

BEM VIVER PARA OS MUNDURUKU:

Ipi wuy xi ibuyxim ikukap (cuidar e respeitar a terra-mãe)

João Messias da Silva Sousa

Mestre pelo Programa Interdisciplinar em Ciências Humanas (PPGICH-UEA)
Pesquisador do Núcleo de Estudos Socioambientais da Amazônia (NESAM)

Pedro Henrique Coelho Rapozo

Doutor em Sociologia pela Universidade do Minho
Professor pelo Programa Interdisciplinar em Ciências Humanas (PPGICH) e
Coordenador do Núcleo de Estudos Socioambientais da Amazônia (NESAM)

Resumo: Neste artigo se analisa a categoria do ‘bem viver’ para o povo Munduruku do alto Tapajós. Para isso, se partiu do diálogo entre o conceito do termo na cosmologia Munduruku e as discussões propostas por Lacerda e Feitosa (2015), Acosta (2015), Sampaio *et al.* (2017) e Krenak (2020). Os dados que serviram de base para a preparação deste são as fontes bibliográficas e as narrativas das lideranças Munduruku. O pesquisador viveu no território Mundurukânia entre os anos de 2016 a 2019, de tal modo, os diários de campo produzidos serviram como fonte dos discursos sobre o modo de vida do povo indígena do Alto Tapajós, Norte do Brasil. Os interlocutores são sete lideranças indígenas (quatro adultos e três jovens) que nasceram e vivem até hoje nas aldeias Missão, Morro do Kurap, Poxoreben e Waro Apopo, todos localizados no Alto Tapajós. Desse modo, a pesquisa conduz para o entendimento dos próprios conceitos elaborados pelo povo Munduruku que, assim como os povos indígenas andinos, criadores do conceito Sumak Kawsaya, também se opõem à lógica do sistema capitalista. Em seus termos, os Munduruku, fundamentam as suas relações com base no ipi wuy xi ibuyxim ikukap, expressão usada para definir o bem viver, que tem como significado o cuidar e respeitar a terra-mãe.

Palavras-chave: Viver bem; Cosmologia; Munduruku; Amazonas.

Abstract: This article analyzes the category of ‘good living’ for the Munduruku people of the upper Tapajós. To do this, we started from the dialogue between the concept of the term in Munduruku cosmology and the proposals developed by Lacerda and Feitosa (2015), Acosta (2015), Sampaio *et al.* (2017) and Krenak (2020). The data that served as the basis for preparing this are bibliographical sources and the narratives of Munduruku leaders. The researcher lived in the Mundurukânia territory between 2016 and 2019, so the field diaries produced served as a source of discourse about the way of life of

the indigenous people of Alto Tapajós, northern Brazil. The interlocutors are seven indigenous leaders (four adults and three young people) who were born and still live today in the villages Missão, Morro do Kurap, Poxoreben and Waro Apopo, all located in Alto Tapajós. In this way, the research leads to the understanding of the concepts created by the Munduruku people who, like the Andean indigenous peoples, creators of the Sumak Kawsaya concept, also oppose the logic of the capitalist system. In their terms, the Munduruku base their relationships on the basis of *ipi wuy xi ibuyxim ikukap*, an expression used to define good living, which means caring for and respecting the motherland.

Keywords: Living well; Cosmology; Munduruku; Amazon.

INTRODUÇÃO

O avanço do capitalismo provocou um consumo desenfreado dos recursos naturais e, conseqüentemente, a mercantilização da natureza em grande escala. Além disso, aprofundou as diferenças sociais, escalonou a situação de pobreza a níveis mínimos de dignidade, determinou a flexibilização de direitos humanos fundamentais e gerou violências de todos os tipos.

Em uma sociedade marcada por raízes coloniais, com referências oligárquicas e neoliberais, a humanidade tem um preço: uns valem muito, enquanto outros ficam condicionados a uma existência de privações (de todos os níveis), concessões e flexibilização de direitos essenciais à existência. Isso parece definir as relações possíveis na chamada modernidade. Todavia, há formas de (re)existência¹ que têm se colocado contra essa determinação.

O povo Munduruku do alto Tapajós, povo indígena da Amazônia brasileira, por exemplo, nos demonstra uma outra razão de existir. Na cosmologia desse povo, seres humanos são integrados/parte da natureza, primam por um desenvolvimento que não esteja associado à fome, doenças, exclusões e no qual ser humano e natureza sejam vistos com dignidade. Nessa perspectiva, uma outra sociedade pautada no bem viver é possível?

Neste artigo, se analisa o termo Bem Viver a partir de duas vertentes epistemológicas, a dos Munduruku, que o entendem como alternativa

¹ A palavra (re)existência é tomada neste estudo no sentido de que a existência indígena depende da resistência. O povo existe resistindo à necropolítica.

concreta de abertura para novas perspectivas de construção da relação sociedade-natureza, e a de Krenak e Acosta, que discutem as implicações geradas pela oposição entre bem viver e viver bem.

Os dados que serviram de base para a produção deste artigo resultam de um conjunto de entrevistas realizadas², sobre o modo de vida nas aldeias Munduruku. Os/as interlocutores são seis lideranças indígenas (quatro adultos e dois jovens) que nasceram e vivem até os dias atuais nas aldeias Fazenda Tapajós, Missão, Morro do Kurap, Poxoreben e Waro Apõpo, todas localizadas no alto Tapajós.

Na primeira parte do texto, descrevemos quem são os Munduruku, como estão organizados socialmente e o seu modo de vida, para, num segundo momento, enfocarmos especificamente, o que definem como *ipi wuy xi ibuyxim kukap*, ou seja, que o bem viver é cuidar e respeitar a terra-mãe, e por fim, estabelecermos um diálogo entre essa categoria cosmológica e as discussões atuais sobre o bem viver que tem sido fomentada por Krenak e Acosta.

OS WUYJUË: A AUTODENOMINAÇÃO DO POVO MUNDURUKU

Povo indígena pertencente à família linguística Munduruku, do tronco Tupi, os Munduruku se autodenominam Wuyjuë. Segundo relatos orais coletados pela Funai, a designação Munduruku, nome por meio do qual são conhecidos desde fins do século XVIII, lhes foi atribuída pelos Parintintins. Os Parintintins eram senhores da região entre a margem direita do rio Tapajós e do rio Madeira. Com eles, os Wuyjuë travaram inúmeras batalhas

² O pesquisador conviveu com os Munduruku do alto Tapajós de 2000 a 2019. O primeiro contato com a cultura deles ocorreu no período de 2000 a 2004. A ideia era conhecer o modo de vida indígena. Então, a permanência era de 05 a 10 dias nas aldeias e na Missão Cururu. O primeiro contato efetivo com as lideranças e a compreensão das lutas empreendidas para defesa do território ocorreu em 2007, durante uma Assembleia dos Caciques na aldeia Sai Cinza. Esse evento impactou a compreensão do pesquisador sobre as demandas e, em 2009, ao assumir o secretariado de Evangelização Missão da Custódia São Benedito da Amazônia (Ordem dos Frades Menores), passou a se envolver diretamente com as questões das lutas em defesa do território. Por conta disso, as visitas se tornaram mais frequentes e com maior tempo de duração. As condições efetivas de moradia só se consolidaram em 2015. De 2016 a 2019, morou na Aldeia Missão, mas percorreu frequentemente todas as aldeias da TI Sai Cinza e da TI Munduruku e participou efetivamente das assembleias, encontros e reuniões que consolidaram, desde então, a atual fase do processo de organização política do povo Munduruku do alto Tapajós.

disputando território de caça e de pesca. A denominação de Wuyjuḡu teria como significado “formigas vermelhas” – referência designativa devido à uma estratégia de ofensiva, os guerreiros Munduruku atacavam em massa os territórios rivais (Ramos, 2003; Gomes, 2006; Martines, 2007).

De acordo com o texto “Mundurukú: o povo que dominou o Pará antes do homem branco”, de Lúcia Hussak Van Veltem (1978 *apud* FUNAI, 1997), os Munduruku se tornaram conhecidos por causa de seu costume de cortar as cabeças dos inimigos mortos, retirarem o cérebro, os olhos e a língua e em seguida mergulharem em azeite de andiroba e fazê-las secar. Adornavam-nas com variados enfeites de penas, e as espetavam num pau. As cabeças assim tratadas eram consideradas troféus valiosos, conferindo prestígio aos guerreiros.

Segundo dados da Funai (FUNAI, 1974, p. 2), as primeiras notícias sobre o contato das frentes colonizadoras com os Munduruku datam da segunda metade do século XVIII. A primeira referência escrita feita pelo vigário José Monteiro de Noronha, em 1768, que os denominou “Maturucu”, quando foram avistados às margens do rio Maués, tributário do rio Madeira, antiga Capitania do Rio Negro – atual estado do Amazonas –, onde atualmente existem comunidades dessa etnia cuja história de contato e relações com a sociedade nacional apresenta aspectos distintos das comunidades Munduruku situadas na região do alto Tapajós. Hoje, a maioria da população Munduruku da bacia do Madeira habita a Terra Indígena Coatá-Laranjal, que teve os trabalhos de demarcação física concluídos também em 2001. Há registro também de comunidades fora dos territórios demarcados.

Os Munduruku vivem em regiões³ e territórios diferentes nos estados do Pará (Sudoeste, calha e afluentes do rio Tapajós, nos municípios de Santarém, Itaituba, Jacareacanga), Amazonas (Leste, rio Canumã, município de Nova Olinda; e próximo à Transamazônica, município de Borba), Mato Grosso (Norte, região do rio dos Peixes, município e Juara). No mito de origem, Karosakaybu⁴ criou os Munduruku na aldeia Wakopadi, situada nos campos centrais, próxima às cabeceiras do rio Krepori, local hoje situado nas proximidades do limite leste da terra demarcada em 2001.

³ Dados do Instituto Socioambiental (2017) registram que a TI Munduruku, no Pará, tem 6.518 habitantes; a TI Kwatá-Laranjal, no Amazonas, apresenta 2.484; a TI Sai Cinza, no Pará, tem 1.739; as demais, juntas, somam 3.352 habitantes.

⁴ Deus da mitologia do Munduruku. “Na vasta Mundurukânia, no alto Tapajós, habita o deus criador do mundo, Karosakaybu, segundo os Munduruku” (Monteiro, 2010).

Figura 1: Localização do povo Munduruku do alto Tapajós



Fonte: Lideranças Munduruku Alto Tapajós/PA (2022)

O povo Munduruku tem seus territórios situados nos estados do Pará, do Mato Grosso e do Amazonas. De acordo com Scopel, Dias-Scopel e Langdon (2018), cada território do povo indígena Munduruku tem conjuntura sociocultural específica, em razão das particularidades locais, que vão desde diferenças ambientais à memória e à experiência de processos históricos próprios. Segundo os autores, os Munduruku identificam-se como um mesmo povo, originário de afluentes do alto Tapajós, cujo território abrange quase a totalidade da área da bacia do rio Tapajós até o rio Madeira.

ORGANIZAÇÃO SOCIAL DO POVO MUNDURUKU

Segundo Figueira (2017), os Munduruku se estabelecem numa sociedade patriarcal, na qual a figura do homem é bem evidente. “Além disso, a descendência é patrilinear, que é quando os filhos herdam o clã do pai. Até hoje, há a preservação dos clãs, Vermelho e Branco, onde os pertencentes de um clã não podem casar-se com os integrantes do mesmo clã” (p. 35). Ramos (2003) também afirma que “A organização é patrilinear e segue a regra de exogamia”.

Sendo clãs exogâmicos, uma pessoa pertencente a uma determinada metade só pode contrair casamento com uma

pessoa da metade oposta. Assim, uma pessoa do clã Bõrõ, um dos muitos clãs da metade branca, só poderá casar-se com alguém de um clã pertencente à metade vermelha, como Karo. As possibilidades são variadas, sendo que entre os da metade branca estão: Kirixi, Akai, Saw e outros; na metade vermelha: Kabá, Tawé, Wako e outros. Os nomes dos clãs correspondem a diferentes elementos da natureza, como árvores, pássaros e mamíferos, que fazem parte da rica cosmologia dos Munduruku, estando muitas vezes presentes nas narrações e canções tradicionais que explicam o mundo e as relações dos homens dentro dele (Ramos, 2003, p. 35).

No sistema de classes de idade Munduruku, o ingresso na idade adulta ocorre através do casamento. Isto difere de outras sociedades onde existem rituais de iniciação seguidos de rituais de casamento. A entrada na classe de idade adulta é importante, pois, permite que os indígenas exerçam papéis na estrutura social dessa etnia.

As informações oriundas do trabalho do casal Murphy (1954) dizem que cada aldeia era uma unidade política autônoma e a liderança estava nas mãos do chefe e dos homens mais velhos, sendo que cada aldeia tinha o seu chefe (cacique). Os mais velhos participavam das decisões porque a Casa-de-Homens era um conselho onde se discutiam todos os problemas das aldeias e os homens que residiam nela é que tinham a prerrogativa de participar das discussões que poderiam resultar em decisões políticas.

Hoje, a organização política das aldeias acontece em duas modalidades distintas: em uma delas, de acordo com os valores indígenas, há a representação de uma figura central que possui a liderança incumbida pela própria cultura Munduruku, que é o Cacique ou capitão; a outra modalidade de representação política é exercida por líderes mais jovens que constituíram as associações e se autodenominam guerreiros e guerreiras Munduruku.

Essa referência à tradição guerreira dos Wuyjuḡu é ancestral, pois dominaram culturalmente a região do Vale do Tapajós, que nos primeiros tempos de contato e durante o século XIX era conhecida como Mundurukânia. Nos dias atuais, suas lutas estão voltadas para garantir a integridade de seu território, ameaçado pelas pressões das atividades ilegais dos garimpos de ouro, pelos projetos hidrelétricos e a construção de uma grande hidrovía no Tapajós.

Figura 2: Expedição de monitoramento dos Munduruku no rio das Tropas em um local de grande operação de mineração



Fonte: Acervo do Movimento Munduruku Ipereg Ayu (2021)

Nesse sentido, eles têm encampado lutas em diversas frentes: os Munduruku do Baixo Tapajós lutam para regularização de seus territórios. Os Munduruku do Alto Tapajós já têm duas terras regularizadas, a TI Sai Cinza e a TI Munduruku, lutam contra a invasão de garimpeiros ilegais em suas terras e a implantação de grandes projetos na região.

MODO DE VIDA DOS MUNDURUKU DO ALTO TAPAJÓS

No livro “O rio Tapajós, os Capuchinhos e os índios Mundurucus” (2000), de Frei Pelino de Castrovalvas, pode-se encontrar os relatos das experiências desse missionário durante o período de sua missão no rio Tapajós, onde teve contato com os índios Munduruku, no período compreendido entre 1871 e 1883.

Nesses textos, Castrovalvas registra que entre os Munduruku do alto Tapajós há muito respeito e amor à família e, geralmente, não se introduz a poligamia. Os filhos são socializados na caça e na pesca e desde pequenos os meninos já possuem arcos e flechas para se adestrar logo cedo na arte da sobrevivência. Frei Pelino conta ainda que as crianças viviam muito tempo brincando na água e que, por isso, eram excelentes nadadores/as.

No texto, o Frei, explica que as meninas, assim que completavam 10 (dez) ou 11 (onze) anos de idade recebiam logo um homem como marido. Isso

é determinado pelos seus próprios pais. Segundo Frei Castrovalvas, o esposo era, geralmente, mais velho que a menina, para poder-lhe propiciar alimento para seu sustento, levando a vida em comum com o pai e a mãe da moça.

Nesse tipo de casamento é o homem que passa para a casa da mulher e [os Mundurukú] não fazem festas nem tampouco cerimônias [para comemorar essa união]. Não se concede dote ou outra coisa, mas basta o puro e simples consentimento dos cônjuges e dos genitores e, algumas vezes, mesmo sem [o consentimento] (Castrovalvas, 2000, p. 203).

De acordo com Sousa (2008, p. 79), “um indígena Munduruku, de ambos os sexos, de acordo com meus interlocutores, tão logo se “case”, ou tenha um parceiro (a), passa a ser referido pelo termo que designa a idade adulta”. Por exemplo, na língua Munduruku, há termos diferentes para designar um rapaz, um jovem, de um adulto. O termo *Yai panisoat* é usado para se referir a um rapaz de 14 ou 15 anos. Já o termo *Yai Pankoroat* é usado para denominar um jovem que se uniu maritalmente a uma mulher.

Nas observações feitas em campo, foi possível registrar que as casas, de modo geral, são construção rústicas, de toras de pau a pique, cobertas com palha e rebocadas com argila (tabatinga) tirada das margens do rio. Algumas das moradias têm apenas uma porta e mais parecem um grande barracão, sem divisórias.

Figura 4: Moradia Munduruku



Fonte: Autoria própria (2018)

A cozinha, geralmente, fica na parte externa das moradias, com um fogão a lenha, onde são preparadas a maioria das refeições.

Para eles, manter o povo bem alimentado e saudável é uma das preocupações mais relevantes. Nas aldeias, não há marcação de tempo tão acirrada como ocorre na sociedade não índia. De acordo com um participante da pesquisa, os indígenas começaram a pensar no tempo com a presença da escola, pois precisavam mandar os filhos à escola. Em relação às demais atividades na aldeia, o grande guia ainda é o sol. Quanto à alimentação, não importa a hora que os indígenas chegam da caçada e da pescaria com algum alimento, rapidamente as mulheres se organizam fazem a comida e comem na hora, até porque não tem locais para armazenamento dos mesmos (Figueira, 2017, p. 32).

Durante o convívio com o povo, observamos que o cultivo da mandioca e a produção de farinha fornecem a coesão desse grupo social. A atividade é muito trabalhosa, envolve a cooperação de várias pessoas dentro do grupo doméstico. Sendo esta atividade uma das atividades que ainda mantém o grupo familiar coeso.

Enquanto algumas características do contato com os *pariwat* estão causando fragmentação do povo, essa atividade, embora não consiga reunir a aldeia, ainda consegue reunir a família nuclear e a família extensa.

Apesar de cada roçado pertencer teoricamente a uma pessoa, há uma estratégia de sobrevivência comum nessas aldeias. Como o produto da roça é abundante, o excedente é repartido com os de casa, e, depois, de acordo com os vínculos de parentesco, é repartido com todos da aldeia.

Figura 5: Atividade coletiva para produção de farinha



Fonte: Autoria própria (2018)

Para Souza e Souza (2012, p. 178), há uma luta árdua para que esses e outros costumes dos Mundurukú sejam respeitados, inclusive, quando se referem aos modos de vida, como defesa do território e cuidados com a terra. Segundo os autores, a estrutura organizacional na sociedade indígena sofreu uma ruptura e foi influenciada pela presença de outros constituintes, dificultando, assim, a manutenção social, cultural, pois

não possuem condições de reproduzir inteiramente sua estrutura social por causa de sua própria condição de inserção junto às instituições da sociedade não-índia de matriz capitalista e cristã, ou seja, inseridos numa outra estrutura social. Assim, ocorreram adaptações fazendo surgir uma nova ordem que envolve a estrutura social dessa etnia em situação de contato (Souza e Souza, 2012, p. 178).

Essa situação nos últimos anos ganhou uma proporção maior devido ao avanço da ação de garimpeiros ilegais no território e a proposta de instalação de grandes projetos governamentais e não governamentais na região. Um dos principais impactos dessas ações externas tem sido denunciado por algumas lideranças do povo Mundurukú do alto Tapajós que veem tais ações como uma ameaça ao que eles denominam de *Ikuat ixag* “a boa comida” e de *ikuat puybin* “bom alimento”.

Figura 6: Sobrevoio na região de mineração ilegal no território Munduruku do Alto Tapajós, no Pará



Fonte: Marizilda Cruppe/Amazônia Real/Amazon Watch (2020)

De tal modo, poderíamos nos perguntar o que move os povos indígenas a lutar e a defender o território até com a vida se preciso for? O Bem Viver! A cosmovisão do bem viver é que move o Povo Munduruku.

O BEM VIVER MUNDURUKU

A análise do bem viver Munduruku se contada por meio das lentes do pesquisador, inicia-se com uma viagem no ano de 2018, com destino à aldeia Waro Apompu, conhecida também como “Posto Munduruku”, por ser um antigo posto da Funai. Chegando na aldeia, os guerreiros já estavam à espera, fomos até a casa do cacique para tomarmos café com beiju de mandioca. Nesse momento, convidaram-me também para comer “*bio*” (anta) na casa de um guerreiro. De acordo com Krenak (2020, p. 8) “quando tiraram daquela cosmovisão uma ideia traduzindo para o Espanhol e a chamaram de Buen Vivir, depois, para o Português, como Bem Viver, a gente já fez tantas pontes, que nós nos aproximamos muito mais de uma coisa que é ocidental”, é necessário deixar bem claro sobre que tipo de bem viver os povos indígenas ameríndios vivem, que é bem diferente do emprego dado as de concepção ocidental.

Quando estávamos a caminho da casa, outras pessoas da aldeia também vieram. O caminho até a casa foi feito por meio de risos, conversas e brincadeiras, notei também que cada pessoa que retornava do caminho trazia consigo um pedaço de carne. No momento que chegamos até a casa, umas

partes da *bio* ainda estavam sendo preparadas assadas, o guerreiro que matou a *bio* então começou a nos contar a história dessa caça.

[...] o Bem Viver com sua proposta de harmonia com a Natureza, reciprocidade, relacionalidade, complementariedade e solidariedade entre os indivíduos e comunidades, com sua oposição ao conceito de acumulação perpétua, com seu regresso ao uso, o Bem Viver, enquanto ideia em construção, livre de preconceitos, abre as portas para formular visões alternativas de vida (Acosta, 2015, p. 33).

O guerreiro disse que chegou até o lugar conhecido como “comedouro”, ficou aguardando a *bio* chegar, e, quando já em certa hora da noite, quatro antas se aproximaram. Ele prestou atenção em cada *bio*: haviam dois machos diferentes em tamanho (um maior e outro menor) e duas fêmeas, uma gestante e outra não. O guerreiro contou que resolveu matar o macho maior. A cada nova pessoa que chegava em sua casa para comer a *bio*, o guerreiro contava novamente essa história com todos os detalhes, chegando até mesmo a se rolar no chão e imitar a *bio*. Todos sorriam da história que era contada.

O guerreiro estava além da perspectiva de “herói” que havia realizado um grande feito em benefício do povo. Ao reviver a memória contando a história, o guerreiro ensina-nos sobre a conservação dos recursos, a preservação da vida futura e a escolha racional (e solidária) de manter para as próximas gerações o alimento, por isso, a decisão pelo animal macho adulto, que pode ser entendida também como uma forma particular de reflexão e saber transmitido sobre o manejo sustentável dos bens naturais.

Foi com isso que entendi um pouco mais da cultura Munduruku, de que um dos grandes ensinamentos deixados pelos antepassados é o de que nada é individual, o alimento é da coletividade. Todo trabalho é para o grupo, e é nesse esforço que nasce a felicidade da partilha em cada momento vivido. O grande saber Munduruku está na perseverança da espera, do cuidado em só obter aquilo que é necessário e em não romper com o fluxo de harmonia com a natureza.

Hoje, compreendo que é nesse campo que reside o grande conflito, pois são caminhos opostos de vida. Enquanto na perspectiva Munduruku (e de outros povos indígenas) a importância está no bem viver da coletividade e da partilha (do que é de todos e todas), na sociedade não-indígena, o *pariwat* (o branco/inimigo) é fascinado pela cultura do acúmulo e do individualismo. De acordo com Acosta (2012, p. 68; Acosta *et al.*, 2013, p. 309) “modo de vida alternativo em substituição àquele desenvolvimento que assumido pelas sociedades ocidentais e que frente a atual crise ambiental, resulta insustentável”.

Nessa viagem à aldeia Waro Apompu, outros momentos levam-nos a pensar sobre a importância do bem comum, como, por exemplo, a divisão de trabalho em prol do coletivo: cada um elabora uma função na aldeia. Esse ensinamento veio de um desses cenários de trabalho na aldeia, quando, ao observar um senhor cortando lenha, fui indagá-lo se não era mais fácil ele descascar a mandioca. O senhor me disse: “não, paim, essa não é minha função”.

Ele continuou falando que quando era mais jovem, ia até o roçado com a mulher; enquanto ele puxava a mandioca, ela tirava a raiz. Era ela que carregava e trazia até a casa de farinha, e ele vinha acompanhando. Indaguei o motivo de a mulher carregar, pois ele poderia ajudá-la. Ele me disse que era preciso protegê-la dos perigos nesse trajeto, então deveria ficar atento e com os braços livres para fazer a segurança até a aldeia.

De tal modo, a noção de bem viver para os Munduruku está articulada a um conjunto de saberes relacionados diretamente à construção biossocial dos indivíduos por meio do sentido de coletividade. Assim, o modo de “produção” de um corpo Munduruku pode ser entendido como resultado de uma série de estratégias adaptativas de sobrevivência coletiva. Dentre elas, destaca-se a garantia de um território saudável.

O Bem Viver “mais do que condição material, socioeducacional e de saúde, é estado particular de felicidade, no qual vigoram padrões culturais distintos. Não se nega abstrair a lógica econômica [...] mas releva territorialmente o bem comum e não é ela hegemônica ou mesmo determinante nos processos de produção e reprodução humana, dos quais resulta o sujeito esvaziado” (Sampaio *et al*, 2017, p. 41).

Na cosmologia Munduruku, o mundo está repleto de seres visíveis e invisíveis considerados perigosos ou letais. Estar preparado para lutar contra essas ameaças é o *ethos* ativo deles, são guerreiros ‘sempre em guerra’. Logo, o corpo deles deve ter os atributos de um guerreiro, estar sempre forte, saudável e apto para o combate.

Por conta disso, é preciso agir frente a todas as formas de adversidade que possam impedi-los de assegurar a construção desse corpo de guerreiro Munduruku. Uma das ameaças concretas a esse intento é a degradação do território que lhes fornece elementos vitais para isso. Daí, porque as lutas pela manutenção do território assumirem a centralidade da vida deles. De acordo com Lacerda e Feitosa (2015, p. 15). Esse projeto sempre inacabado de transformação da realidade impulsiona os sujeitos sociais a buscar sempre abrir novos horizontes de possibilidades.

É no e pelo território que constroem suas identidades e os sentimentos de pertencimento étnico, as práticas xamânicas, os rituais de cura, as massagens, podem ter acesso e fazer uso de plantas e partes de animais, ingeridos ou utilizados, em banhos, infusões, defumações; na produção de ungentos, extratos.

Tudo isso é construído, produzido e reproduzido dentro do território como estratégias para lutar com doenças – ou preveni-las – e, mais ainda, como necessárias para a construção de um corpo saudável, ainda que seja de um indivíduo, é resultante de um modo coletivo de produção assegurado pelo bem viver do povo. De acordo com Lacerda e Feitosa (2015, p. 13), “resgatou historicamente e valorizou os saberes e práticas da ordem social conquistada e, ao mesmo tempo, os projetou como horizonte de sentido na busca pela substituição da nova ordem injusta imposta pelo sistema colonial”.

Na língua Munduruku, a compreensão desse bem viver é *ipi wuy xi ibuyxim ikukap*, ou cuidar e respeitar a terra-mãe para manutenção da qualidade de vida coletiva: “(...) porque lá que vive os que a gente come e os animais também vive lá, sem floresta os animais também não vive, nem nós os Munduruku” (jovem Munduruku, moradora da aldeia Fazenda Tapajós, depoimento no primeiro encontro Pusuruduk’, em 2018).

Essa codependência entre eles e o território fica ainda mais clara quando explicam como as plantas são utilizadas para lhes assegurar um corpo saudável.

Nós usamos nossas plantas, principalmente castanha, que serve para comer, tanto para curar. A gente usa castanha para curar ferida, para tomar também. As mulheres quando ganham bebê tem que fazer o chá da casca de castanha. A gente usa essas plantas, vários tipos de plantas que a gente tem, não é só castanha. Tem pé de castanha, vários pés de plantas, de caju, de murici, de vários tipos de plantas existem para curar feridas, dor cabeça, dor de barriga. Tem raiz que serve para dor de barriga, para tosse, a gente usa muito as plantas, principalmente a semente de cumaru, a gente tira, né, óleo de andiroba também, que serve para remédio para tosse, para curar (mulher Munduruku, moradora da aldeia Poxoreben, depoimento no primeiro encontro Pusuruduk’, em 2018).

Esse cuidado que a mãe terra lhes assegura é retribuído com a defesa das reservas naturais que inclui proteger toda a diversidade ambiental do território, principalmente, assegurar a qualidade da água dos rios. Os Munduruku têm uma relação umbilical com o rio, como comprovamos no relato de uma mulher indígena da Associação Wakoborun.

A nossa relação com o rio é como a gente sempre fala que: sem rio a gente não é nada. De manhã quando a gente acorda, porque a gente vai direto, primeiro lugar que a gente vai é para o rio. A gente pega a água para fazer alguma coisa, o mingau, o café, essas coisas. Depois a gente vai pro rio levar as panelas para lavar na beira do rio, lavar roupa, dar um banho nos nossos filhos. Antes de ir para o café da manhã, então a gente usa... a gente tem muita relação, que a gente fala que sem o rio a gente fica muito sem nada, porque a nossa relação é muito forte com o rio e sem o rio a gente não é nada, porque a gente depende muito dele para banhar, a gente tem aquela liberdade de ficar ali na beira do rio, de tá lavando roupa, de tá lavando louça, de tá dando banho nos nossos filhos e de tá levando essa água para dentro de casa: levar água para lavar a mão, para fazer comida desse rio (mulher Munduruku, moradora da aldeia Fazenda Tapajós, depoimento no primeiro encontro Pusuruduk', em 2018).

Uma outra dimensão do bem viver é a distribuição das atividades. Homens, mulheres, jovens, crianças e idoso têm suas funções bem definidas. Tudo que fazem é de modo coletivo e visando o bem comum. Os jovens e crianças acompanham os pais em todas as atividades. A contribuição deles realizando pequenas tarefas é uma forma de integrá-los à vida em comunidade e de ensiná-los a cultura do povo.

As crianças sempre costumam ajudar as mães a cortar as manivas, o tamanho das manivas para colocar na cova onde vai ser cavado (mulher indígena da aldeia Fazenda Tapajós). (...) quando a gente vai para roça, a gente tirar capinha, a gente colhe, planta pé de banana, de mandioca, pé de outros também, às vezes a gente carrega a cana para tirar o caldo para tomar (jovem Munduruku da aldeia Waro Apompu, depoimento no primeiro encontro Pusuruduk, em 2018).

Os idosos continuam ativos contribuindo com as tarefas do dia a dia “nossos velhos, são os sábios(...) tem sábio que gosta de pescar, tem sábio que faz artesanato ainda, peneiras, trabalha com isso. Eles trabalham ainda na roça também” (mulher Munduruku, moradora da aldeia Fazenda Tapajós, depoimento no primeiro encontro Pusuruduk, em 2018).

A rotina em uma aldeia Munduruku começa cedo e a vida diária é instituída pela ação das mulheres “nós acordarmos de madrugada para fazer o café, mingau de banana para nossos filhos e para os nossos maridos” (mulher Munduruku, moradora da aldeia Fazenda Tapajós, depoimento no primeiro encontro Pusuruduk', em 2018). Essa primeira refeição é partilhada

com todos da aldeia e é nesse momento que há o planejamento das ações coletivas.

E aí de manhã, a comunidade até hoje ainda usa isso, de manhã a gente tem um barracão comunitário. Vamos reunir pra tomar café juntamente, os homens separados e as mulheres em outra mesa. E lá as mulheres tomam café, conversam e veem o que a comunidade tem, vê se tem alguma atividade marcada (mulher Munduruku moradora da aldeia Fazenda Tapajós, depoimento no primeiro encontro Pusuruduk', em 2018).

Cabe às mulheres uma série de atividades além da organização do desjejum, mas o cuidado com a roça assume na vida delas um espaço importante.

Normalmente quem planta mais na roça são as mulheres. As mulheres pegam aquelas batatas para plantar e cará, dá muito. Os homens, nessa parte, não ficam, são mais as mulheres e daí vai gerando, vai crescendo e a gente para eles crescer, né, tá mantendo a roça e as mulheres têm que ir ali limpar de mês em mês. As mulheres vão até a mandioca crescer, e quando a mandioca cresce, nós já começamos a usar ela para fazer farinha para tirar para consumo já. Então isso que acontece nesse processo de roça, o nosso dia a dia que nós somos muito ligados a esse trabalho, principalmente esses tempos de roça. (mulher Munduruku moradora da aldeia Poxoreben, depoimento no primeiro encontro Pusuruduk', em 2018).

Além desse cuidado com o plantio, com o processo de crescimento e com a colheita dos produtos, cabe também a elas o trato com os alimentos a serem consumidos. Os homens pescam e caçam, mas a responsabilidade pela higiene, cocção e distribuição das proteínas é das mulheres.

Eles pescam, né, vão pescar, pegam uma canoa e vão pescar. Quando eles voltam, trazem o peixe e deixam na beira. Quando eles voltam, trazem o peixe e deixam na beira e as mulheres começa tratar, também um compartilhamento de alimentação, as mulheres que dividem. Aí faz, né, tratam o peixe, cozinham e colocam para todo mundo comer. Os homens caçam, trazem e as mulheres que chegam para tratar porco, porco de caça, anta (mulher Munduruku, moradora da aldeia Poxoreben, depoimento no primeiro encontro Pusuruduk', em 2018).

Durante o convívio com os Munduruku é possível constatar essa regra de comensalidade, comer junto, dividir com os mais próximos o que se colheu, pescou ou caçou. A fartura é um bem coletivo: “As alimentações são

muito compartilhadas, muito dividido. Quando o marido pega muito peixe ou muita caça e aí são divididas de casa em casa. E é assim o nosso dia a dia, às vezes vão pra atividade fazer alguma coisa, mas tem que comer a alimentação primeiro” (mulher Munduruku, moradora da aldeia Fazenda Tapajós, depoimento no primeiro encontro Pusuruduk’, em 2018).

As mulheres dedicam-se ainda à prática do artesanato como um elemento a mais no modo de ser mulher Munduruku. Quando perguntamos quais eram as funções de uma mulher numa aldeia, a resposta sintetizou bem o modo de vida delas:

E o nosso dia a dia é isso, tem que tá cuidando da roça, tem que tá cuidando dos filhos, tem que tá ali fazendo a comida para os seus filhos dentro de casa e cuidando da Aldeia, fazendo a limpeza. E nós quando não tem essa atividade de limpar roça, a gente também trabalha fazendo farinha, as mulheres vão tirar mandioca na roça. Tem as mulheres que trabalham como artesãs, quando elas têm no seu dia a dia pronto, principalmente esse trabalho, quando ela faz farinha, tendo a comida dentro de casa, elas fazem muito artesanato ainda. Elas fazem colar, elas fazem esses artesanatos (mulher Munduruku, moradora da aldeia Fazenda Tapajós, depoimento no primeiro encontro Pusuruduk’, em 2018).

Essa fala indica não só a diversidade de práticas femininas, mas desvela também a responsabilidade das mulheres em relação às crianças. Elas assumem a primeira fase de formação, conduzem a prole nas excursões pelo território, partilham a escolha de sementes para o plantio, a manufatura de artefatos e utensílios domésticos, bem como os cuidados com roça.

Cabe aos homens outras funções também importantes como estratégias do bem viver.

Os homens vão para pescar. Vão para pescar, às vezes eles vão sair para caça, às vezes para buscar fruta, tirar a castanha. Esse é papel de homem. E às vezes eles fazem uma roça, brocam a roça para plantar de novo. Então é assim que os homens trabalham. Os homens fazem arco e flecha, eles trabalham com essas coisas também. E muitas das vezes eles participam também dos encontros que, atualmente, hoje em dia, a gente discute muito isso é isso. Os homens também, então o papel de homem é isso né fazer a roça, cuidar, pescar, caçar construir casa (mulher Munduruku, moradora da aldeia Poxoreben, depoimento no primeiro encontro Pusuruduk’, em 2018).

Assegurar esse modo de vida, e zelar para que as futuras gerações compreendam os princípios do *ipi wuy xi ibuyxim ikukap*, é uma tarefa muito importante, por isso, cabe a todos a responsabilidade de não deixar que isso se perca. E a fala contundente de uma das jovens lideranças parece indicar que esse legado não se perderá.

O povo Munduruku não vive sem água, água é vida. A água é suja, aí a gente vê triste isso, muito triste água suja, nós nos banha na água suja: as crianças, jovens, adultos, idosos também que banha na água suja. Os peixes também fica doente quando a água é suja. Aí quando os homens pesca, eles pegam na água suja e aí o peixe fica doente, e nós comemos o peixe doente. Isso é triste. Às vezes a pessoa fica doente, às vezes o peixe come mercúrio e a pessoa também come peixe, aí come mercúrio também. Nós estamos querendo acabar com os garimpeiros, não queremos destruição nas aldeias, nós queremos nossa floresta bem para proteger os animais, os peixes, para banhar, porque as crianças banham muito no rio, e também nós planta na floresta. Isso que é muito importante para nós, como nós vamos se alimentar sem a floresta lá? Como é que vamos tomar água suja? Os caciques também ficam muito tristes vendo a água suja, eles querem o bem da floresta (depoimento no primeiro encontro Pusuruduk, em 2018).

Esse modo de vida desvelado pelas falas Munduruku contrasta com a lógica capitalista do viver bem. Essa lógica reduz o território à materialidade, a um espaço repleto de ‘bens de capital’, bens monitorizáveis. Local que deve ser explorado, expropriado. Esse mesmo território para os Munduruku adquire, como vimos, uma outra dimensão.

É um lugar de vida, de personificação cosmológica de uma cultura ímpar, habitado por seres sagrados, que lhes nutre com tudo que precisam, que lhes garante alimento, remédios, lazer, alegria, fartura, partilha, trabalho. Não é um ambiente experimentado como meramente produtivo, mas literalmente reprodutivo da vida social.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente artigo gera possibilidades concretas de reflexões acerca do termo do bem viver a partir do modo de vida do povo indígena Munduruku do alto Tapajós, com a colaboração dos fundamentos teóricos da perspectiva de pensamento da decolonialidade e da interculturalidade, que norteam caminhos que ajudam a reaprender a pensar, a trilhar outros modos operantes de processos de produção de conhecimentos.

O bem viver do povo indígena Munduruku do alto Tapajós, (re)existiram aos diferentes processos de colonização e rompe com as estruturas dos velhos estados-nação e ao modelo do sistema de produção econômica exploratório e extrativista, baseados na relação privados-capitalistas acumulativo.

Estar fortemente ancorado no respeito à vida, representando uma cosmovisão construída de forma milenar e ancestral, reafirmando o fortalecimento das diversas formas de viver coletivamente, respeitando a diversidade e a natureza. Essa maneira de viver dos Mudurukus, com base em experiências e vivências cotidianas, construíram um conjunto de princípios e modelos cooperativos e comunitários que estão interligados por uma rede de relações mútuas e complexas, cheias de significados reais e simbólicos que são recíprocas e complementares.

Então, o bem viver do povo indígena Munduruku do alto Tapajós é um estado particular de felicidade, que é assegurado a partir do momento que vigoram os padrões culturais distintos da organização e funcionamento do povo indígena Muduruku do alto Tapajós, como bem lembra Walsh (2005), é como incitar um (re)pensamento crítico, em termos de perspectiva, lógica e prática, que tenha como seu fundamento e razão de ser a transformação socioeconômica, política e cultural da sociedade.

O bem viver de cada povo indígena representa uma alternativa de resistência à máquina do rolo compressor e tentáculos do capitalismo selvagem, respondendo com um tipo de modelo de sociedade que só quer promover aquilo que é suficiente para a satisfação das necessidades do ser e da natureza.

Portanto, o bem viver do povo indígena Munduruku do alto Tapajós, precisa ser reconhecida, valorizada e divulgada na medida que se vai realizando pesquisa sobre essa temática com outras abordagens, além do mais, mostra a grande potência dos povos indígenas na construção de formas alternativas, resignificando os seus processos de lutas e reivindicações, respondendo com autonomia e protagonismo aos seus desafios de seu tempo.

REFERÊNCIAS

ACOSTA, A. **BUEN VIVIR SUMAK KAWSAY. UNA OPORTUNIDAD PARA IMAGINAR NUEVOS MUNDOS.** QUITO: ABYA YALA, 2012.

ACOSTA, A.; MARTÍNEZ, E.; SACHER, W. **SALIR DEL EXTRACTIVISMO: UNA CONDICIÓN PARA EL SUMAK KAWSAY. PROPUESTAS SOBRE PETRÓLEO, MINERÍA Y ENERGÍA EN ECUADOR.**

EN: LANG, M.; LÓPEZ, C.; SANTILLANA, A. (COMPS.). **ALTERNATIVAS AL CAPITALISMO DEL SIGLO XXI**. QUITO: ABYA YALA, FUNDACIÓN ROSA LUXEMBURGO, 2013.

ACOSTA, A. **O BEM VIVER: UMA OPORTUNIDADE PARA IMAGINAR OUTROS MUNDOS**. TRADUÇÃO DE TADEU BREDAS. SÃO PAULO: AUTONOMIA LITERÁRIA/ELEFANTE, 2016.

CASTROVALVAS, P. DE. **O RIO TAPAJÓS, OS CAPUCHINHOS E OS ÍNDIOS MUNDURUCUS**. TRADUÇÃO DR. RUY COUTINHO GUILHON. SÃO LUIS – MA: LITHOGRAF, 2000.

FIGUEIRA, R. M. C. **A SITUAÇÃO SOCIOLINGÜÍSTICA E O ENSINO DE LÍNGUA PORTUGUESA EM CONTEXTO INDÍGENA MUNDURUKU NA REGIÃO DO MÉDIO/ALTO TAPAJÓS – ESTADO DO PARÁ**. (2017). DISSERTAÇÃO DE MESTRADO. PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS, DA UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAPÁ, 2017. ORIENTADORA PROF^a. DR^a. RAYNICE GERALDINE PEREIRA DA SILVA.

GOMES, D. M. **ESTUDO MORFOLÓGICO E SINTÁTICO DA LÍNGUA MUNDURUKU (TUPI)**. BRASÍLIA: UNB, 2006. TESE DE DOUTORADO. UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA.

FERNANDES, V.; SAMPAIO C. A. C. **PROBLEMÁTICA AMBIENTAL OU PROBLEMÁTICA SOCIOAMBIENTAL? A NATUREZA DA RELAÇÃO SOCIEDADE/MEIO AMBIENTE. DESENVOLVIMENTO E MEIO AMBIENTE**, CURITIBA, N. 18, P. 87-94, 2008.

LACERDA, R. F.; FEITOSA, S. F. **BEM VIVER: PROJETO U-TÓPICO E DE-COLONIAL. INTERRITÓRIOS**, CARUARU, V. 1, N. 1, P. 5-23, 2015.

KRENAK, A. ORG. BRUNO MAIA. **CAMINHOS PARA A CULTURA DO BEM VIVER**. SEMANA DO BEM VIVER DA ESCOLA PARQUE DO RIO DE JANEIRO, NO DIA 17 DE JUNHO DE 2020.

MONTEIRO, T. **KARASAKAYBU: O DEUS MUNDURUKU**. (ARTIGO). VERSÃO DIGITAL. 2010. DISPONÍVEL EM: [HTTP://TELMADMONTEIRO.BLOGSPOT.COM.BR/2010/08/KAROSAKAYBU-O-DEUS MUNDURUKU.HTML](http://telmadmonteiro.blogspot.com.br/2010/08/karosakaybu-o-deus-munduruku.html). ACESSO EM: 13 ABR. 2017.

MARTINES, G. V. **ASPECTOS SEMÂNTICOS DOS NOMES CLASSIFICADOS EM MUNDURUKU**. DISSERTAÇÃO DE MESTRADO. FFL/CH/ USP. SÃO PAULO, 2007. DISPONÍVEL EM: WWW.TESES.USP.BR/TESES/.../8/.../DISSERTACAO_GEORGE_VERGES_MARTINES.PDF. ACESSO: 30 MAIO 2015.

MURPHY, R.; MURPHY, Y. **AS CONDIÇÕES ATUAIS DOS MUNDURUCÚ**. PUBLICAÇÃO Nº 8. INSTITUTO DE ANTROPOLOGIA E ETNOLOGIA DO PARÁ – MUSEU EMÍLIO GOELDI. BELÉM: MUSEU GOELDI, 1954.

RAMOS, A. **MUNDURUKU**. PORTAL ISA. NOVEMBRO DE 2003. DISPONÍVEL EM: [HTTPS://PIB.SOCIOAMBIENTAL.ORG/PT/POVO/MUNDURUKU](https://PIB.SOCIOAMBIENTAL.ORG/PT/POVO/MUNDURUKU). ACESSO EM: MARÇO 2015.

SAMPAIO, C. A. C. *ET AL.* **BEM VIVER PARA A PRÓXIMA GERAÇÃO: ENTRE SUBJETIVIDADE E BEM COMUM A PARTIR DA PERSPECTIVA DA ECOSSOCIOECONOMIA**. **SAÚDE SOC.**, SÃO PAULO, V. 26, N. 1, P. 40-50, 2017.

SCOPEL, D., DIAS-SCOPEL, R.; LANGDON, E. J. A COSMOGRAFIA MUNDURUKU EM MOVIMENTO: SAÚDE, TERRITÓRIO E ESTRATÉGIAS DE SOBREVIVÊNCIA NA AMAZÔNIA BRASILEIRA. **BOL. MUS. PARA. EMÍLIO GOELDI. CIÊNC. HUM.**, BELÉM, V. 13, N. 1, P. 89-108, JAN./ABR. 2018.

SOUZA; SOUZA, W. L.; K. C. C. A ESCOLA INDÍGENA MUNDURUKU: O ENSINO DO IDIOMA NATIVO COMO ESTRATÉGIA DE COESÃO TEXTUAL. ARTIGO. **REVISTA EXITUS**, V. 2, N. 1, JAN./JUN. 2012. DISPONÍVEL EM: [HTTPS://WWW.ACADEMIA.EDU/6836435/REVISTA_EXITUS_AT_BULLET_VOLUME__02_A_T_BULLET_NO_01_AT_BULLET?AUTO=DOWNLOAD](https://www.academia.edu/6836435/REVISTA_EXITUS_AT_BULLET_VOLUME__02_A_T_BULLET_NO_01_AT_BULLET?AUTO=DOWNLOAD). ACESSO EM: 01 JUN. 2016.