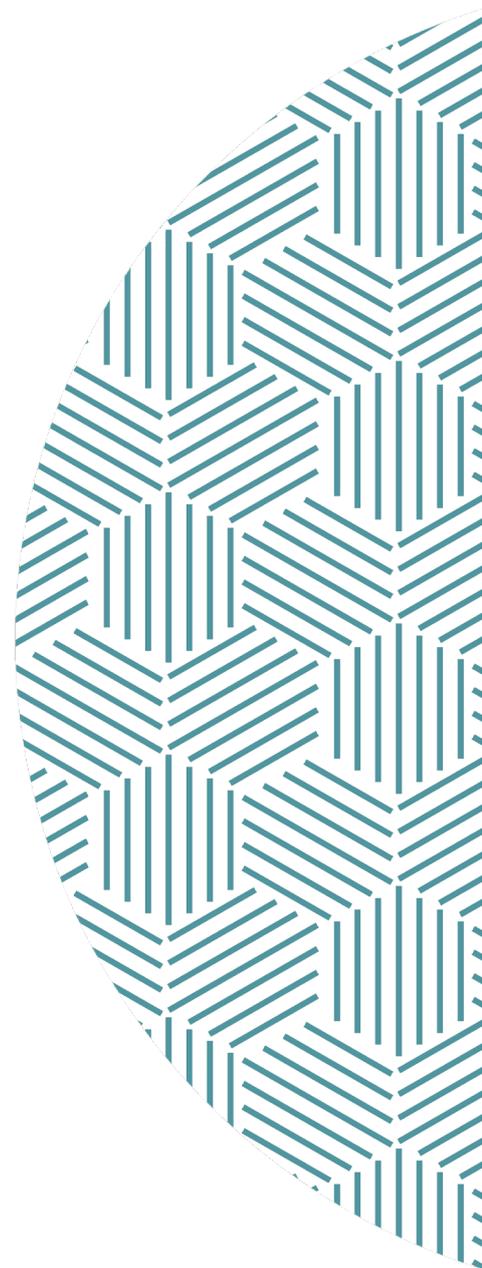


**Baniwa, André Fernando. 2019.**  
*Bem viver e viver bem: segundo  
o povo Baniwa no noroeste  
amazônico brasileiro.* Curitiba:  
Ed. UFPR. 64 p.

*Nicole Soares Pinto*

Doutora em Antropologia Social pela Universidade de Brasília. Professora do Departamento de Ciências Sociais e do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Espírito Santo. Realizou dois estágios pós-doutorais no PPGAS do Museu Nacional (UFRJ), em 2016 e em 2020.

E-mail: nicsoares@gmail.com



## Resumo

Resenha do livro *Bem viver e viver bem: segundo o povo Baniwa no noroeste amazônico brasileiro* de André Fernando Baniwa, organizado por João Jackson Bezerra Vianna e Aline Fonseca Iubel.

**Palavras-chave:** Baniwa; Bem viver; Viver bem; Produção intelectual indígena.

## Abstract

Book review *Bem viver e viver bem: segundo o povo Baniwa no noroeste amazônico brasileiro* by André Fernando Baniwa, organized by João Jackson Bezerra Vianna and Aline Fonseca Iubel.

**Keywords:** Baniwa; Bem viver; Viver bem; Indigenous intellectual production.

“Nós temos sorte de ainda estarmos vivos” (Baniwa, 2019: 19). Depois de enfrentar epidemias para as quais não possuíam defesas, os Baniwa foram invadidos, deslocados e escravizados pelos colonizadores na *terra brasilis*. Portanto, essa frase encerra um sentido particular e localizado. Mas faz muito mais que isso. Se pode ser aplicada à história da maioria dos povos indígenas no Brasil, estariam os não indígenas agora habilitados, ao menos, a entendê-la? Ainda que parcial, a identificação com a história indígena era tão insuspeita que alguns de nós diriam inexistente ou impossível, mas me pergunto quem são os que hoje, em 2020, em meio a uma pandemia, conseguem sustentar tal desconexão sem maiores problemas ou constrangimentos. O sentido dessa incontornável frase se estende e se multiplica, embora mantenha seu ponto de inflexão. Na medida em que as construções (invenções e reinvenções) não indígenas se realizam sob a forma da destruição de vidas humanas e não humanas, o livro de André Baniwa revela formas altamente resilientes de agir, conhecer e cuidar da vida e de vidas, no plural, em um mundo profundamente ameaçado.

A destruição parcial e a reconstrução dos modos de vida próprios aos Baniwa marcam a obra de André Fernando Baniwa, que já dispõe de uma segunda edição pela mesma editora. Seu objeto são os conceitos de *bem viver* e *viver bem*, submetidos a uma série de tratamentos ao longo do livro, sendo a ideia principal da obra “produzir um entendimento sobre o bem viver e o viver bem ao qual todos tenham acesso” (Baniwa, 2019: 12). Sabemos que, entre os Baniwa, as ideias de bem viver e viver bem “existem desde a criação” (: 7) por “Heeko (Deus) [...] palavra que o povo baniwa adotou nas últimas décadas” (: 34), e constituem “prática milenar do povo baniwa” (: 9), embora precisem ser “reconstruídas”. Tais conceitos foram definidos como assuntos importantes de discussão coletiva pelas lideranças Baniwa na *I Conferência Baniwa sobre Educação e Organização Social*, realizada em 2016, na comunidade de Tunuí Cachoeira, T.I., no Alto Rio Negro, a partir da observação de que eram centrais para outros povos indígenas na América Latina. Tendo sido já incluídos nas Constituições do Equador (2008) e da Bolívia (2009), esses são, com efeito, “conceitos da política dos povos indígenas na América Latina” (:14) e “são mais do capitalismo ou socialismo” (: 9). Esses povos teriam, pois, entendido “rapidamente o direito intercultural ou multicultural” (: 14) e, por esta vinculação, bem viver e viver bem devem ser, para o autor, “bandeiras



Baniwa, André Fernando; Vianna, João Jackson Bezerra; Iubel, Aline Fonseca (Orgs.). 2019. *Bem viver e viver bem: segundo o povo Baniwa no noroeste amazônico brasileiro*. Curitiba: Ed. UFPR. 64 p.

de lutas também em nosso país” (: 14)<sup>1</sup>.

O bem viver e o viver bem são, para o povo Baniwa, “resultados de várias e boas ações praticadas no dia a dia” (: 33). Além disso, são igualmente o objetivo de sua organização social (: 10); uma preocupação constante em suas vidas (: 11), para a qual dirigem ações concretas, como assembleias e encontros comunitários. São, num sentido lato, “um sistema de vida” (: 15), que inclui vivência, conhecimentos e organização social (: 20), e estão ligados à interculturalidade (: 31), às reivindicações por direitos e educação escolar, por meios dos quais se busca a reconstrução do bem viver (: 23). O bem viver e o viver bem se expressam na “cultura e tradição”, na “economia própria, artes, plantas medicinais e cosméticos”, na “convivência respeitosa entre homem e natureza”, na “ética, saberes e conhecimentos tradicionais baniwa”, nos “valores e crenças”, e na “organização social” (: 27-28), sendo modos privilegiados de “manejar os conflitos e viver no mundo” (: 32). São, ainda e ao mesmo tempo, *midzaka*: “a essência do ser humano desde a origem do mundo” (: 33), mas também *ipedzokhetti*, “amor”: “uma ação permanente, fixa, segura, mas ao mesmo tempo ampla, forte, poderosa, impermeável [...] conjunto de boas ações, produto acabado, pronto”, e objeto de luta coletiva (: 33; 36).

Entre a profunda diferença ontológica expressa pelo pensamento do seu autor e a familiaridade com que a obra nos alcança, resta-nos meditar sobre a sua natureza e excepcionalidade, ao conjugar acuidade histórica, conhecimento milenar e pragmatismo político. A força de sua escrita reside, em meu entendimento, na resiliência, na habilidade, na experiência e na inteligência estratégica de uma grande liderança indígena, e no profundo conhecimento dos alicerces de seu mundo. O autor e sua história são centrais no documentário *Baniwa: uma história de plantas e cura*, de Stella Oswald Cruz Penido, como também no episódio *TEDxAmazônia: André Baniwa sobre economia indígena*, de novembro de 2010<sup>2</sup>. Vale ainda dizer que André Baniwa concedeu uma infinidade de entrevistas para diversos públicos e é também autor do livro *25 anos de gestão de associativismo da OIBI para o bem viver Baniwa e Koripako* (Baniwa, 2018). Além disso, atuou na consolidação do movimento indígena e suas instituições na região do Alto Rio Negro, bem como no órgão indigenista oficial; foi também professor nas escolas de suas comunidades e figura central na articulação para a construção e funcionamento da escola de referência intercultural Paamáli, como em

1. Para uma compilação sobre o tema no âmbito do debate de Montecristi, município sede da Assembleia Constituinte equatoriana, ver Acosta (2016).

2. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=hHcUBSIEWxA>. Acesso em: 6 ago. 2020.

inúmeros projetos de sustentabilidade de seus territórios, além de ter sido vice-prefeito da cidade de São Gabriel da Cachoeira. São esses os índices mais óbvios daquilo que estou chamando de “inteligência estratégica de uma grande liderança indígena”; mas não só isso.

Na ocasião da *Assembleia Comemorativa da Organização Indígena da Bacia do Içana (OIBI) – 25 anos de associativismo e promoção do bem viver do povo Baniwa e Koripako na Bacia do Içana*, em julho de 2019, que tive a honra de acompanhar, as atividades iniciavam-se às 8h da manhã e somente se encerravam às 22h ou 23h, durante três dias seguidos, excetuando ainda os dias de deslocamento. Reunidos muitos representantes das mais de 90 comunidades Baniwa e Koripako da calha do rio Içana, e alguns convidados/parceiros não indígenas, as atividades transcorriam sem cessar, com tradução, relatoria e consolidação de resultados, realizados simultaneamente. Junto a outras lideranças, em especial Dzodzoz e Isaías Baniwa, André conduzia praticamente todas as discussões nesses três dias. Era o último a deitar-se e o primeiro a levantar-se. A vida diária, o trabalho na roça, na pesca e na caça, e as refeições coletivas, cotidianamente realizadas, não deixam escapar, mesmo a um olhar pouco conhecedor, a inatacabilidade com que os Baniwa conduzem tais atividades. Os professores Baniwa exibem profunda acuidade conceitual e catalográfica sobre a bibliografia cujos trabalhos de pesquisa foram conduzidos junto a seu povo<sup>3</sup>, sem contar os importantes pesquisadores Baniwa, que produziram e produzirão dissertações e teses sobre seus conhecimentos ancestrais (Luciano, 2014; Fontes, 2019). Os Baniwa são impressionantes! E suas lideranças, incansáveis.

É a essa inserção, a esse cotidiano profundo das comunidades Baniwa, que o livro a todo tempo se volta; cotidiano que ele recolhe com perspicácia e que fornece os contornos de sua coerência. A obra conta com uma apresentação feita pelo autor, dez curtos capítulos, um importante posfácio escrito pelos organizadores João Vianna e Aline Iubel, e uma minibiografia do autor ao final. Os capítulos são divididos segundo questões e ao ritmo de inquietações que André Baniwa vai tecendo em diálogo com seus parentes, na seguinte ordem: “Nossos Dilemas têm sentido?”; “Como foi a destruição dos nossos bem viver e viver bem”; “Reconstrução do bem viver e do viver bem Baniwa”; “Interculturalidade do bem viver e do viver bem Baniwa”; “Finalmente, o que é o bem viver e o viver bem para o povo Baniwa?”; “Bem viver e

3. Entre outros, destacam-se as pesquisas de Journet (1995), Garnelo (2003), Wright (2013), Xavier (2013), Oliveira (2015), Vianna (2017), Estorniolo (2020).

viver bem na prática”; “O bem viver e o viver bem são contra as palavras de Deus?”; “Nossas propostas para o bem viver e o viver bem Baniwa”; “Perspectivas de futuro do bem viver e do viver bem Baniwa”. Pelos títulos, prevê-se a tessitura de uma série de perguntas e respostas, numa espécie de emulação de um diálogo comunitário. O livro é convidativo em sua forma de enfrentamento e solução de questões candentes para quem vive coletivamente, e disso não abre mão. Em acordo com a história de relações e com a sociocosmologia Baniwa, o autor recupera a memória das inúmeras destruições causadas por não indígenas, costura-a com a resistência e as reconstruções empreendidas por seu povo diante da destruição, e fornece um panorama programático para o conjunto das comunidades Baniwa.

Já na “Introdução” se vê que o trabalho tem como objetivo “se concentrar na discussão e na busca de união de um povo dentro do contexto de complexidade que está posto e é vivido” (Baniwa, 2019: 11). O livro não se propõe a contar a tradição e cultura Baniwa, pois “isso já vem sendo feito em nossas comunidades e em outros trabalhos escritos” (: 10), e sim situar as lutas coletivas em um contexto de investida histórica contra esses povos. Com efeito, no primeiro capítulo, “Nossos Dilemas têm sentido?”, abre-se a discussão em torno do nada trivial desafio colocado para as comunidades indígenas contemporâneas: “como reconstruir a vida, depois de intensas e cruéis tentativas de esvaziamento da cultura, da tradição e de todas as formas de sistema de vida indígena?” (: 13). Em seguida, em “Como foi a destruição dos nossos bem viver e viver bem”, o autor fornece uma cuidadosa etnografia dos modos não indígenas de lidar com a diferença. Posteriormente, em “Reconstrução do bem viver e do viver bem Baniwa”, o autor esboça um panorama da luta Baniwa pela educação escolar, mostrando como os Baniwa tomaram “uma decisão política pela educação escolar” (: 24), luta pela qual têm “buscado reconstruir o seu bem viver, numa reação positiva depois do contato com o homem branco” (: 25). A qualidade desta reação não poderia ser melhor representada pelo esforço do livro em propor diálogos intra e interculturais.

No capítulo “Interculturalidade do bem viver e do viver bem Baniwa”, destaca-se a importância da interculturalidade para as comunidades Baniwa em vista dos desafios atuais impostos, seja pelo contato com o mundo não indígena, seja pela condição transfronteiriça do povo Baniwa e Koripako. O capítulo estabelece eixos e microtemas

para o contraste entre as “maneiras baniwa” e as “maneiras ocidentais”, destacando que o viver bem e o bem viver “estão no contexto da interculturalidade, usando sempre o que é seu e o que é de outras culturas, com as quais é possível aprender” (: 31). Chamando a atenção para a complexidade do mundo (*hekoapi*, na língua Baniwa), o autor afirma não serem pertinentes posições que excluam mutuamente tradição e inovação, pois, “apesar das coisas novas do mundo do branco, nunca devemos deixar de ser quem somos” (: 30). Antes de alcançar o próximo capítulo, “Finalmente, o que é o bem viver e o viver bem para o povo Baniwa?”, o autor diz ter chegado à conclusão de que o “o bem viver e o viver bem são resultados de várias e boas ações praticadas no dia a dia” (: 33). E o leitor não ficará mais sossegado ao se deparar com a seguinte questão: “Quem é o mundo?” (: 32).

Em seguida, em “Bem viver e viver bem na prática”, encontram-se em língua Baniwa e em língua portuguesa os diferentes (e surpreendentes) exercícios, conselhos e práticas que devem ser levados a cabo pelas pessoas Baniwa e aqueles que devem ser evitados para bem viver e viver bem. Já o capítulo “O bem viver e o viver bem são contra as palavras de Deus?” traduz para língua Baniwa uma série de afetos e disposições relacionados ao conceito de amor, bem como aos seus opostos. Nessa série, em que pesem as ressonâncias tecidas pelo autor com os evangelhos, não passarão despercebidas certas “seleções”, indicadas, por exemplo, na presença da prática de feitiçaria como algo a ser evitado. Em “Nossas propostas para o bem viver e o viver bem Baniwa”, encontram-se sistematizadas as práticas Baniwa para o viver bem e o bem viver. O capítulo sugere uma série de ações coletivas para o futuro, entre as quais eu destacaria a criação de uma universidade Baniwa e Koripako e a busca por parcerias entre escolas, organizações indígenas e universidades. No capítulo final, “Perspectivas de futuro do bem viver e do viver bem Baniwa”, são retomadas as lutas e conquistas históricas do povo Baniwa e Koripako, convocando as pessoas a continuarem crescendo “não somente em número populacional, mas enquanto povo, incluindo novas tradições e sistemas de vida” (: 51). Um pensamento coletivo, pautado na vida e em seu crescimento, e aberto às transformações.

Acima, eu aventei que o livro emula um diálogo intercomunitário, já que se dirige principalmente às comunidades Baniwa e Koripako. Contudo, um leitor não indígena, caso seja capaz de cultivar um lugar

de atenção e escuta, não se favorecerá menos. Certamente não ao molde de uma receita ou de um modelo a ser copiado, mas de uma visão, imagem ou diálogo capaz de o tornar autodiferente. “Trabalhar duro, pesado, gastando nosso suor todos os dias a fim de obtermos nossa comida, o que é fundamental para o ser humano ter condições para se cuidar e promover o seu bem viver” (: 8): quantos de nós ainda somos capazes disso? A quantos essa capacidade não seria tão rara quanto necessária? Ou quando lemos: “Sempre foi preciso defender a terra porque eles [os não-indígenas] sempre procuraram tomá-la” (: 7), em que momento esquecemos que essa é a real e mais contundente marcação de todas as histórias?

Para quem poderia pensar que as noções de *bem viver e viver bem* fornecem uma imagem inocente da relação com os não indígenas, encontraria dificuldades em transpor as questões que André apresenta, como a seguinte:

em 1988 na Constituição Brasileira restavam apenas menos da metade [...] daquelas etnias e das línguas que eram faladas [antes das invasões em 1500]. Para onde foram? Viajaram para outros países? Não! Foram exterminados, mortos pelos homens brancos que continuam matando até hoje no Brasil (: 15).

No entanto, se o autor não se furta à denúncia das relações com não indígenas, tampouco recai em ideias de um coletivismo indígena exótico e passivo: “Por que parece que estamos sempre divididos e uns contra os outros? O que é que pode nos reunir [...]? Quais são nossos pontos fortes e quais são as nossas fraquezas diante de um mundo tão complexo?” (: 11). Logo se vê que o pensamento de André Baniwa não se deixa enfeitiçar por nenhuma imagem da unidade que conjura as contradições, expulsa as discordâncias e aniquila inimigos. Com isso, não se deixa afetar pela alternativa infernal entre o coletivismo e o individualismo que marca(ou) boa parte das análises etnológicas. É quase como se não pudéssemos mais nos esconder da capacidade de alguns líderes e intelectuais indígenas em pôr em suspensão essas dualidades profundamente inverossímeis, ainda que altamente edificadoras das percepções não indígenas. A transposição de tais alternativas é realizada pelo autor por meio do reconhecimento da complexidade do mundo, da fragilidade e inventividade embutidas no fazer diário. De todo o livro, depreende-se o cuidado e a atenção na produção da malha da vida: atributos inerentes a quem não é concedido pensar o mundo

como mero palco para suas disposições.

E o leitor ficará ainda assombrado pela equipolência demoníaca entre Estado, Capitalismo e Igreja, que só mesmo um pensador indígena e que ocupou diversos cargos no Estado poderia oferecer:

O Estado brasileiro é a organização formal dos colonizadores na terra conquistada, que reúne seu povo sob um mesmo nome, uma nação. O capitalismo é uma maneira de consumir e destruir outras formas de vida na Terra, é uma vida diferente da dos povos indígenas. Igrejas são instituições das religiões para condenar as culturas e tradições milenares dos povos indígenas. Todas estas instituições são dos colonizadores (: 15).

Essa equação é mais facilmente desconsiderada do que levada a sério por intelectuais não indígenas. Há mesmo quem diga: “veja bem, etc.”, mas o autor não faz concessões diante da exposição dos fatos nem reivindica a posição de vítima. Os Baniwa tomam para si a responsabilidade na condução de suas vidas, de seu bem-estar e de seu território: “Nós, Baniwa, sempre lutamos pela nossa existência” (: 18).

Parte dessa habilidade de resistência parece-me repousar na manutenção constante do “exterior” pelas metafísicas indígenas: a manutenção da diferença ante aquilo que eles definitivamente não são. O livro nos ensina sua maneira de fazer isso, i. e., como ao mesmo tempo se diferenciar e estabelecer alianças, oferecendo uma imagem muito refinada e sutil da diferença constitutiva e inesgotável (porque continuamente construída) entre mundos que, não obstante, coexistem. Aliás, é essa coexistência que fornece a matriz para todas as reflexões do livro, desde a origem do termo *bem viver* nas sociocosmologias de outros povos latino-americanos, até a diferenciação entre não indígenas parceiros e não indígenas colonizadores. Não obstante esses constituírem diferentes “exterioridades” aos Baniwa, é ainda desconcertante saber que tanto as noções de *bem viver* quanto a existência dos brancos são referidas ao começo do mundo, dispostas por seu “nascimento” na cachoeira de Hipana, território ancestral Baniwa, “onde tudo começou e onde tudo irá terminar” (: 15). Entre a mitologia e a história, a sociologia e a cosmologia, a vida milenar e a contemporânea, o profetismo e o associativismo, o início e o fim do mundo, o livro fornece antes passagens que muros de contenção; antes transformações complexas que simples oposições.

E se o livro pode ser apreciado na forma de um diálogo inscrito por sua comunidade de parentes, não o é menos em sua capacidade de

descrição, interpelação (e responsabilização) dos modos não indígenas de vida. Mas o que dizer, então, de seus efeitos em relação à antropologia? Creio que a obra se insere na esteira das mudanças experimentadas com a cada vez maior produção de livros, teses, dissertações, artigos e as mais variadas formas de produção de autores indígenas – incluindo a organização da luta indígena na internet.

Certa antropologia, e a etnologia em particular, defendeu uma continuidade epistemológica entre os discursos do nativo e do antropólogo com a condição da observação de uma descontinuidade (ou conflito) ontológica (Viveiros de Castro, 2002), golpeando a distinção hierárquica entre as menores unidades tradicionalmente reconhecidas pelo regime de verdade da ciência, entre sujeito e o objeto; o observador e o observado. Dizendo melhor: o poder de estabelecer um domínio de objetos foi, ao menos desde Lévi-Strauss, submetido a um jogo de permutabilidade ou a um desequilíbrio dinâmico: “[Na antropologia, como na psicanálise] é o mesmo problema que se coloca, o de uma comunicação buscada, ora entre um *eu* subjetivo e um *eu* objetivante, ora entre um *eu* objetivo e um *outro* subjetivado” (Lévi-Strauss, 2003: 29; grifo no original). Este jogo de posições, reivindicado como central para nossa disciplina, “não concerne”, na leitura de Tânia Stolze Lima, “unicamente à relação entre o eu e o outro mas afeta identicamente a relação entre eu e mim” (2013: 18). A autora compreende essa injunção como uma qualidade desditosa da própria escrita etnográfica: “nossa ambição de subjetivação do outro e de comunicação com o outro subjetivado (que nos compete restituir na escrita) não é separável de uma recusa de aspectos da nossa própria subjetividade” (Lima, 2013: 18), isto é, da auto-objetificação.

A pungente e crescente produção indígena de intelectuais do alto rio Negro, tais como João Rivelino Rezende Barreto (2018) Ye’pamahsã, João Paulo Lima Barreto (2018) Ye’pamahsã, Dagoberto Lima Azevedo (2018) Ye’pamahsã, Gabriel Sodrê Maia (2018) Ye’pamahsã, Rosilene Fonseca Pereira (2013) Waikhana, Jaime Diakara (2020) Desana, Justino Sarmento Rezende (2010) Tuyuka, bem como a importante coleção *Narradores Indígenas do Alto Rio Negro* editada pelo Instituto Socio Ambiental, – esforços sistematizados em Barreto (2018) e analisados, entre outros, em Figalli de Angelo (2020) e Vianna (2020) – coloca-nos inúmeras e complexas questões a partir da ciência feita desde a floresta. Seria possível dizer que, com a produção acadê-

mica indígena, nos encontramos agora em uma jogada inesperada na permutabilidade das posições tão bem caracterizada por Lévi-Strauss e interpretada por Lima (2013)? É quase inevitável não pensar nesta questão. Estaríamos – com o presente livro, mas também com aqueles de seus contemporâneos acima mencionados, e também com Ailton Krenak, Davi Kopenawa, Daniel Munduruku, Célia Xakriabá, entre outros – experimentando uma alter-objetificação que, em vez de recolocar as regras de uma antropologia que se baseia na unidade do *antropos*, o está explodindo, numa série suficientemente consistente de “contra-antropologias” (Coelho de Souza, 2017)?

Se “a insistente insujeição de seu suposto ‘objeto’” é a razão mais antiga da “alteridade interna propriamente constitutiva da antropologia, imanente ao seu método” (Coelho de Souza, 2017: 104), essas obras parecem-me interessantes e imprescindíveis neste sentido: são um acontecimento e certamente desafiam os cânones da disciplina. Assim, o fato de o livro ora resenhado não ter sido escrito no ambiente da academia brasileira diz menos sobre sua pertinência reflexiva e mais sobre a necessária desestabilização dessa como pretensão *locus* exclusivo de produção de conhecimento. O livro é em si um documento desta desestabilização, ao mesmo tempo em que não nega nem deslegitima a universidade e a produção científica. Como documento, ele testemunha a necessidade de sermos capazes, as antropólogas e os antropólogos não indígenas, de habitar as consequências da alter-objetificação, das críticas conceituais indígenas, bem como das diversas “antropologias reversas” nossas contemporâneas, que não só literalizam as metáforas da civilização industrial moderna (Wagner, 2010: 33), mas atingem a própria noção de cultura em cheio – e todas as outras que lhes são caudatárias, como a própria ideia de “autocultivo”, e seu oposto, “natureza”. Quem sabe aí encontremos novamente nossa capacidade de formular e a possibilidade de prosseguir. Isso porque creio que é já o momento de *incorporarmos* em nossas teorias a rigorosidade criativa dos pensadores indígenas.

Para André Baniwa, a capacidade de prosseguir é remetida ao passado e à função de não esquecimento: “Conhecemos bem a origem da humanidade, sabemos da sua complexidade, do futuro da terra, que somos nós mesmos” (Baniwa, 2019: 13). Em formulações que encapsulam o passado, o presente e o futuro e explicitamente os desordenam, do livro de Baniwa temos a impressão de estarmos ouvindo menos ecos

de um lugar distante que de um futuro próximo, ou de qualquer futuro possível. Com cuidado e coragem, André Baniwa nos fornece rotas de sobrevivência futura. É preciso, pois, admitirmos a profunda e fundamental importância dos povos e modos indígenas em qualquer futuro – inclusive da antropologia – que possamos reivindicar. Isso também equivale a prestar contas ao passado. Temos sorte de estarmos vivos e podermos ler as palavras Baniwa de André Fernando. Seremos capazes?

## Referências

Acosta, Alberto. 2016. *O Bem Viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos*. Tradução de Tadeu Breda. São Paulo: Autonomia Literária, Elefante.

Azevedo, Dagoberto Lima. 2018. *Agenciamentos do mundo pelos Kumuã Ye'pamahsã: o conjunto dos bahse na organização do espaço Di'ta Nuhku*. Manaus: EDUA (Coleção Reflexividades Indígenas).

Baniwa, André. 2018. *25 anos de gestão de associativismo da OIBI para o bem viver Baniwa e Koripako*. São Gabriel da Cachoeira: OIBI.

Baniwa, André Fernando; Vianna, João Jackson Bezerra; Iubel, Aline Fonseca (Orgs.). 2019. *Bem viver e viver bem: segundo o povo Baniwa no noroeste amazônico brasileiro*. Curitiba: Ed. UFPR. 64 p.

Barreto, João Paulo; Azevedo, Dagoberto Lima; Maia, Gabriel Sodré; Santos, Gilton Mendes dos; Dias Jr., Carlos Machado; Belo, Ernesto; Barreto, João Rivelino Rezende; França, Lorena. 2018. *Omerô: constituição e circulação de conhecimentos yepamahsã (Tukano)*. Manaus: Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena (NEAI)/Universidade Federal do Amazonas/EDUA.

Coelho de Souza, Marcela. 2017. "Contradisciplina: indígenas na pós-graduação e os futuros da antropologia". *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, v. 60 n. 1, 99-116.

Diakara, Jaime. 2020. *Esse vírus me atacou uma perspectiva dêsana em imagens sobre o Covid-19*. Disponível em: [https://www.salsa-tipiti.org/wp-content/uploads/2020/05/R8-Esse-vi%CC%81rus-me-atacou-uma-perspectiva-de%CC%82sana-em-imagens-sobre-o-Covid-19\\_Jaime-Diakara.pdf](https://www.salsa-tipiti.org/wp-content/uploads/2020/05/R8-Esse-vi%CC%81rus-me-atacou-uma-perspectiva-de%CC%82sana-em-imagens-sobre-o-Covid-19_Jaime-Diakara.pdf). Acesso em: 17 dez. 2020.

Estorniolo, Milena. 2020. *Manger (avec) l'ennemi. Mythe, subsistance et alimentation chez les Baniwa et les Koripako (Amazonie, Brésil)*. Tese de doutorado, École des Hautes Études en Sciences Sociales.

Figalli de Angelo, Samir. 2020. "Livros e Dabucuris. Continuidades e transformações nas formas de atualizações de diferenças entre os grupos Desana do Alto Rio Negro". *Revista de Antropologia*, (São Paulo, Online), v. 63 n. 1: 83-104.

Fontes, Francinéia B. 2019. *Hiipana, eeno hiepolekoa: construindo um pensamento antropológico a partir das mitologias baniwa e de suas transformações*. Dissertação de Mestrado, PPGAS Museu Nacional (UFRJ).

Garnello, Luiza. 2003. *Poder, Hierarquia e Reciprocidade: saúde e harmonia entre os Baniwa do Alto Rio Negro*. Rio de Janeiro: Ed. Fiocruz.

Journet, Nicholas. 1995. *Les paix des jardins: Structures sociales des Indiens curripaco du haut Rio Negro (Colombie)*. Paris: Institut D'Ethnologie, Musée de L'Homme.

Lévi-Strauss, Claude. 2003. "Introdução à Obra de Marcel Mauss". In: Mauss, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 11-46.

Luciano, Gersem. 2014. *Educação para manejo do mundo: entre a escola ideal e a escola real no Alto Rio Negro*. Rio de Janeiro: Contracapa.

Lima, Tânia Stolze. 2013. “O campo e a escrita: relações incertas”. *Revista de Antropologia da UFSCar*, v. 5, n. 2, jul.-dez.: 9-23.

Lima Barreto, João Paulo. 2018. *Waimahsã: peixes e humanos*. Manaus: EDUA (Coleção Reflexividades Indígenas).

Maia, Gabriel Sodré. 2018. *Bahsamori: o tempo, as estações e as etiquetas sociais dos Yepamahsã (Tukano)*. Manaus: EDUA (Coleção Reflexividades Indígenas).

Oliveira, Thiago. 2015. *Os Baniwa, os Artefatos e a Cultura Material no alto rio Negro*. Tese. Rio de Janeiro: PPGAS - MN/UFRJ.

Pereira, Rosilene. 2013. *Criando gente no Alto Rio Negro: um olhar waikhana*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social. Universidade Federal do Amazonas.

Rezende Barreto, João Rivelino. 2018. *Formação e transformação de coletivos indígenas do noroeste amazônico: do mito à sociologia das comunidades*. Manaus: EDUA (Coleção Reflexividades Indígenas).

Rezende, Justino Sarmiento. 2010. *A educação na visão de um Tuyuka*. Manaus: Faculdade Salesiana Dom Bosco.

Vianna, João J. B. 2017. *Kowai e os nascidos: a mitopoeisis do parentesco baniwa*. Tese de Doutorado, PPGAS/UFSC.

Vianna, João J. B. 2020. “Resenha de Barreto, João Paulo; Azevedo, Dagoberto Lima; Maia, Gabriel Sodré; Santos, Gilton Mendes dos; Dias Jr., Carlos Machado; Belo, Ernesto; Barreto, João Rivelino Rezende; França, Lorena. Omerõ: constituição e circulação de conhecimentos yepamahsã (Tukano). Manaus: Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena (NEAI)/Universidade Federal do Amazonas/EDUA, 2018”. *Anuário Antropológico*, v. 45, n. 3, 346-351.

Viveiros de Castro, Eduardo. 2002. “O Nativo Relativo”. *MANA* 8(1):113-148, 2002.

Wagner, Roy. 2010. *A invenção da cultura*. Tradução Marcela Coelho de Souza e Alexandre Morales. São Paulo: Cosac Naify.

Wright, Robin. 2013. *Mysteries of the Jaguar Shamans of the Northwest Amazon*. Lincoln and London: University of Nebraska Press.

Xavier, Carlos Cesar Leal. 2013. *Os Koripako do Alto Içana: etnografia de um grupo indígena evangélico*. Tese de Doutorado. PPGAS/Museu Nacional/UFRJ.