema Agrícola Tradicional do Rio

---

<sup>44</sup> A afirmação de que a agricultura do alto rio Negro é de baixa tecnologia merece ser refutada. Diferente disso, a agricultura praticada pelos indígenas na região é dotada de muita tecnologia, mas com baixo uso de insumos externos. Isso é o que mostra o relatório do Iphan sobre o Sistema Agrícola Tradicional do Rio Negro.

<sup>45</sup> Afirmando que “parece” porque o caso ainda carece de investigação para ser confirmado. Aqui é apresentado como hipótese para uma investigação futura.

Negro, que, no ano de 2012, foi reconhecido pelo Iphan<sup>46</sup> como patrimônio imaterial da humanidade.

O Sistema Agrícola Tradicional do Rio Negro é entendido como um conjunto estruturado, formado por elementos interdependentes: as plantas cultivadas, os espaços, as redes sociais, a cultura material, os sistemas alimentares, os saberes, as normas e os direitos. Sua inscrição no Livro de Registro dos Saberes foi realizada em 2010. As especificidades do Sistema são as riquezas dos saberes, a diversidade das plantas, as redes de circulação, a autonomia das famílias, além da sustentabilidade do modo de produzir que garante a conservação da floresta. Esse bem cultural está ancorado no cultivo da mandioca brava (*Manihot esculenta*). [...] Os povos indígenas que habitam a região noroeste do Amazonas – ao longo da calha do rio Negro e das bacias hidrográficas tributárias – detêm o conhecimento sobre o manejo florestal e os locais apropriados para cultivar, coletar, pescar e caçar, formando um conjunto de saberes e modos de fazer enraizados no cotidiano. O Sistema acontece em um contexto multiétnico e multilinguístico em que os grupos indígenas compartilham formas de transmissão e circulação de saberes, práticas, serviços ambientais e produtos. É possível identificá-lo, uma vez que ele é elaborado, constantemente, pelas pessoas que o vivenciam (IPHAN, 2010, p. 9).

- A vida comunitária tradicional – o sentimento de pertencimento às fratrias e ao povo, as relações de reciprocidade e solidariedade, o valor dado à receptividade e à hospitalidade, a alegria do encontro, a partilha da cotidiana das refeições, o comportamento pessoal trabalhador e disciplinado, o uso de remédios tradicionais, o ato de presentear;

Dar presente é um importante costume para os Baniwa. Pode observar e vivenciar isso em várias ocasiões, como na ocasião em que uma família presenteou outra com uma saca de carvão vegetal, que é utilizado como combustível nos fogareiros. Eu mesma fui presenteada por diversas famílias, em diversas ocasiões, com coisas variadas: jerimum, abacaxi, cana-de-açúcar, banana, maracujá do mato, além de ter sido recebida sempre com chibé quando ia visitar alguma casa. Houve inclusive uma ocasião em que eu estava resfriada e um senhor quis me presentear com o único remédio industrializado que ele possuía: uma pomada Vick-Vaporub. O ato de presentear faz parte das estratégias de consolidação das alianças políticas entre os Baniwa (GARNELO, 2002), cumprindo uma função de manutenção da coesão entre aliados.

---

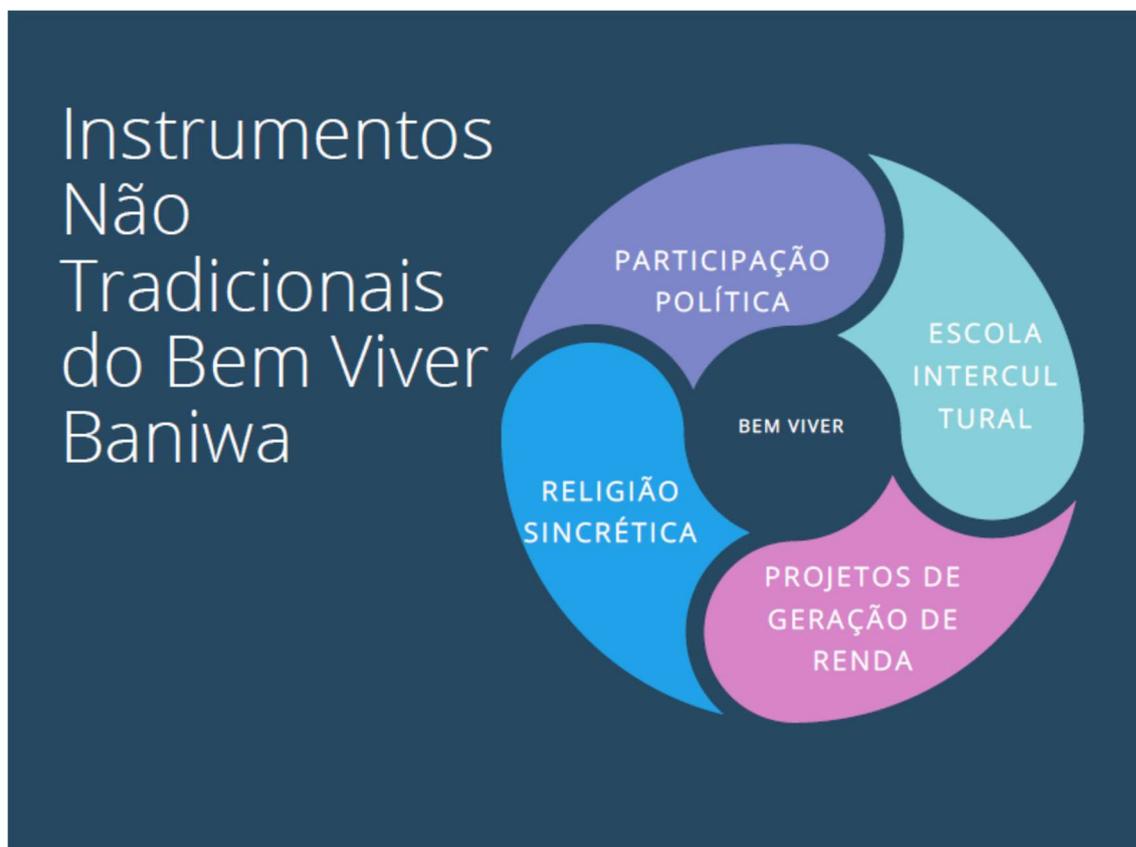
<sup>46</sup> Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

- A cosmovisão – a forma mítica de organizar, entender e explicar o mundo e seus fenômenos (como a doença), a organização da hierarquia e do parentesco, como apresentados em sessão anterior;
- A relação com o lugar – o intenso conhecimento do ambiente em que vivem, a relação topofílica e de pertencimento a ele são elementos fundamentais e garantidores do Bem Viver baniwa.

#### Instrumentos não-tradicionais do Bem Viver baniwa

Instrumentos não tradicionais (ou contemporâneos) têm sido elaborados pelos Baniwa para promoção do seu Bem Viver num contexto de contato intercultural com a sociedade envolvente nas últimas décadas. Eles implicam na compreensão e no aprendizado a respeito do mundo não indígena e na elaboração de estratégias para utilizar instrumentos adquiridos no contato e após o contato. Esses instrumentos não tradicionais são representados na figura 62 e o seu funcionamento é abordado a seguir.

Figura 62: Instrumentos não tradicionais do Bem Viver Baniwa



Fonte: A autora, 2018.

Os principais instrumentos não tradicionais são:

- A escola intercultural, que tem sido tanto instrumento de valorização do modo de vida tradicional, com a promoção de pesquisas e sistematização do conhecimento tradicional, como de aquisição de conhecimento do mundo não indígena.

Os Baniwa têm investido fortemente no processo de educação intercultural baseado no método de ensino-pesquisa, com a construção da Escola Indígena Baniwa Coripaco *Pamáali*. O líder A. esteve diretamente envolvido na concepção e construção da Escola *Pamáali*, e me descreveu da seguinte forma o processo a partir da sua perspectiva:

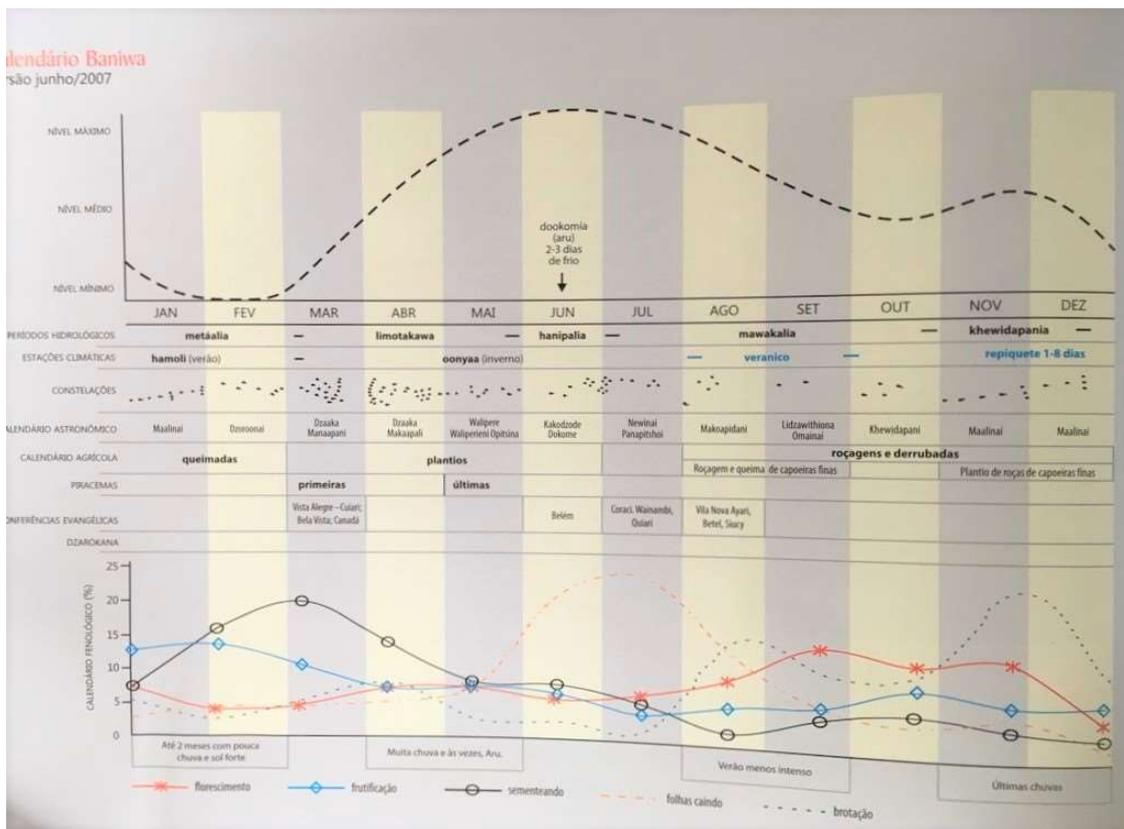
Ela começou assim: nós fomos colocados muito jovens ali. Eu tinha voltado recente de Manaus, depois de 4 anos na escola agrícola. Eu saí com 4ª série do Içana, por isso não falava nada de português. Meu irmão [outra importante liderança do povo Baniwa] já estava na comunidade. Eles já tinham tentado organizar [a escola], mas foi uma briga feia. Aí, quando voltamos para o Içana, a Foirn já tinha sido criada, quando eu vim para escola em 1987. Em 88 que comecei a estudar. Quando voltei para São Gabriel, nós passamos na Foirn e já tinha uma turma de Baniwa se mobilizando para criar associação lá em cima. Quando voltei, a gente chegou no extremo da necessidade. E eu me ingressei para dar aula, como não tinha ninguém na região que tivesse escolaridade nem magistério, aí o município me aceitou para dar aula. Combinei com meu irmão para dar aula também, porque por causa de conflitos, problemas lá ele se isolou. Aí a gente se juntou para trabalhar. Ensinar velhos falar português. Solicitou um bocado de livros da prefeitura, queria fazer eles entenderem como funciona o mundo do branco, minha missão natural, porque sempre ouvi meu pai preocupado. Ele andava perguntando. Posso te explicar, mas você não vai entender. Aquilo me deixava muito triste porque o velho queria entender, mas não sabia como. Aí fiz isso com eles. Três meses depois de dar aula, aí tem uma conferência bíblica. Quando voltei falei: vou viver comunidade: pescar, caçar. Queria integrar totalmente na vida. Chegamos lá participando, ajudando, tudo. Aí aparece um cara lá de baixo que não era evangélico (também era Baniwa). Quando ele falou, ele falou bem, só que na hora de perguntas ele não sabia mais explicar. E eu fiquei com pena dele. Porque na escola a gente estudou administração, associativismo. Ele se perdeu na hora de explicar. Aí eu falei, explicando o que ele disse: foi isso, a explicação dele foi essa aqui. Aí veio o meu irmão e me ajudou a acrescentar. Aí o povo falou: vocês se juntem, conversem mais, a gente quer escutar vocês de novo. Eles já nos ordenaram assim, deram missão. Voltamos explicando o quê que é. Aí, quando nós começamos legislação. Então, o que ele estava falando era importante. Demarcação, criar associação, ficar mais forte juntos. Era o ano de 2002. E a gente conseguiu fazer o pessoal pensar, porque quando chegou a data da próxima reunião, desceram até a gente, para nos ouvir. A gente

acabava instruindo. Os velhos diziam “mas não sei português”, e a gente dizia “não precisa”. A gente descia o tempo inteiro conversando, porque era a remo: o que é a terra para nós Baniwa. Acho que ficou muito animado já, forte também (liderança A., 2016).

Após um grande mutirão a escola foi construída. O projeto político pedagógico inovador e nacionalmente reconhecido, a escola se tornou um instrumento central na estratégia de valorização da vida tradicional, de resgate de conhecimentos que eventualmente estejam em risco de perda, de pesquisa tecnológica etc. Com apoio de assessorias externas, notadamente do Instituto Socioambiental, tem sido produzido pesquisas que geram informações variadas apresentando e representando a complexidade da vida na bacia do Içana. Um desses estudos é o Atlas Baniwa e Coripaco da Bacia do Içana, que em 2007, em um processo em que participaram 120 pessoas, produziu 53 mapas temáticos. Os temas foram territorialidade e sociodiversidade (*fratrias* tradicionais e atuais, línguas faladas); biodiversidade e manejo ambiental (paisagens, recursos extrativistas, pressão de pesca, roças e caça), geografia mítica e histórica (locais sagrados, trajetórias dos guerreiros e heróis míticos, petróglifos); economia e organização sociopolítica (regiões de abrangência das associações, embarcações e serviços, datas festivas); demografia, saúde e educação (migração, censos demográficos, saúde e escolas).

Nesse processo, foi construído o calendário Baniwa (figura 63), que agrega o etnoconhecimento astronômico, ecológico e econômico que orienta o povo na tomada de decisões diante das condições ambientais (SILVA, 2008).

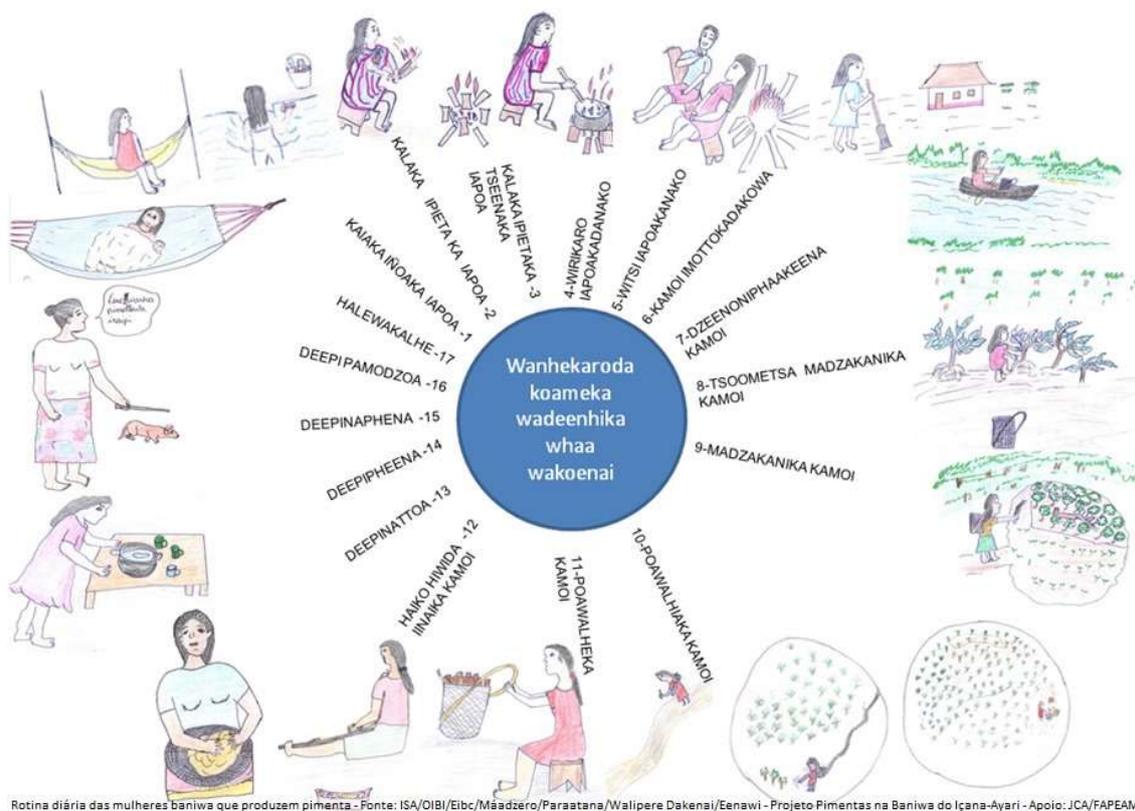
Figura 63: Calendário Astronômico, Ecológico e Econômico Baniwa



Fonte: Cruz e Andrade, 2008.

Outro interessante produto dos estudos realizados pelos Baniwa a respeito do seu universo é a imagem mostrada na figura 64. Ela mostra a rotina diária das mulheres Baniwa que trabalham na produção de pimenta.

Figura 64: rotina diária das mulheres Baniwa que trabalham na produção de pimenta



Fonte: Oibi, ISA e Foirn, 2016.

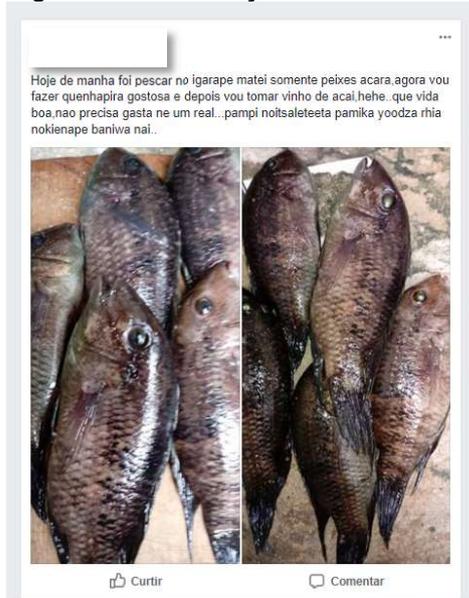
No período de 2016 e 2017, assim como outros povos do Alto Rio Negro, os Baniwa produziram o Plano de Gestão Territorial e Ambiental da Terra Indígena.

Se por um lado os Baniwa têm investido em pesquisa sobre sua cultura, biodiversidade, ambiente, economia, etc., por outro, o povo Baniwa tem sido objeto de pesquisa de diversas teses e dissertações, especialmente nas áreas da Antropologia, Ecologia e Saúde, como os trabalhos de Wright (1992), Garnelo (2002, 2009 e 2012), Silva (2008), Xavier (2008 e 2012), Estorniolo (2012), Diniz (2013), Oliveira (2015), Cruz (2015) Vianna (2017). Cabe ressaltar que essas pesquisas têm sido feitas com anuência e, muitas vezes, participação dos Baniwa.

A escola também tem dado acesso aos meios de comunicação através dos quais os Baniwa divulgam seus projetos e ideias. Os Baniwa têm acesso à internet na terra indígena, especialmente na escola *Pamáali*, e fora da terra indígena. Muitas pessoas da etnia Baniwa têm utilizado as redes sociais de forma frequente. Suas publicações na plataforma Facebook merecem destaque, dada a acuracidade com que se mostra o modo de ser Baniwa. Destaco a seguir duas publicações do Facebook em que se

pode observar o Bem Viver Baniwa. A primeira, figura 65, é uma publicação de um homem baniwa que estuda linguística na UNB. Na ocasião da publicação, ele havia retornado a sua comunidade depois de meses em Brasília. A segunda, mostrada na figura 66, é uma publicação de um professor da Escola *Pamáali*, falando de uma atividade de construção de instrumento musical com os alunos da escola.

Figura 65: Publicação em 27/03/2018



Fonte: Facebook, 2018.

Figura 66: Publicação em 24/05/2018



Fonte: Facebook, 2018.

O povo Baniwa tem um blog na internet (<https://walimanai.wordpress.com>) onde publica sua história, acontecimentos, eventos do movimento indígena, resultados de pesquisas e projetos de geração de renda, documentos, entre outros.

- Os projetos de geração de renda: pimenta, artesanato, castanha wará etc. – que tem contribuído tanto para geração de renda como para valorização do modo de vida tradicional, fortalecimento do movimento indígena e acesso a bens e políticas públicas.

Além de fazerem parte da estratégia alimentar dos Baniwa, nos últimos anos a pimenta passou a fazer parte da estratégia econômico-financeira do povo. No ano de 2013, obedecendo a uma definição da assembleia do povo, a Oibi implantou o projeto Pimenta Baniwa. O projeto consiste em produzir, seguindo as regras fitossanitárias, e comercializar a tradicional pimenta tipo jiquitaia. O projeto tem obtido bastante sucesso. Já foram implantadas 5 casas de pimenta e o produto tem tido excelente aceitação no mercado nacional e internacional.

De acordo com o ISA (2014), as casas de pimenta

funcionam sob um protocolo de cogestão previamente acertado entre as organizações parceiras do projeto, estando sob a supervisão da comunidade e da associação comunitária da região onde está instalada, e também do ISA, da Foirn e da Oibi. Operacionalmente, funcionam sob a responsabilidade direta de uma dupla de gerentes de produção (obrigatoriamente um homem e uma mulher) (ISA, 2014).

Através do código do lote de cada potinho que parte de uma Casa da Pimenta para os consumidores finais, informações como origem da produção, tamanho do lote, nome das mulheres produtoras participantes daquele lote e suas comunidades, bem como as variedades de pimentas que foram usadas, são organizadas, pelos gerentes de produção. Isto permite a autocertificação e a aferição, por parte dos consumidores e parceiros da iniciativa, dos benefícios socioambientais do projeto, por meio do monitoramento, em breve *on line*, de toda esta cadeia conectada pela Rede de Casas da Pimenta Baniwa do Rio Negro. Com isso espera-se ampliar a capacidade de expansão da oferta da iguaria a novos mercados do Brasil e do exterior (ISA, 2014).

- A religião sincrética – que, paradoxalmente, apesar de ser veículo de condenação de diversas práticas culturais tradicionais, tem contribuído para manter a vitalidade da vida comunitária tradicional, cumprindo uma importante função social de proteção do grupo em relação aos diversos ataques sofridos pelos Baniwa. Não vamos detalhar novamente aqui a religião sincrética, posto que ela foi trabalhada no capítulo 2.

O Bem Viver na perspectiva de outros povos

Como nos mostra Acosta (2016), o Bem Viver aparece em outros contextos como entre o povo guarani com o nome de *nhandereko*, *ubuntu* para os sul-africanos e *svadeshi*, *savraj* e *apargrama* para os indianos. Devido a essa pluralidade de formas de organizar o mundo não ocidental, Acosta (2016) se refere aos “bons viveres” e “bons conviveres”, afirmando, inclusive, que é válido um diálogo com “vida boa” aristotélica.

Quando falamos do Bem Viver, propomos, primeiramente, uma reconstrução utópica do futuro a partir da visão andina e amazônica. No entanto, esta aproximação não pode ser excludente ou produzir visões dogmáticas. Deve contemplar-se e ampliar-se, necessariamente, incorporando outros discursos de outras propostas provenientes de diversas regiões do planeta espiritualmente

aparentada em sua luta por uma transformação civilizatória. (ACOSTA, 2016, p. 22).

Enquanto nos Andes, a expressão usada pelo movimento indígena é *Buen Vivir*, originada pelo *Sumak Kawsay*, na floresta peruana usa-se a expressão Vida Plena. O movimento indígena nessa região criou um instrumento técnico de tomada de consciência, de resistência ao modelo de desenvolvimento imposto pelos colonizadores e de planejamento da Vida Plena chamado *Plans de Vida Plena*. Durante a 23 COP do Clima, em Bonn na Alemanha, conversei com um assessor da Anecap (Associação Nacional de Executores de Contratos de Administração do Peru), uma organização indígena que administra uma unidade de conservação usada pelos indígenas. Juan Pablo disse numa breve entrevista que

*Plan de Vida Plena* é um documento com uma visão de desenvolvimento próprio que parte da reflexão e de um desenho de futuro diferente, não intercultural. *Plan de Vida Plena* não é simplesmente uma lista de coisas que eu quero. *Plan de Vida Plena* tem que ser uma reflexão de como era antes, a situação como povo, qual é a situação atual, e qual a brecha que se formou, o que se perdeu. E a partir disso, que desejo para o futuro, o que é isso que vou recuperar. Evidentemente, quando falamos de *Vida Plena*, de resgatar a cultura, não é viver na montanha, sem sapato e sem celular; mas que resgatem as fortalezas e os conhecimentos que eles têm, atualizem, mantenham vigente, porque muitos desses conhecimentos têm uma força, uma vigência muito atual: como usar as florestas, como repartir os recursos, a institucionalidade de aproveitamento dos mesmos (JUAN PABLO, 2017).

*Plan de Vida Plena* é uma resposta ao abandono da visão nacional, porque a visão nacional no Peru não é indígena, não é das florestas (JUAN PABLO, 2017).

No Peru, o desafio é implementar os *Plans de Vida Plena* com os instrumentos de políticas públicas disponíveis, estabelecendo acordos com o governo nacional. O mesmo se passa com os Baniwa, que elaborou o seu Plano de Gestão Territorial e Ambiental, PGTA, um instrumento técnico do governo federal.

Para Alícia, líder indígena que vive na floresta do Equador,

Buen Vivir é construir nossos Planos de Vida. A casa boa, manter os idiomas, nossa educação, nossa medicina e os saberes ancestrais dos sábios e sábias. Coletarmos as sementes, acessamos pesca e caça suficiente para que possamos seguir comendo. Os ensinamentos devem ser desde os avôs e avós para não perdermos nossa educação materna. Falar sempre em língua materna. Os jovens também deveriam aprender a tecnologia, mas os nossos avós já eram cientistas, biólogos; assim deviam saber nossos filhos para que eles

sigam trabalhando para nosso povo. Ter a casa típica, construir como queremos nós. As casas típicas são de madeira e palha. Usamos redes para dormir, fogo permanente para manter calor (ALÍCIA, 2016).

Alícia faz parte de uma rede de mulheres latino-americanas, de Equador, Colômbia, Chile e Guatemala, que se chama *Mensageiras de Abya Ayala*. Elas denunciam a forma como os governos dos seus países têm tratado os povos indígenas, se apropriando do discurso do Bem Viver, sem, contudo, colocá-lo em prática.

Um dos principais problemas enfrentados pelos povos indígenas nesses países são as grandes obras de infraestrutura. Alícia relatou que:

Quando as estradas são abertas dentro da terra indígena, já não podem cruzar os macacos, as aves, as onças. Quando chegam as estradas, os jovens rapidinho avançam no mundo de fora. Há enfretamento, a vida muda rapidamente. Aí vem álcool, músicas de fora, idioma de fora, comida de fora. Além disso, as estradas estão contaminando as águas (ALÍCIA, 2016).

Ela acusa o governo de Equador, porque este

não está respeitando a selva, está entrando sem consultar, sem prévia consulta, está invadindo nosso território, colonizando. A petroleira está dividindo a comunidade e as organizações. O governo diz que extrair o petróleo é desenvolvimento, mas é mentira. Vem a enfermidade, o governo. Estamos perdendo a floresta, os animais, a cultura. A vida do petróleo está matando os povos indígenas originários (ALÍCIA, 2016).

Nancy, liderança Kechwa equatoriana das *Mensageiras de Abya Ayala*, Nancy, que vive nos Andes, diz que o governo está usando o tema do *Buen Vivir* mudando o sentido. O *Buen Vivir* dos povos indígenas não é como diz o governo. Não coincidem as formas.

Para meu povo, Kechwa (de Curarei Assuni), é ter a nossa *patcha mama* limpa, sã, sem contaminação, ter bastante diversidade, os povos com sua cultura e sua diversidade, e que os rios não sejam contaminados, em harmonia com a natureza. Esse é o novo Bem Viver. Mas o governo nos diz que somos pobres e que precisa desenvolver as comunidades pobres. Então nos impõe condições: “deixa-me entrar em seu território e lhes dou educação e saúde”. Nós, como mulheres, não estamos de acordo com a essa mudança. É obrigação do governo que nos dê tudo, sem impor condições. Nós, que como povos e comunidades, estamos na luta pela mãe terra, defendendo não à exploração petroleira, não à mineração, nos dizem que somos um grupo de subversivos. Nos criticam, às mulheres que estão organizadas Kichwa, Waorani, (Chibia) Tybia, Sapara, para que não entre a exploração petroleira em nosso território (NANCY, líder Kechwa do Equador, 2016).

Somos mulheres indígenas para defender nosso território. As mulheres formaram uma associação para defender nossa luta. Temos uma rede de mulheres latino-americanas, de Equador, Colômbia, Chile e Guatemala. Fizemos uma articulação de mulheres defensoras, que somos Mensageiras de Abya Ayala, trazemos mensagens de nosso povo e levamos mensagem as nossas comunidades em defesa da mãe terra. Essa é a proposta das mulheres de Abya Ayala. Queremos unir-nos mais com diferentes mulheres do mundo, indígenas e não-indígenas. Porque só com a resistência, pela não mais exploração dos nossos territórios, pode mudar o aquecimento global. Nós mulheres indígenas estamos sofrendo as mudanças climáticas. Por exemplo, em minha comunidade há muitas pragas que nunca tínhamos visto, há inundações todos os anos, perdemos bastante colheita. Os animais morrem, no tempo de reprodução o rio sobe e vai matando. Tudo isso estamos vendo hoje em dia, por isso a resistência das mulheres indígenas, não queremos que haja exploração de petróleo em nosso território. O governo não nos obedece, não nos faz caso. Nos diz somente que a terra em cima é dos povos indígenas, os recursos não renováveis são do estado, não nos garante (NANCY, líder Kechwa do Equador, 2016).

O seu povo tem um convênio de sócio-bosque com o governo do país. Porém, Nancy afirma que o governo impôs a eles cláusulas ocultas nos convênios assinados e não cumpre os incentivos que deveriam ser pagos às comunidades indígenas. Por isso, as mulheres passaram a se posicionar contra exploração petroleira e a mineração nas suas terras.

Uma das principais lutas da *Mensageiras de Abya Ayala* é denunciar a perseguição em curso pelo governo do Equador contra os opositores. Os opositores são mandados a cadeia, muitos líderes são mortos, outros são perseguidos.

A verdade é que os povos indígenas somos a mudança das mudanças climáticas, porque nós temos vivido mantendo a floresta viva por décadas e séculos, por nós temos contato com os espíritos da selva, das árvores, das lagoas, dos salares, dos rios. Então é por isso que... O petróleo para eles é um recurso, para nós é o sangue da terra. Se tiramos o sangue da mãe terra, ela vai secar não nos vai dar a produzir. Todos nós seres que habitamos aí morreremos, inclusive nós. Nós amamos muito a mãe terra (NANCY, líder Kechwa do Equador, 2016).

Blanca Chancoso é uma líder indígena da etnia Otavalo, da região andina do Equador. Ela também acusa o governo do seu país de desrespeitar a constituição.

No Equador temos uma boa constituição que fala de Bem Viver, Sumak Kawsay, dos direitos da natureza. Mas o governo está violando a constituição, não está cumprindo (BLANCA CHANCOSO, líder Otavalo do Equador, 2016).

A política minerária, extrativista e petroleira do governo do Equador “contradiz o Bem Viver dos povos”, uma vez que os desaloja para conceder os territórios às mineradoras, petroleiras e madeireiras.

Estão em perigo a natureza, as lagoas, as árvores, os animais, estão em perigo com a mineração a céu aberto. Não há Sumak Kawsay. Há grandes e bonitas estradas, os carros podem ir mais rápido, mas não suficiente para o Bem Viver (BLANCA CHANCOSO, líder Otavalo do Equador, 2016).

Outra estratégia do governo que prejudica os povos indígenas equatorianos é a política de retirar as crianças das comunidades para estudar em centros urbanos.

O governo está fechando as escolas bilíngues, o que impede as crianças de 5 a 8 anos de chegar às escolas. Criaram as Escolas de milênio, com uma estrutura bem bonita, mas não está na comunidade, está em centro, distante de algumas comunidades. Beneficia a cidade, mas não as comunidades indígenas (BLANCA CHANCOSO, líder Otavalo do Equador, 2016).

Crianças indígenas de 8 anos têm que caminhar uma hora e meia para chegar à escola, outras de 6 a 8 têm que viajar 4 horas de canoa para ir ao centro de educação de Milênio, pois foram fechadas as escolas comunitárias.

Isso não se chama Bem Viver, não é Bem Viver. A justificativa é que tem poucas crianças, é melhor ir a um centro. Está negando a educação, pois é um perigo para as crianças. Está impedindo as crianças de serem formadas perto das famílias, de fortalecer a identidade. Tirar das mãos das mães para colocar num centro de internamento não é um benefício, o governo não está cumprindo o Bem Viver. Para nós Bem Viver é respeitar os direitos humanos (BLANCA CHANCOSO, líder Otavalo do Equador, 2016).

Tem mais de líderes 300 homens e mulheres denunciados, processados pelo governo por defender a água, por defender a terra. Ao governo não interessa nossa presença (BLANCA CHANCOSO, líder Otavalo do Equador, 2016).

O mesmo se passa com os Baniwa e com outros povos da Terra Indígena Alto Rio Negro, que tem sofrido pressão de agentes externos, e também de alguns líderes indígenas, para autorizar a mineração em suas terras. Está em discussão no Congresso Nacional em uma proposta do governo central brasileiro de conceder as terras indígenas para exploração por terceiros não indígenas.

Além das lideranças indígenas de Equador e Peru, entrevistei também uma liderança de um povo indígena do Chad, país africano localizado no norte da África Central.

Perguntei a ela o que significa Bem Viver para os povos indígenas africanos, ao que ela me respondeu:

Para os povos indígenas africanos Bem Viver é ter acesso aos recursos naturais, acesso à terra, acesso à floresta, acesso à água e acesso a outros recursos naturais de uma forma equitativa. E Bem Viver também é como nós podemos compartilhar todos os recursos de um jeito igualitário para que nossos povos possam alcançar tudo o que eles precisam. Bem Viver também significa direitos, como governos e empresas podem respeitar integralmente a implementação dos direitos dos nossos povos (HINDOU, Líder indígena do Chad, África, 2016).

Esses depoimentos das lideranças andinas, da floresta equatoriana e africana têm em comum com os Baniwa a forte característica comunitária, coletiva do Bem Viver. Eles também compartilham a importância topofílica, cultural, simbólica e material do ambiente onde vivem para sua sobrevivência como povo, muito além da sobrevivência material.

## Capítulo 5: Sustentabilidade

Sachs (2002) traz uma relevante contribuição para a definição e compreensão da sustentabilidade. Para além da conservação ambiental, a sustentabilidade tem diversas outras dimensões: a sustentabilidade social deve ser prioritária, posto que é a finalidade do desenvolvimento; o corolário da sustentabilidade cultural; a ambiental; a distribuição territorial equilibrada; a sustentabilidade econômica é uma hipótese, mas não uma condição para as demais “uma vez que o transtorno econômico traz consigo o transtorno social que, por seu lado, obstrui a sustentabilidade ambiental; a sustentabilidade política governando a reconciliação do desenvolvimento com a conservação ambiental; a sustentabilidade do sistema internacional para promover a paz.

Sustentabilidade pode ser entendida como a relação entre sistemas humanos e ecológicos de modo que a vida humana possa continuar indefinidamente, as individualidades humanas possam florescer, a cultura humana possa desenvolver e os efeitos das atividades humanas aconteçam dentro de limites que não destruam a diversidade, a complexidade e as funções do sistema ecológico de suporte da vida (CARVALHO, 1994, p. 361).

Nas comunidades amazônicas os principais meios de produção são a terra, a floresta e a água. Os povos da floresta utilizam práticas tradicionais no manejo desses meios de produção que garantem a sua reprodução material e cultural e a conservação dos bens comuns, como o sistema Tikuna de organização e conservação descrito por Noda, S. (2000) e o Sistema Agrícola Tradicional do Rio Negro (IPHAN, 2010). A terra é utilizada em sistemas agroflorestais tradicionais em que são delineados, de geração em geração, os mecanismos, os saberes e as técnicas necessárias para o manejo da biodiversidade. Os sistemas agroflorestais tradicionais amazônicos asseguram a produção dos bens necessários à reprodução socioeconômica e cultural das famílias e à conservação dos bens comuns.

Esse imbricado sistema de produção deriva de um intenso conhecimento do ecossistema amazônico, gerador de um saber ambiental construído geracionalmente. A tomada de decisão – sobre o que plantar, em que época plantar, o que fazer da produção obtida (consumir e vender, ou somente consumir), o que extrair e quanto

extrair, desenvolver ou não trabalho acessório, etc. – é resultado de um cálculo minucioso sobre a capacidade de reposição dos bens comuns, esforço empreendido em relação ao resultado da possível venda da produção, entre outros fatores. O saber ambiental dos povos da floresta promove a sustentabilidade do ecossistema amazônico.

A gestão ambiental local parte do saber ambiental das comunidades, onde se funde a consciência do seu meio, o saber sobre as propriedades e as formas de manejo de seus recursos, com suas formações simbólicas e o sentido de suas práticas sociais, onde se integram diversos processos no intercâmbio de saberes sobre o ambiente (LEFF, 2013).

Os povos da floresta têm um importante sentimento de topofilia em relação ao seu lugar. A consciência do passado é um elemento importante no amor pelo lugar. O lugar ou ambiente é o veículo de acontecimentos emocionalmente fortes, que adquire simbologia e sentimento de pertencimento (TUAN, 1980). Assim é com os Baniwa que, como vimos, definem o acesso a determinadas áreas de pesca e de moradia a partir de acordos ancestrais.

### Sustentabilidade Baniwa

Os Baniwa desenvolveram aquilo que chamam de Sistema Baniwa de Sustentabilidade (SBS), que envolve ações em diversas áreas.

Implantar Sistema Baniwa de Sustentabilidade (SBS) é um desafio que se refere a organização da socioeconomia e cultural no território tradicional do povo Baniwa pelos próprios Baniwa e em parceria com instituições não governamentais e governos. O programa prevê a implantação de quatro pequenas centrais de abastecimento; lançamento nacional de novos produtos com marca Arte Baniwa; implantar um sistema de logística com transporte, energia e comunicação; implantar um programa de capacitação permanente e treinamento para produtores e envolvidos nos projetos, além de criar um central de gestão na cidade de São Gabriel da Cachoeira. Este sistema está baseado nas experiências de produção e comercialização de cestaria de arumã e pimenta que está no caminho de lançamento neste ano de 2013. As áreas de abrangências inicial dos projetos eram apenas das comunidades da Oibi, mas este sistema pretende formalizar e envolver outras cinco associações junto com suas comunidades como partícipes da gestão de projeto maior. Fazem

parte deste SBS (Sistema Baniwa de Sustentabilidade), os seguintes projetos: Arte Baniwa e Projeto Manakai (OIBI 2013, p. 7).

Manakai é tradução cultural da palavra sustentabilidade para língua Baniwa e significa, “nunca faltar para Bem Viver”, o que depende da ação humana para funcionar; significa manter uma vida saudável, baseada no conhecimento intercultural, manejando os bens comuns para usufruto exclusivo segundo o costume tradicional, garantir a produção e a comercialização sustentável de produtos indígenas da floresta e da biodiversidade associados aos conhecimentos tradicionais sem destruir o ambiente.

Dessa forma, o Projeto Manakai visa a produção e a comercialização sustentável dos produtos indígenas sob a marca “Arte Baniwa” no nicho de mercado com valor ambiental e cultural agregado, consolidando direitos territoriais e evitando emissões de gases de efeitos estufa com tecnologias limpas, visando o Bem Viver das comunidades, fazendo cumprir a função social da Terra Indígena do Alto Rio Negro (ARTE BANIWA, 2013).

Figura 67: Marca Arte Baniwa



Fonte: Arte Baniwa, 2015.

Arte Baniwa, apresentada na figura 67, é uma marca identificadora dos produtos produzidos pelo povo Baniwa, comercializados desde 1997 pela Oibi, no âmbito de um projeto de desenvolvimento de alternativas econômicas sustentáveis. A marca, registrada no Inpi, traz garantia de controle de qualidade ao consumidor, atestando

que os produtos não são resultados de exploração de trabalho infantil; que a matéria prima utilizada não vai acabar; que valoriza um povo, comunidades e cada produtor diretamente; é um trabalho justo cultural e socialmente.

Para “viver bem”, é necessário trabalhar para que não falem os bens utilizados no dia-a-dia das comunidades. Sendo assim, é importante:

- Manejar a pesca para manter estoque de peixe suficiente nos lagos e criar peixes nativos, criar pequenos animais para segurança alimentar e garantir boa saúde para trabalho;
- Desenvolver plano de manejo para produtos do extrativismo e produção de mudas para replantio de árvores mais importantes na floresta;
- Desenvolver vários produtos de roças, de capoeiras e floresta;
- Implantar unidades centrais de abastecimento na região que inclui produtos industrializados e produção e comercialização;
- Organizar logística;
- Educação de consumo consciente.

O Sistema de Sustentabilidade Baniwa mostra como o discurso da sustentabilidade tem operado no âmbito da organização social desse povo. Para além de uma atitude de conservação ambiental que, como se verá a seguir, resulta em baixíssimos níveis de desflorestamento, os Baniwa têm se apoderado do discurso da conservação e usado-o no seu diálogo com a sociedade envolvente e com os apoiadores de projetos.

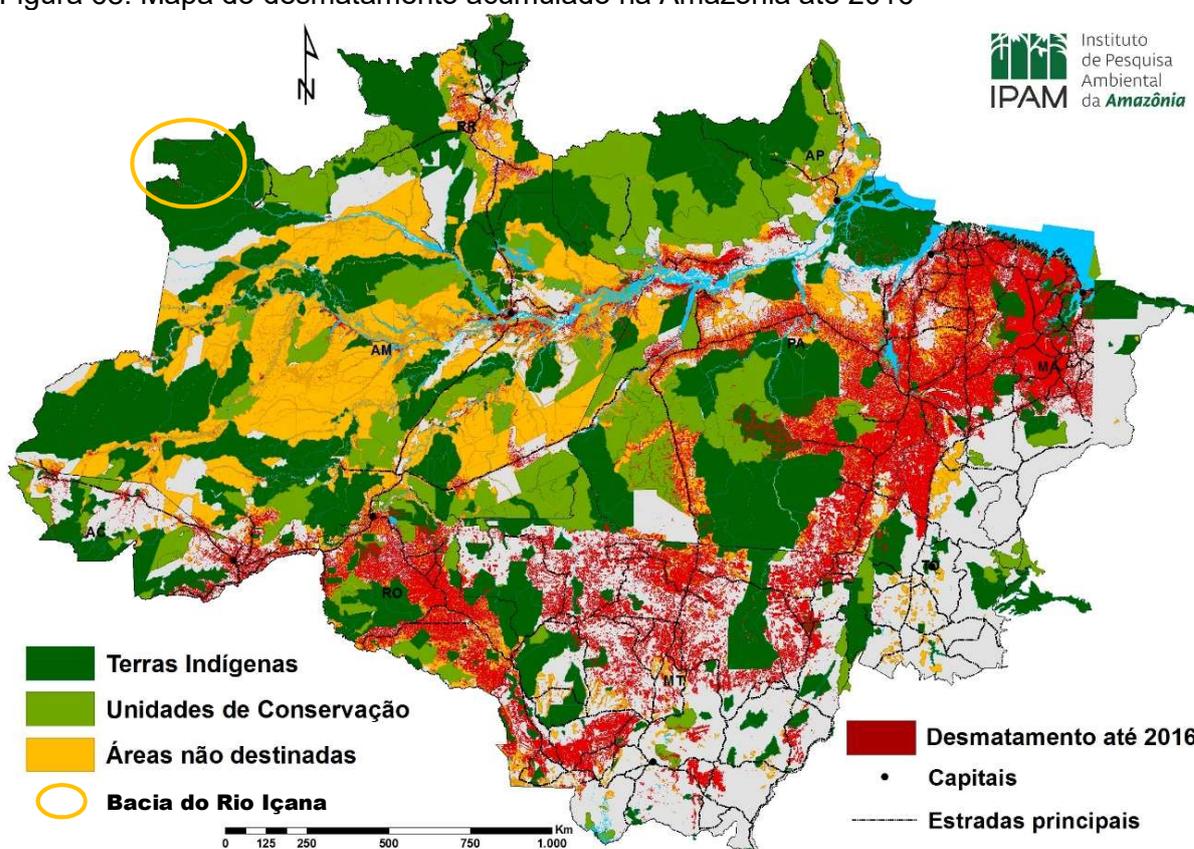
A complexidade da vida Baniwa e a forma de manejar a vida nos seus diversos aspectos, como expusemos até aqui, nos permitem afirmar que existe uma relação positiva entre o Bem Viver Baniwa e a sustentabilidade; ou seja, a estratégia do Bem Viver Baniwa promove a sustentabilidade.

Do ponto de vista ambiental, os Baniwa têm garantido há séculos a conservação da floresta no seu território. Porém, desafios estão postos no que diz respeito à gestão dos pouco abundantes estoques de caça e peixe nesse ambiente relativamente pobre. Ao discurso de que antigamente tinha mais caça e mais peixe – que demonstra a preocupação com esses bens –, somam-se iniciativas de manejar sustentavelmente

os bens comuns, como os projetos de criação de peixes na Escola *Pamáali* na década atual e nos anos 1990 com o apoio do Ibama.

Alguns estudos têm demonstrado a importância das terras indígenas para a manutenção das florestas. O mapa do Ipam (2017), mostrado na figura 68 a seguir, sobre o desmatamento acumulado na Amazônia até 2016, revela o alto nível de conservação da floresta e baixo nível de desmatamento na área ocupada pelo povo Baniwa no Brasil. Os dados referentes à bacia do rio Içana são mais positivos, inclusive, do que os de outras terras indígenas no país.

Figura 68: Mapa do desmatamento acumulado na Amazônia até 2016



Fonte: Adaptado de Ipam, 2017.

Analisando as variações de temperatura atmosférica dentro e no entorno do Parque Nacional do Xingu, Moutinho, Guerra e Azevedo-Ramos (2016) mostram a função “termostato” que as florestas protegidas da TI produzem sobre o clima regional. Os autores demonstram que “de 2001 a 2010, a temperatura nas áreas agrícolas ao redor do Parque Indígena do Xingu aumentou 0,5°C. A temperatura nessas áreas desmatadas [fora da TI] foi 4 a 6°C mais alta que a temperatura dentro do Parque”. Além disso, o “Parque Nacional do Xingu contribuiu com até 29% do total de

evapotranspiração na bacia em 2010, mesmo cobrindo apenas 19% da bacia do Xingu” (MOUTINHO, GUERRA E AZEVEDO-RAMOS, 2016, p. 8 – tradução nossa).

Evidências científicas da bacia do Xingu indicam que, sem proteger grandes porções de florestas em nível local e regional, um cenário futuro de mais secas e temperaturas mais altas para a região, previsto pelos modelos globais de mudança climática [...] poderia ser ainda pior [...] (MOUTINHO, GUERRA E AZEVEDO-RAMOS, 2016, p. 8 – tradução nossa).

Um estudo feito em 2013, pelas ONG's WRI e RRI, analisando a conservação florestal em terras indígenas e de povos tradicionais corrobora a informação do Ipam (2016), ao mostrar que, na Amazônia brasileira, florestas fora de terras indígenas têm uma taxa de desmatamento 11 vezes maior do que as florestas dentro das terras indígenas. O estudo conclui que os povos indígenas têm sido mais eficientes na conservação das florestas do que qualquer outro grupo humano e são os principais responsáveis por frear o aquecimento global (FOLHA DE SÃO PAULO, 2014).

O Bem Viver interage positivamente também com a sustentabilidade cultural Baniwa. O movimento indígena tem trabalhado a pesquisa via escolas e pesquisadores associados, estimulando o resgate das tradições e que os velhos voltem a contar a história e os mitos baniwa. A reaparição das malocas, ainda que timidamente, é outro indicador da vitalidade cultural. A vontade de retomar as festas tradicionais expressada em diversos discursos entre os evangélicos, a sua realização entre os católicos e as tentativas de diálogo do movimento indígena com os pastores também apontam nesse sentido. Percebe-se, contudo, bastante cautela por parte do movimento indígena na abertura de espaço para a retomada de certas tradições dentro do espaço ocupado pela religião, de modo que essa abertura não sofra refluxos.

O registro de Andrello (2012), a seguir, reafirma a intensão do povo de retomar algumas das antigas tradições e mostra uma relação imbricada entre a sustentabilidade cultural e alimentar dos Baniwa.

No mundo baniwa os ritos de partilha comunal de alimentos (*Pudali*) demarcam tempos (tempo de verão e de fartura na disponibilidade de alimentos, de viagens e visitas a parentes e amigos que vivem em trechos mais distantes do território baniwa) e espaços (espaços de convivência entre as *fratrias*; dos acordos matrimoniais entre as famílias; de acesso sazonal a alimentos disponíveis apenas em locais controlados por outros grupos aliados). Sua realização, mediante o

deslocamento das famílias para as festas de comida, bebida, música e danças, promove um reavivamento dos laços de aliança e de afinidade entre cunhados, reais ou potenciais, e do ensino/aprendizado intergeracional. O relativo abandono dessas práticas em décadas recentes tem provocado, no entender dos membros mais velhos do grupo, um empobrecimento da dieta e da oportunidade de convivência entre as famílias, razão pela qual consideram bem vinda a iniciativa para estimular a retomada de tais festas” (ANDRELLLO, 2012, p. 100).

Do ponto de vista espiritual, a religião cristã roubou grande parte do espaço da mitologia baniwa, sem, contudo, acabar com ela. Os Baniwa continuam praticando xamanismo, sopros e rezas, usando remédios tradicionais no nível doméstico. Mas por outro lado, os ritos de passagem masculinos permanecem esquecidos. De modo geral, percebe-se que essas tradições têm ganhado força novamente, depois de um período de forte condenação.

O mesmo acontece com o aspecto social. O longo período de contato entre os Baniwa e mundo não indígena não abalou as tradicionais estruturas sociais e políticas desse povo, mas, como mostra Garnelo (2002), Wright (1992), Diniz (2013) e outros, a forma tradicional de sociabilidade continuou operando com o papel atribuído às *fratrias* e *sib's*, as regras de parentesco e matrimônio, as refeições coletivas, o trabalho coletivo no *auirí*, etc, definindo como se dão as relações sociais entre os Baniwa.

Do ponto de vista econômico, a estratégia do Bem Viver Baniwa tem sido promotora de uma série de atividades econômicas, algumas delas voltadas para o mercado externo como vimos, que têm contribuído fortemente para criar uma referência da marca Baniwa no mercado, através do artesanato e da Pimenta Baniwa. Essas duas atividades têm ajudado a viabilizar o modo de viver baniwa e o acesso a bens externos, mas para além delas, os Baniwa conservam uma relativamente alta autonomia das relações comerciais externas. O fato de nomearem as rendas externas como “dinheirinho” – em oposição ao “dinheiro” obtido com as atividades tradicionais – é um indicador do valor da economia baniwa para este povo.

Os dados reunidos nessa tese (fruto da pesquisa de campo e da literatura consultada) permitem concluir que os Baniwa desenvolveram uma forma bastante resiliente de lidar com as transformações trazidas pelo contato, especialmente pela exploração colonial e pela religião, o que tem garantido a esse povo sua sustentabilidade nas dimensões ambiental, econômica, cultural, espiritual e social (figura 69).

Figura 69: Dimensões da sustentabilidade Baniwa



Fonte: A autora, 2018.

Essa organização das dimensões da sustentabilidade baniwa é um esforço para separar as diversas dimensões de modo a torná-las mais explícitas e perceptíveis na linguagem acadêmico-científica. No entanto, na vida cotidiana baniwa elas são complexamente interligadas e inseparáveis: os elementos ambientais são significados cultural e espiritualmente e o acesso a eles é subordinado a regras ancestrais, os elementos econômicos obedecem à forma cultural de organizar a vida socialmente. A sustentabilidade baniwa é uma prova da afirmação de Mariotti (2013) de que a complexidade de um sistema é proporcional a sua sustentabilidade. A sustentabilidade “não é determinada pelo número de componentes do sistema, mas pela diversidade desses elementos e, sobretudo, pela quantidade de conexões existente entre eles” (MARIOTTI, 2013).

## Bem Viver, Desenvolvimento Sustentável e os ODS

Entendido nessa tese como um instrumento para viabilizar a sustentabilidade, o desenvolvimento sustentável tem seus marcos históricos no Relatório da Comissão Brundtland (1987) e na Conferência da ONU sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento (Rio 92). O desenvolvimento sustentável se fundamenta na harmonização de objetivos sociais, ambientais e econômicos, tem a conservação da biodiversidade como condição necessária e a gestão negociada, participativa e contratual dos recursos como pedra fundamental (SACHS, 2002).

O desenvolvimento sustentável foi objeto de um acordo firmado por 193 países em 2015, denominado Agenda 2030, que inclui 17 Objetivos do Desenvolvimento Sustentável (ODS) e 169 metas a serem implementadas. Trata-se da mais importante referência atual sobre o debate acerca do desenvolvimento sustentável, fruto de mais de 3 anos de negociação internacional (desde a Rio+20) e uma ampla convergência de diferentes segmentos das sociedades de praticamente todos os países do planeta.

Os ODS criaram uma nova etapa do debate acerca do desenvolvimento sustentável. O debate atual é como alcançar esses objetivos e metas de forma mais eficiente, eficaz e equânime. A equidade é tema do ODS 10 – redução das desigualdades. Essa é a porta de entrada para o debate sobre a relação entre povos indígenas e os ODS. Como os ODS podem contribuir para a superação das desigualdades em relação aos povos indígenas de todo o mundo? Outra conexão direta é com o ODS 15 – proteção da vida sobre a terra, especialmente as florestas - e o ODS 13 – mudanças climáticas. Como os povos indígenas podem contribuir para a proteção da vida na terra e para a mitigação das mudanças climáticas? Como superar as injustiças ambientais decorrentes dos impactos das mudanças climáticas sobre o Bem Viver dos povos indígenas?

Os povos indígenas possuem um papel estratégico para o alcance de vários ODS. Os povos originários da Amazônia possuem especial relação com a redução das emissões por queimadas e desmatamento. O Bem Viver, como conceito norteador de um modo de vida, valores e ética, pode oferecer uma referência importante para repensar os paradigmas que norteiam o desenvolvimento convencional. O Bem Viver, em contraposição à felicidade consumista, é uma mensagem da prática dos Baniwa

que pode ser profundamente inspiradora para as mudanças necessárias e urgentes de outras sociedades e povos.

O Bem Viver, como discurso político, pode representar uma plataforma conceitual para os Baniwa e outros povos indígenas orientarem suas ações de cooperação nacional e internacional. Ao invés de buscar soluções exógenas, a noção de Bem Viver Baniwa pode servir para estruturar programas e projetos relacionados com os ODS. Isso requer uma abordagem participativa para embasar processos de co-criação, criando uma ponte ideológica para o futuro (Posey 1983). “Com a utilização de conceitos indígenas [...], atalhos ou mesmo revoluções na investigação científica podem ocorrer através do apropriado método científico de geração e teste de hipóteses” (POSEY, 1992, p. 26).

Se o conhecimento do índio for levado a sério pela ciência moderna e incorporado aos programas de pesquisa e desenvolvimento, os índios serão valorizados pelo que são: povos engenhosos, inteligentes e práticos, que sobreviveram com sucesso por milhares de anos na Amazônia. Essa posição cria uma ‘ponte ideológica’ entre culturas, que poderia permitir a participação dos povos indígenas, com o respeito e a estima que merecem, na construção de um Brasil moderno (POSEY, 1983).

## **Conclusão**

Essa tese abordou o tema da felicidade e do Bem Viver, analisando o contexto sócio-econômico-cultural-ambiental mundial, a construção histórica da noção de felicidade ocidental e o discurso e a prática do Bem Viver entre os Baniwa. Sendo uma tese politicamente engajada com a busca de soluções para crise planetária mundial, ela faz uso desse debate para defender um modo de vida com menos consumo, reconexão com o ambiente e mais ênfase nas relações interpessoais, como forma de construir um modo de vida mais feliz e sustentável.

Essa tese mostrou que o ideal de felicidade individualista baseada no hiperconsumo é insustentável sob os aspectos ambiental, econômico e social, diante dos limites do planeta e das desigualdades que gera. Esse modelo é alimentado por um aparato de propaganda que gera e nutre a auto insatisfação e a baixa estima como instrumento de venda de mercadorias. O acesso aos bens materiais é desigual entre povos e nações e tem implicado na exaustão dos bens comuns globalmente. A construção, no século XX, de uma ideia de felicidade baseada no eu e na liberdade individual em detrimento das relações comunitárias, criou indivíduos solitários e cada vez mais consumistas.

Se queremos dar sustentabilidade a todas as formas de vida no planeta, precisamos migrar da felicidade individualista para a felicidade coletiva, que é o Bem Viver. A tese mostrou que o Bem Viver, baseado em aspectos coletivos e menos na individualidade, é mais sustentável que a felicidade individualista ocidental. O Bem Viver implica também na satisfação das próprias necessidades individuais sem perder de vista o cuidado com o que é comum; mais que a satisfação das necessidades individuais, ou acima delas, o Bem Viver implica a satisfação das necessidades coletivas, comunitárias, numa relação harmônica com o ambiente, de cuidado e pertencimento. O Bem Viver demanda menor consumo de bens materiais, tem mais equidade e menor desigualdade entre as pessoas. Por isso, o Bem Viver implica em mediar conflitos, até mesmo em evita-los. Os povos e comunidades guiados pela perspectiva do Bem Viver são comumente povos pacíficos e que propiciam a conservação ambiental, como é o caso dos Baniwa.

Sem ter em seu vocabulário uma palavra que corresponda à ideia ocidental de felicidade – como acontece entre os povos de cultura arcaica –, os Baniwa são imensamente felizes. São pessoas alegres, estão sempre com um sorriso no rosto, são muito organizados politicamente, diplomáticos, muito trabalhadores, valorizam a sua cultura e buscam meios de continuar sendo quem são, apesar de terem passado por importantes transformações ao longo dos últimos séculos. Como é de se esperar de qualquer grupo social, eles têm problemas e conflitos – especialmente problemas relacionados à gestão dos bens comuns (como pesca e caça) e ao acesso às políticas de saúde, educação e assistência social e conflitos relacionados à religião e à política (notadamente no que diz respeito à valorização da cultura tradicional) – dos quais estão conscientes e buscam resolvê-los à luz da tradição, ao mesmo tempo em que utilizam aprendizados incorporados a partir do contato intercultural. Os Baniwa inventaram um jeito de viver com resiliência, em que o grupo social tem um papel preponderante na garantia do Bem Viver.

As transformações culturais ocorridas entre os Baniwa a partir do contato com a religião cristã, que implicaram na absorção de práticas desta (como professar a fé cristã, realizar o culto e as assembleias evangélicas) e a proibição de práticas tradicionais (como o consumo das bebidas tradicionais indígenas, morar em malocas e fazer rituais e xamanismo), não representam a perda da cultura pré-contato e não foram capazes de destruir o “mármore identitário” baniwa. Essas proibições exigiram dos Baniwa a realocação das práticas tradicionais no seu cotidiano, numa relação sincrética com a novidade imposta pelos colonizadores. Essas práticas aparecem agora de forma parcialmente disfarçada sob as regras da religião cristã, especialmente da evangélica, mas continuam fortes e operantes e, como mostramos, estão dando demonstrações de provável reativação de diversos ritos tradicionais num futuro não muito distante.

Ainda que não vivam a vida ideal em termos de sustentabilidade e gestão de bens comuns, como a relativamente pouca abundância da caça e da pesca, os Baniwa estão atentos e conscientes dos processos em curso. O mesmo pode ser dito sobre a questão cultural: ainda que haja um conflito sobre a valorização da vida tradicional, os Baniwa estão conscientes e elaborando cautelosamente estratégias de resolução do conflito. A sua organização política tem executado projetos de pesquisa, geração de renda, educação, etc. para atender a essas necessidades, de modo a melhorar a

gestão compartilhada dos bens comuns com vistas à sustentabilidade e a valorizar o modo tradicional de ser Baniwa. As transformações pelas quais os Baniwa passaram ao longo de milênios no contato com outras etnias e as sofridas nos últimos dois a três séculos desde o contato, conferiram a esse povo uma habilidade de entender o mundo e se reinventar a partir dessa relação com o mundo ao redor. Os Baniwa elaboraram ao longo da sua existência uma forma de gerir a vida comunitária baniwa que é proporcionadora de sustentabilidade nos seus diversos aspectos social, cultural, espiritual, econômica e ambiental.

Em *A Gaia Ciência*, Nietzsche (citado por ROWLANDS, 2015, p. 196) propõe um teste existencial do eterno retorno com a seguinte pergunta: “com quem queres passar a eternidade?”. O contato com os Baniwa e o estudo a respeito desse povo permitiu perceber que eles querem passar a eternidade com eles mesmos, sendo eles mesmos. Eles não estão esperando ser outra gente nem estão esperando algo acontecer para serem felizes. Eles o são hoje, têm consciência plena disso e estão reconstruindo a cada dia os elementos do seu Bem Viver.

Nas últimas décadas, os Baniwa têm se organizado politicamente, junto com os seus vizinhos da etnia Koripako, para promover o Bem Viver através de instrumentos tradicionais e não tradicionais. A educação escolar intercultural, junto com projetos de geração de renda, a valorização e o “resgate” do modo de vida tradicional, a relação com o ambiente e o forte sentimento de pertencimento ao grupo social têm sido fundamentais nesse processo. Nesse aspecto, os resultados dessa tese podem subsidiar o povo Baniwa na sua interlocução com os apoiadores dos instrumentos do Bem Viver, estabelecendo, por exemplo, um diálogo entre o Bem Viver e os Objetivos do Desenvolvimento Sustentável da ONU.

O discurso do Bem Viver – cujo advento na última década está ligado à tradução pelos Baniwa da noção tradicional de *Matsiakaro Wemaka* e trazido para o âmbito político como argumentação para a reivindicação de direitos e valorização da vida tradicional –, tem contaminado o movimento indígena na região do alto rio Negro, que passou a incorporar o conceito nos seus projetos e na interlocução com apoiadores e financiadores. Isso se manifesta no discurso das lideranças do movimento indígena e em documentos oficiais, como o PGTA da TI's Alto e Médio Rio Negro, cujo título é “Governança e Bem Viver Indígena”.

Entre os Baniwa, o discurso do Bem Viver emerge principalmente nas lideranças políticas, que têm organizado o pensamento e a estratégia de comunicação, tanto para o povo nas assembleias e reuniões das organizações de base, como para os agentes externos com os quais se relacionam no âmbito de políticas e projetos. Se, por um lado, pode-se perceber um discurso bastante elaborado e refinado com o uso da expressão Bem Viver (quando em diálogo com os agentes externos) e *Matsiakaro Wemaka* (quando diante do próprio povo nas assembleias) na fala das lideranças políticas, por outro lado, a sua prática pode ser fortemente percebida entre o povo de modo geral, ainda que este último não domine o discurso político do *Matsiakaro Wemaka*. As formas de operar e gerir o poder político construídas pelos Baniwa ao longo de séculos obriga as suas lideranças a negociar continuamente com o povo a sua representação e os termos dessa representação; ou seja, o discurso do Bem Viver tem sido paulatinamente negociado na base e é objeto de aprovação pelo povo nas instâncias de decisão comunitária; ele não é “coisa das lideranças”, ainda que estas sejam as mensageiras desse discurso com o mundo não indígena e para isso tenham elaborado um discurso que não tenha correspondência com a linguagem utilizada cotidianamente nas comunidades do Içana. Essa distância entre as linguagens não deslegitima o discurso do Bem Viver, mas, em vez disso, revela a capacidade das lideranças baniwa de adaptar seu discurso a cada interlocutor.

A prática do Bem Viver Baniwa dialoga com a vida poética que Morin (2015) defende como meio de reforma de vida. Como mostramos, o jogo para os Baniwa não é um lazer secundário, mas faz parte do jeito de viver poeticamente, assim como a alegria e a entrega ao momento presente com intenção e intensidade. A partir de um modo vida poético, o Bem Viver Baniwa oferece para a sociedade planetária elementos para superação da crise civilizacional mundial: sentimento de pertencimento e cuidado com o ambiente, mediação de conflitos, vida em coletividade, respeito geracional, reciprocidade e solidariedade.

Outra conclusão a que se chega nesta tese é de que as relações familiares e interpessoais são mais responsáveis por conferir felicidade do que quaisquer elementos materiais e/ou financeiros, como mostram o *World Happiness Report 2018* e a pesquisa desenvolvida por mais de 80 anos em Harvard sobre felicidade, ambos discutidos no Capítulo 3. A conclusão da edição 2018 do *World Happiness Report* de que a felicidade na América Latina tem fundamentos sociais corrobora o argumento

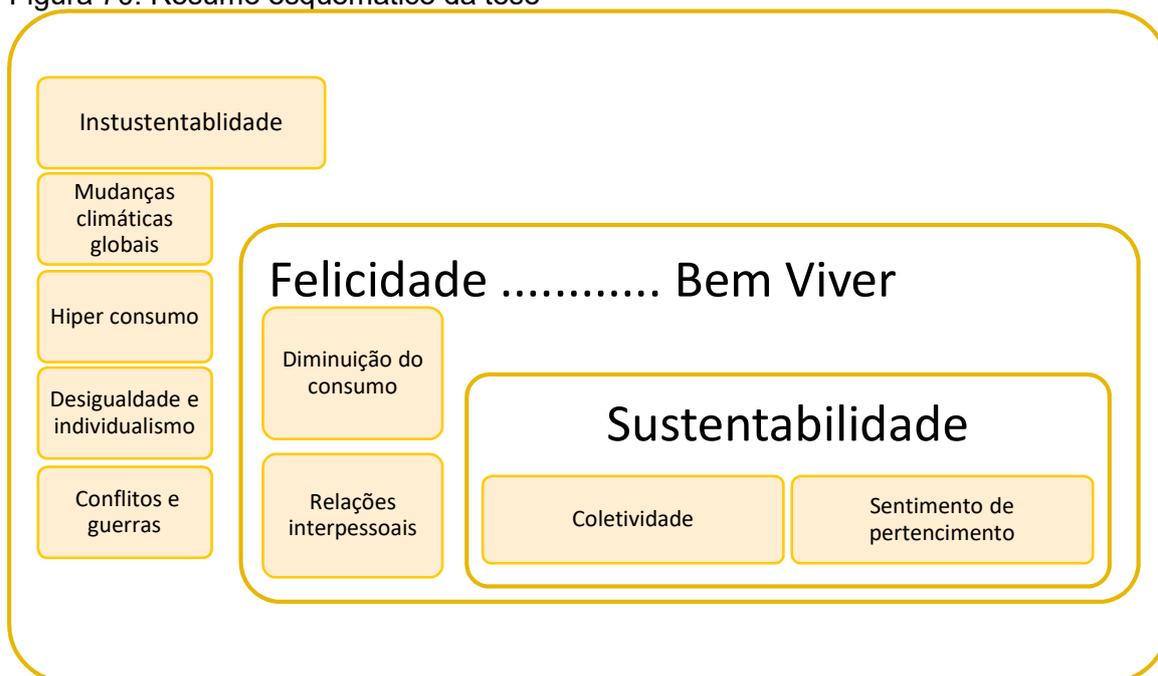
da tese, mostrando que não só os povos indígenas, como os Baniwa, fundamentam sua felicidade em aspectos coletivos, mas grande parte da população latino-americana não indígena também.

Essa, aparentemente simples, mas contundente conclusão – a felicidade é mais influenciada pelas relações interpessoais do que por aspectos materiais –, traz uma descoberta importante para fazer frente à crise mundial e deve orientar a ação dos governos, da sociedade organizada, das empresas e das pessoas individualmente. As políticas públicas precisam se orientar por essa conclusão e reorientar suas ações de modo a alcançar melhores resultados no aumento de felicidade das pessoas, povos e nações. Menos investimentos em elementos materiais, financeiros e individuais e mais investimentos em elementos sociais, coletivos e comunitários que, afinal, são os que tornam as pessoas mais felizes, saudáveis e satisfeitas com a própria vida. Como mostra a pesquisa quase centenária de Harvard, pessoas com relacionamentos interpessoais mais satisfatórios adoecem menos, diminuindo os custos dos serviços públicos de saúde, por exemplo. É mais eficiente investir na felicidade coletiva do que continuar alimentando a indústria da solidão e do consumismo.

Não se nega em nenhum momento a importância dos aspectos materiais da vida para que a felicidade se instale. Mesmo entre os Baniwa, que têm um baixo nível de consumo de bens materiais industrializados, a felicidade coletiva está fortemente ligada ao ambiente e tudo o que ele representa, significa e oferta para a reprodução material e cultural do povo (como a caça, a pesca, as roças, a floresta, o rio, a casa, as frutas etc.). A falta de elementos materiais básicos (como comida, moradia e segurança física) restringe fortemente a possibilidade de alcançar a satisfação com a vida. Pois, como já advertia Santo Agostinho no século IV, ainda que os bens materiais não sejam garantia de se obter a felicidade, a sua ausência pode impedir a sua existência. O que se nega é a centralidade desses aspectos para que haja a sensação de satisfação com a vida de forma ampla. Outros elementos, como o sentimento de pertencimento a um grupo social e a um lugar, segurança afetiva, uma rede de apoio emocional, contato e conexão com a natureza, são mais preponderantes do que os aspectos materiais.

Este trabalho mostrou, enfim, o quanto a *verdadeira* felicidade é influenciada pelas relações interpessoais, sejam matrimoniais, familiares, de amizade ou de comunidade; ou seja, diferentemente da noção ocidental de busca da felicidade através do consumo, a felicidade tem fortes conotações coletivas, o que a aproxima da noção de Bem Viver, o *Matsiakaro Wemaka*.

Figura 70: Resumo esquemático da tese



Fonte: A autora, 2018.

## Apêndice

Roteiro para apoiar as entrevistas individuais e focais sobre Felicidade, Bem Viver e Sustentabilidade

### Roteiro para apoiar a entrevista individual

#### Sobre o entrevistado

1. O que é *katemakari*?
2. O que faz alguém/alguma pessoa ter *katemakari*?
3. Você tem *katemakari*? Por que?
4. Em que ambiente/situações existe *katemakari*?
5. Em que situações falta *katemakari*?
6. Qual a última vez que você se sentiu sem *katemakari*?
7. O que você gostaria para o futuro da comunidade?
8. O que gostaria para o futuro dos seus filhos?
9. O que caracteriza uma família? Composição de família. Relações de parentesco, afinidade e pertencimento.
10. Você acha que *katemakari* é igual para homens, mulheres, crianças, jovens, adultos e velhos?
11. Se não, qual a diferença?
12. Noção de futuro e passado – temporalidade: O que é futuro?
13. O que é passado?
14. O que é bonito?
15. O que é feio?
16. O que é bom?
17. O que é ruim?

#### Sobre os Baniwa

18. O que é ser Baniwa?
19. O que é *katemakari* para os Baniwa?
20. Você acha que *katemakari* é a mesma coisa para o Baniwa e para outros povos?

21. Você acha que *katemakari* é a mesma coisa para o Baniwa e para os brancos/não índios?
22. Se não, qual a diferença?
23. Qual a relação entre *katemakari* e o ambiente? (Identificar a palavra que traduza melhor o conceito de ambiente para os Baniwa)
24. O que é o Bem Viver Baniwa?
25. Qual o ideal do Bem Viver Baniwa?
26. O que é o "bom Baniwa"?
27. Existe também o "mau Baniwa"? O que é o "mau Baniwa"?
28. Quais as regras de casamento entre os Baniwa?
29. Existe ritual público de casamento?
30. Quais rituais são praticados na atualidade no Içana?

Roteiro para apoiar a entrevista focal

Quantidade de pessoas presentes: \_\_\_\_\_

Homens: \_\_\_\_\_ Mulheres: \_\_\_\_\_ Crianças: \_\_\_\_\_

31. O que é ser Baniwa?
32. O que é *katemakari* para os Baniwa? (apresentar as razões que apareceram nas entrevistas individuais)
33. Você acha que *katemakari* é a mesma coisa para o Baniwa e para outros índios?
34. Se não, qual a diferença?
35. Você acha que *katemakari* é igual para homens, mulheres, crianças, jovens, adultos e velhos?
36. Se não, qual a diferença?
37. Qual a relação entre *katemakari* e o ambiente?
38. Qual o ideal do Bem Viver Baniwa?
39. Como é o processo de tomada de decisões?
40. De que é composta a dieta alimentar dos Baniwa?

Agricultura

41. Dos alimentos que tem origem agrícola, como se dá o seu cultivo? Analisar a sustentabilidade das práticas de cultivo.
42. O que é uma roça?

43. Como se dá a implantação de uma nova roça? Abertura da área.
44. Como se dá o preparo da terra?
45. Quais os equipamentos e insumos utilizados?
46. De onde vêm as sementes? E os demais insumos?
47. Quem faz a roça? Quem trabalha em cada etapa, da abertura a colheita?
48. Qual o tamanho médio da roça de uma família? - individual
49. O que é plantado?
50. Com que frequência é plantada uma nova roça?
51. O que motiva a abertura de uma nova roça?
52. (Analisar série histórica dos dados de desmatamento e focos de calor e cruzar com dados coletados). – mostrar as imagens de desmatamento e focos de calor e pedir que expliquem as ocorrências

#### Extrativismo

53. Dos alimentos que tem origem extrativa, como se dá a extração e caça? Analisar a sustentabilidade do extrativismo e a predação.
54. Quais os cuidados na caça para não sobrecarregar as espécies, como peixes, mamíferos, aves?
55. Quem caça?
56. Quando caça?
57. O que é proibido caçar?
58. Quantas horas por dia são investidas nas atividades produtivas (extrativismo, agricultura, artesanato) – montar calendário de atividades produtivas
59. Qual o significado de trabalho para os Baniwa?
60. Quando se forma uma nova família, quais os passos para estruturação material?
61. Casa, roça, canoa...
62. Quais atividades são praticadas coletivamente?

#### Relações de consumo

63. Quais bens os Baniwa adquirem via mercado?
64. Onde são adquiridos?
65. De onde vem o dinheiro para essa compra?

#### Divisão sexual e etária do trabalho

66. Quais as atividades executadas pelas mulheres?

67. 1. Adultas

68. 2. Jovens

69. Essas atividades são exclusivas delas?

70. Quais as atividades executadas pelos homens?

71. 1. Adultos

72. 2. Jovens

73. Essas atividades são exclusivas deles?

74. Quais as atividades executadas pelas crianças? E quais são executadas só por crianças?

75. Quais as atividades executadas pelos velhos?

76. Como os Baniwa classificam as faixas etárias?

Outras questões a observar:

77. Relação entre katemakari e alegria, tristeza e dor

78. Afetos positivos e negativos

79. Generosidade

80. Reciprocidade

81. Vitalidade comunitária

82. Pedir para fazer um desenho representando o presente e depois outro desenho representando o futuro

83. Fazer um croqui da comunidade

84. Observar e fazer uma descrição do dia-a-dia da comunidade

85. Qual a origem do mundo?

86. Evasão de jovens das comunidades para a cidade

## Bibliografia

ABBAGNANO, Nicola. Dicionário de Filosofia. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ACOSTA, Alberto. O Bem Viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos. São Paulo: Autonomia Literária, Elefante, 2016.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de; et al. Mobilizações Étnicas e Transformações Sociais no Rio Negro. Manaus: UEA Edições, 2010.

ANDRELLO, Geraldo (org). Rotas de criação e transformação: narrativas de origem dos povos indígenas do Rio Negro. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2012.

ARTE BANIWA. Disponível em <http://www.artebaniwa.org.br/projeto4.html?item=4> [acesso em: 23/06/2015].

BEN-SHAHAR, Tal. Seis chaves para ser feliz, segundo a Universidade de Harvard. Disponível em [https://brasil.elpais.com/brasil/2015/06/16/ciencia/1434480172\\_001091.html](https://brasil.elpais.com/brasil/2015/06/16/ciencia/1434480172_001091.html).

BRUCKNER, Pascal. A euforia perpétua: ensaio sobre o dever de felicidade. 5ª edição. Rio de Janeiro: Difel, 2016.

CARDOSO, Juvêncio. Um olhar de índio baniwa sobre “a mudança climática”. In: Cruz, Gustavo Vieira Peixoto, Andrade, Saulo. ORG. Rio Negro, Manaus e as Mudanças no Clima. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2008.

CARVALHO, Horácio Martins. Padrões de sustentabilidade: uma medida para o desenvolvimento sustentável. In: D’Incao, Maria Angela; Silveira, Isolda Maciel da. A Amazônia e a crise da modernização. Belém: Museu Paraense Emilio Goeldi, 1994.

CHINA TODAY. Vol. 66. No 11. Novembro de 2017.

CHOQUEHUANCA, David. Bolívia: La Razon, 2010.

CONSTITUCIÓN DE LA REPÚBLICA DEL ECUADOR. Equador, 2008. Disponível em [https://www.oas.org/juridico/pdfs/mesicic4\\_ecu\\_const.pdf](https://www.oas.org/juridico/pdfs/mesicic4_ecu_const.pdf)

CONSTITUCIÓN POLÍTICA DEL ESTADO, Bolívia, 2009. Disponível em [https://www.oas.org/dil/esp/Constitucion\\_Bolivia.pdf](https://www.oas.org/dil/esp/Constitucion_Bolivia.pdf)

CRUZ, Gustavo Vieira Peixoto, ANDRADE, Saulo. ORG. Rio Negro, Manaus e as Mudanças no Clima. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2008.

CRUZ, Jocilene. Organização político-cultural e interculturalidade na gestão dos territórios indígenas para o Bem viver no Rio Negro-AM. Tese de doutorado. Manaus: UFAM, 2015.

CUTTS, Steve. Happiness. <http://www.stevecutts.com/animation.html>

DALAI LAMA. A arte da felicidade. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

DALSGAARD, Anne Line, 1960. Vida e Esperanças: esterilização feminina no Nordeste. São Paulo: Editora Unesp, 2006.

DINIZ, Laíse Lopes. Relações e trajetórias sociais de jovens Baniwa na escola *Pamáali* no médio rio Içana – Noroeste Amazônico, Manaus, Dissertação de Mestrado. Manaus: UFAM, 2012.

DOMINGUES, Joaquim. O tema do conhecimento na obra de Vilém Flusser », *Cultura*[Online], Vol. 29 | 2012. Disponível em. <http://journals.openedition.org/cultura/1080>. [acesso em 08 de maio de 2018].

DSEI. Apresentação de slides, 2013.

DURKHEIM, Emile. As formas elementares da vida religiosa. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

ECO, Umberto. Como se faz uma tese. São Paulo: Perspectiva, 2010.

EHRENHEICH, Barbara. *Una Historia de La Alegría*, Barcelona: Paidós, 2008.

ESTORNILO, Milena. Laboratórios na floresta. Os Baniwa, os peixes e a piscicultura no alto rio Negro. Dissertação de Mestrado. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2012.

EXAME, 2017. <https://exame.abril.com.br/revista-exame/quem-diria-a-china-virou-a-maior-defensora-do-ambiente/>

FERRAZ, Renata Barbosa; TAVARES, Hermano e ZILBERMAN, Monica L. Felicidade: uma revisão. *Revista de Psiquiatria Clínica* No. 34 (5). 2007.

FLECK, Amaro de Oliveira. De meios que se tornam fins. O conceito de fetichismo na obra de Theodor W. Adorno. *Dissertatio* [42] 45 – 61. 2015

FOIRN; ISA. Mapa livro povos indígenas do Rio Negro. São Paulo: ISA, 2006.

GARCIA, Ernest. Decrescimento e Bem Viver: algumas linhas para um debate adequado. In: LENA, Philippe. NASCIMENTO, Elimar Pinheiro do. *Enfrentando os limites do crescimento: sustentabilidade, decrescimento e prosperidade*. Rio de Janeiro: Garamond, 2012.

GARNELO, Luiza. Poder, Hierarquia e Reciprocidade: Os caminhos da política e da saúde no Alto Rio Negro. Tese de Doutorado. Unicamp: Campinas, 2002.

GARNELO, Luiza. Reinventando o Cotidiano: Trajetórias Familiares e Estratégias de Territorialização Baniwa. In: ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de; et al. *Mobilizações Étnicas e Transformações Sociais no Rio Negro*. Manaus: UEA Edições, 2010.

GARNELO, Luiza; DINIZ, Laise; SAMPAIO, Suly. Experiências, eventos e lugares no mundo baniwa. In ANDRELLO, Geraldo. Org. *Rotas de Criação e Transformação: Narrativas de origem dos Povos Indígenas do Rio Negro*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2012.

GOHN, Maria da Gloria Marcondes. *A Pesquisa na Produção do Conhecimento: Questões Metodológicas*. Eccos Revista Científica, São Paulo, 2005.

GRAZIANO, Lilian. A felicidade revisitada: um estudo sobre o bem-estar subjetivo na visão da psicologia positiva. Tese de Doutorado, 111 pp., Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

HELLIWELL, John F; LAYARD, Richard and SACHS, Jeffrey. eds. World Happiness Report 2015. New York: Sustainable Development Solutions Network, 2013. Disponível em: [https://s3.amazonaws.com/happiness-report/2013/worldhappinessreport2013\\_online.pdf](https://s3.amazonaws.com/happiness-report/2013/worldhappinessreport2013_online.pdf)

HELLIWELL, John F; LAYARD, Richard and SACHS, Jeffrey. eds. World Happiness Report 2015. New York: Sustainable Development Solutions Network, 2013.

HELLIWELL, John F; LAYARD, Richard and SACHS, Jeffrey. eds. World Happiness Report 2015. New York: Sustainable Development Solutions Network, 2015.

HELLIWELL, John F; LAYARD, Richard and SACHS, Jeffrey. eds. World Happiness Report 2015. New York: Sustainable Development Solutions Network, 2016.

HELLIWELL, John F; LAYARD, Richard and SACHS, Jeffrey. eds. World Happiness Report 2015. New York: Sustainable Development Solutions Network, 2017.

HELLIWELL, John F; LAYARD, Richard and SACHS, Jeffrey. eds. World Happiness Report 2018. New York: Sustainable Development Solutions Network, 2018.

HOBBS, Thomas. Leviatã. São Paulo: Editoria Martin Claret, 2006.

IBGE. Censo Demográfico 2010. Características gerais dos indígenas. Resultados do universo. 2010. Disponível em: [http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/95/cd\\_2010\\_indigenas\\_universo.pdf](http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/95/cd_2010_indigenas_universo.pdf) [acesso em: 20/06/2015].

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL; OIBI; FOIRN. O que a gente precisa para viver e estar bem no mundo. São Gabriel da Cachoeira, 2011.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. Povos Indígenas no Brasil: 2006-2010. São Paulo: ISA, 2011.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL; CEDEH. O que a gente precisa para viver e estar bem no mundo. São Gabriel da Cachoeira. Volume 2, 2013.

IPAM, 2017. Mapa do desmatamento acumulado até 2016. 2017. Disponível em [http://ipam.org.br/wp-content/uploads/2017/08/MAPA\\_TI\\_UC\\_2017-1.jpg](http://ipam.org.br/wp-content/uploads/2017/08/MAPA_TI_UC_2017-1.jpg)

LEFF, Enrique. Epistemologia Ambiental. Tradução de Sandra Valenzuela; Revisão de Paulo Freire Vieira. São Paulo: Cortez, 2001. 240 p.

LEFF, Enrique. Saber Ambiental: sustentabilidade, racionalidade, complexidade, poder. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.

LIPOVETSKY, Gilles. A felicidade paradoxal: ensaio sobre a sociedade do hiperconsumo. Libos: Edições 70, 2006.

VARGAS LLOSA, Mario. A felicidade, rá, rá, rá. Disponível em: [http://brasil.elpais.com/brasil/2015/02/19/opinion/1424359367\\_178330.html](http://brasil.elpais.com/brasil/2015/02/19/opinion/1424359367_178330.html). [acesso em: 20/06/2015].

MACMAHON, Darrin. Uma história da felicidade. Lisboa: Edições 70, 2009.

MANCE, Euclides André. *Fome Zero e Economia Solidária*. Curitiba: IFIL, Editora Gráfica Popular, 2004.

MARÍAS, Juan. *La Felicidad Humana*. Madri: Alianza Editorial, 2005.

MARIOTTI, Humberto. *Complexidade e Sustentabilidade: o que se pode e o que não se pode fazer*. São Paulo: Atlas, 2013.

MARX, Karl. *O Capital*. Vol. I. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel, 1843*. São Paulo: Boitempo, 2010.

MORIN, Edgar. *Ciência com consciência*. Rio de Janeiro: Bertrand, 2005.

MORIN, Edgar. *Introdução ao pensamento complexo*. Porto Alegre: Sulina, 2006.

MORIN, Edgar. *A Via para o Futuro da Humanidade*. 2ª. Ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2015.

MORIN, Edgar. *Cultura de Massas no Século XX: espírito do tempo 1: neurose*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

MOUTINHO, Paulo; GUERRA, Raissa; e AZEVEDO-RAMOS, Claudia. *Achieving zero deforestation in the Brazilian Amazon: What is missing?* Elementa: Science of the Anthropocene, 2016. Disponível em <http://ipam.org.br/wp-content/uploads/2016/09/Achieving-zero-deforestation-Amazon.pdf>

NUEVA CONSTITUCIÓN POLÍTICA DEL ESTADO. Bolívia, 2008.

NODA, Sandra do Nascimento. *Na Terra como na Água: Organização e Conservação de Recursos Naturais terrestres e aquáticos em uma comunidade da Amazônia brasileira*. Cuiabá: PPGCB-IB-UFMT, 2000.

OIBI. *Planos da Oibi em 2013*. São Gabriel da Cachoeira, 2013.

OIBI. *Pimenta Jiquitaia Baniwa*. São Paulo: ISA; São Gabriel da Cachoeira: Oibi; Rio Negro: Foirn. 2016.

OLIVEIRA, Thiago Lopes da Costa. *Os Baniwa, os artefatos e a cultura material no Alto Rio Negro*. Tese de doutorado. Rio de Janeiro: UFRJ, 2015.

ONU. *Agenda 2030*. Disponível em <https://nacoesunidas.org/pos2015/agenda2030/> [acesso em 02/05/2018].

PHILIPS, Adam. *Entrevista à Revista Veja, 2003*. Disponível em <http://provocacoesfilosoficas.com/vida-ser-invejada/> [acesso em: 25/06/2015].

PIKETTY, Thomas. *O capital no século XXI*. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2014.

POSEY, Darrel A. *Indigenous knowledge and development: an ideological bridge to the future*. *Ciência e cultura*, 1983.

POSEY, Darrel A. *Interpreting and Applying the "Reality" of Indigenous Concepts: what is necessary to learn from the natives?* In: Redford, K.H. & Padoch, C. (eds.).

*Conservation of Neotropical Forests: working from traditional resource use.* New York: Columbia University Press, 1992.

QUIJANO, Anibal. Bem Viver: Entre o desenvolvimento e des/colonialidade do poder. R. Fac. Dir. UFG, v. 37, n. 1, p. 46 - 57, jan. / jun. 2013

RAWORTH, Kate. *Doughnut Economics: Seven Ways to Think Like a 21 st-Century Economist.* London: Penguin, 2017.

ROCHA, Décio; DEUSDARÁ, Bruno. Análise de Conteúdo e Análise do Discurso: aproximações e afastamentos na (re)construção de uma trajetória. Alea. Vol. 7. Número 2 Julho – Dezembro, 2005

ROCKSTRÖM, Johan. *Planetary Boundaries: Exploring the Safe Operating Space for Humanity.* Ecology and Society, Vol 14. 2009

ROWLANDS, Mark. O filósofo e o lobo. Alfragide: Leya, 2015,

SACHS, Ignacy. Caminhos para o desenvolvimento sustentável. Rio de Janeiro: Garamond, 2002.

SAKAMOTO, Leonardo. Os comerciais fazem você se sentir mal por não ter carro. Disponível em: <https://blogdosakamoto.blogosfera.uol.com.br/2012/04/10/os-comerciais-fazem-voce-se-sentir-mal-por-nao-ter-carro/> [acesso em: 18/03/2018]

SANCHIS, Pierre. As tramas sincréticas da história: Sincretismo e modernidades no espaço luso-brasileiro. Revista Brasileira de Ciências Sociais, nº 34, jun 1997. Disponível em: [http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs\\_00\\_28/rbcs28\\_10.htm](http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs_00_28/rbcs28_10.htm) [acesso em 17/09/2017]

SCORSOLINI-COMIN, Fabio; SANTOS, Manoel Antônio dos. O estudo científico da felicidade e a promoção da saúde: revisão integrativa da literatura. Rev. Latino-Am. Enfermagem [Internet]. mai-jun 2010; 18(3): 08 telas]. Disponível em: [www.eerp.usp.br/rlae](http://www.eerp.usp.br/rlae) [acesso em: 18/05/2015]

SELIGMAN, Martin E. P. Felicidade autêntica: usando a psicologia positiva para a realização permanente. Rio de Janeiro: Objetiva, 2004.

TUAN, Yu-Fu. Topofilia: Um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente. São Paulo: Difel, 1980.

VARGAS-LLOSA. Mario. A felicidade, rá, rá, rá. El País, 2015.

VIANNA, João Jackson Bezerra. *Kowai e os nascidos: A mitopoese do parentesco Baniwa.* Tese de doutorado. Florianópolis: UFSC, 2017.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perspectivismo e Multiculturalismo na América Indígena In.: A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia. São Paulo: Cosac Naify, 2002

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. Mana, 8 (1): 113-148, 2002.

WRIGHT, Robin M. História indígena do Noroeste da Amazônia: hipóteses, questões e perspectivas. In CUNHA, Manuela Carneiro da. História dos Índios do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

XAVIER, Caco. A escrita de *Ñapirikoli*: Ensaio sobre os petróglifos do Içana. In ANDRELLO, Geraldo. Org. Rotas de Criação e Transformação: Narrativas de origem dos Povos Indígenas do Rio Negro. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2012.

YIN, Robert K. Estudo de Caso: Planejamento e Métodos. 2a. Ed. Porto Alegre: Bookman, 2001.

**Sites consultados:**

<http://www.solidarius.com.br/> [acesso em: 24/05/2015].

<http://proutsp.blogspot.com.br/2010/02/viver-bem-proposta-de-modelo-de-governo.html> [acesso em: 24/05/2015].

[http://www.dhnet.org.br/direitos/indicadores/felicidade/butao\\_cria\\_fib.pdf](http://www.dhnet.org.br/direitos/indicadores/felicidade/butao_cria_fib.pdf) [acesso em: 05/06/2015].

<http://www.felicidadeinternabruta.org.br/sobre.html> [acesso em: 05/06/2015].

<http://worldhappiness.report/> [acesso em: 05/06/2015].

<http://pib.socioambiental.org/pt> [acesso em: 23/06/2015].

[http://brasil.elpais.com/brasil/2015/06/16/ciencia/1434480172\\_001091.html](http://brasil.elpais.com/brasil/2015/06/16/ciencia/1434480172_001091.html) [acesso em: 23/06/2015].

<https://rbaniwa.wordpress.com/tudo-em-baniwa/> [acesso em: 23/06/2015].

<http://www.socialprogressimperative.org/pt/data/spi> [acesso em: 25/06/2015].

<http://www.servicioskoinonia.org/agenda/archivo/portugues/obra.php?ncodigo=373> [acesso em: 25/06/2015].

<http://www.portalamazonia.com.br/editoria/ciencia-e-tecnologia/rios-de-agua-vermelha-intrigam-pesquisadores-da-amazonia/> [acesso em: 25/06/2015].

<https://www.facebook.com/provocacoesfilosoficas/videos/665620980253974/> [acesso em 11/05/2017].

<https://www.nexojornal.com.br/expresso/2017/10/25/Quais-s%C3%A3o-os-conselhos-de-Einstein-para-uma-vida-feliz> [acesso em 11/05/2017].

<http://amazon.org.br/mapas/desmatamento-na-amazonia-legal-ate-2011/> [acesso em 08/10/2017].

[http://agencia.fapesp.br/66\\_dos\\_indios\\_em\\_reserva\\_xavante\\_sofrem\\_de\\_obesidade\\_diabetes\\_e\\_doenca\\_coronariana/22504/](http://agencia.fapesp.br/66_dos_indios_em_reserva_xavante_sofrem_de_obesidade_diabetes_e_doenca_coronariana/22504/) [acesso em 08/03/2018].

<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/cienciasaude/177345-indios-ajudam-a-frear-aquecimento-global.shtml/> [acesso em 04/04/2018].

<https://www1.folha.uol.com.br/poder/2018/04/apos-perseguiçao-indios-voltam-a-construir-malocas.shtml> [acesso em 21/04/2018].

<https://news.harvard.edu/gazette/story/2017/04/over-nearly-80-years-harvard-study-has-been-showing-how-to-live-a-healthy-and-happy-life/> [acesso em 27/04/2018].

<https://www.nationalgeographicbrasil.com/meio-ambiente/2017/09/foto-de-cortar-o-coracao-revela-uma-realidade-preocupante> [acesso em 02/05/2018].

<http://web.unep.org/unepmap/un-declares-war-ocean-plastic> [acesso em 02/05/2018].

<https://www12.senado.leg.br/noticias/materias/2018/04/17/plastico-deve-ser-banido-de-copos-pratos-bandejas-e-talheres-descartaveis> [acesso em 02/05/2018].

<http://www.bbc.com/portuguese/geral-43428052> [acesso em 02/05/2018].

<http://libertesedosistema.tumblr.com/post/47651085132/um-homem-disse-a-buda-eu-queiro-felicidade-buda> [acesso em 09/05/2018].

[https://brasil.elpais.com/brasil/2017/03/29/ciencia/1490806329\\_742990.html](https://brasil.elpais.com/brasil/2017/03/29/ciencia/1490806329_742990.html) [acesso em 11/05/2018].

<https://br.blastingnews.com/mundo/2018/02/china-tira-68-milhoes-de-pessoas-da-pobreza-em-cinco-anos-002355891.html> [acesso em 11/05/2018].

<https://socioambiental.org.br>