

A relação do povo indígena Yanomami com o território no contexto do Antropoceno

The relationship of the Yanomami indigenous people with the territory in the context of the Anthropocene

Filipe Araujo Costa¹

Michel Mendes²

Resumo: O conceito de Antropoceno propõe uma nova Época Geológica em que a humanidade se torna uma força capaz de alterar profundamente o funcionamento da Terra, gerando consequências ambientais negativas. Esse reconhecimento, entretanto, vai além da constatação das mudanças, exigindo uma reflexão crítica sobre o futuro do planeta e a redefinição das relações entre os seres humanos e desses para com a natureza. No contexto brasileiro, a visão capitalista sobre o território perpetua um pensamento cartesiano que separa sociedade e natureza, tratando essa última apenas como recurso. Historicamente, os povos indígenas, como os Yanomami, têm sido vítimas de processos civilizatórios que refletem essa desconexão, com consequências para seus modos de vida e sua relação com o território. Essa relação é objeto de interesse deste trabalho, que busca compreender as relações do povo indígena Yanomami com o território, a fim de problematizá-las no contexto do Antropoceno, de modo a pensar suas perspectivas e resistências como alternativas para “suspender a queda do céu” e “adiar o fim do mundo”. A pesquisa adota uma abordagem qualitativa e utiliza revisão bibliográfica, valendo-se do referencial de Krenak (2019); Danowski e Viveiros de Castro (2014) e Kopenawa e Albert (2015) para caracterizar culturas, cosmovisões, relações com o território e mitos dos Yanomami, trazendo elementos que podem contribuir para ressignificar relações históricas e socialmente construídas.

Palavras-chave: Povos Indígenas Brasileiros; Antropoceno; Território.

¹ Acadêmico do curso de Medicina da Universidad de Buenos Aires, UBA, Argentina. E-mail: filipecostaa136@gmail.com

² Doutor em Educação. Departamento de Educação em Ciências, Instituto de Ciências Biológicas, Universidade Federal de Goiás (UFG). Coordenador do Grupo de Pesquisa: Educação Ambiental, Antropoceno e Perspectivas Críticas e Complexas (GPEAPC). E-mail: michel.mendes@ufg.br

Abstract: The concept of the Anthropocene proposes a new Geological Epoch in which humanity becomes a force capable of profoundly altering the Earth's functioning, generating negative environmental consequences. However, this recognition goes beyond merely acknowledging the changes, requiring a critical reflection on the planet's future and the redefinition of relationships between human beings and between them and nature. In the Brazilian context, the capitalist view of territory perpetuates a Cartesian thought that separates society and nature, treating the latter merely as a resource. Historically, indigenous peoples, such as the Yanomami, have been victims of civilizing processes that reflect this disconnection, with consequences for their ways of life and their relationship with the land. This relationship is the subject of interest in this work, which seeks to understand the Yanomami people's connection with their territory in order to problematize it within the context of the Anthropocene, exploring their perspectives and resistances as alternatives to “suspend the fall of the sky” and “delay the end of the world” The research adopts a qualitative approach and utilizes bibliographic review, drawing on the work of Krenak (2019), Danowski and Viveiros de Castro (2014), and Kopenawa and Albert (2015) to characterize the Yanomami's cultures, worldviews, relationships with the land, and myths, bringing elements that can contribute to re-signifying historically and socially constructed relationships.

Keywords: Brazilian Indigenous Peoples; Anthropocene; Territory.

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

O Estatuto do Índio, estabelecido em 1973, define indígena como “todo indivíduo de origem e ascendência pré-colombiana que se identifica e é identificado como pertencente a um grupo étnico cujas características culturais o distinguem da sociedade nacional” (Brasil, 1973). Esse conceito reflete a complexidade das sociedades indígenas, as quais se desenvolveram ao longo de milênios, originando uma vasta diversidade de povos e culturas.

Em relação aos seus números, entre os séculos XV e XVI, não existe consenso, mas a estimativa é que tenham alcançado 5 milhões (Coimbra Jr; Santos; Cardoso, 2007). Entretanto, os europeus, sobretudo portugueses e espanhóis, chegaram e trouxeram consigo doenças e guerras, com armas biológicas sendo uma das principais causas da redução do número de indígenas durante esse processo de subjugação.

Embora o extermínio indígena, conforme anteriormente descrito, tenha diminuído ou se transformado, o conceito do Antropoceno indica que a humanidade está, de alguma forma, avançando em direção à sua própria destruição. O Antropoceno é entendido como uma “desestabilização ecológica permeada por um reacionarismo e negacionismo aos mundos outros e possíveis” (Porfírio, 2021, s/p), refletindo um cenário de crescente degradação ambiental impulsionado pelas atividades humanas. Esse termo sugere que a Terra está emergindo do Holoceno, uma Era Geológica marcada por relativa estabilidade, para um novo período, caracterizado por uma mudança impulsionada pelo impacto humano. Isto é, o Antropoceno é um fenômeno social, antes de ser ambiental (Mendes, 2019).

Ao mesmo tempo que o Antropoceno sinaliza um estado de coisas, é um convite urgente para que se reverta o olhar de passividade do ser humano para lançá-lo como agente de transformação ativa no funcionamento da Terra. Isso pois reconhecer o Antropoceno é aceitar que as ações humanas, geradas como consequência do progresso capitalista e visando maior desenvolvimento econômico, industrial, e a acumulação de riquezas, são geradoras de diversas alterações no funcionamento orgânico do planeta. Especialmente para o sistema humano, percebe-se que as populações mais afetadas pelas mudanças antropogênicas são as que possuem menores condições financeiras e políticas, e as que menos impactam negativamente em seus territórios, como as comunidades tradicionais, indígenas e quilombolas, por exemplo.

Analogamente ao mundo pós Segunda Guerra Mundial, durante a Guerra Fria, vive-se em uma situação onde “a ausência de futuro já começou” (Anders, 2007, p. 212-13 apud Danowski; Viveiros de Castro, 2014, p. 14). Dessa forma, segundo Danowski e Viveiros de Castro (2014), o Antropoceno “aponta para o fim da ‘epocalidade’ enquanto tal, no que concerne

à espécie. Embora tenha começado conosco, muito provavelmente terminará sem nós” (p. 14). Isto é, o Antropoceno anuncia, paradoxalmente, o poder de criação e destruição (Mendes, 2019).

Dessa forma, ainda que o Antropoceno seja consequência da ação de sociedades capitalistas e industrializadas, e principalmente dos países “superdesenvolvidos”, traz efeitos não apenas locais, mas globais, com repercussões para todas as comunidades, vivas e não vivas da Terra. Em vista disso, os relacionamentos das sociedades indígenas com o território podem ser investigados como forma de ressignificar as relações das populações dominantes para com o planeta, e o meio ambiente em geral. Possibilita-se, assim, uma reconfiguração do que é cultural e o que é natural, levando a uma outra maneira de existir no mundo como ser humano ao lado (e não acima) da natureza, de forma mais harmoniosa e, acima de tudo, respeitosa, não apenas com a floresta e demais ambientes, mas também perante as diferentes formas de humanidade.

Dos 305 povos indígenas brasileiros, neste estudo, para fins de recorte, considera-se o povo *Yanomami*. Para eles, a natureza não é algo que está em volta, mas é parte constituinte. É tudo parte de um grande sistema, interconectado, que não pode ser analisado de forma fragmentada (Coutinho *et al.*, 2016).

Perante o exposto, o objetivo deste estudo é compreender as relações do povo indígena *Yanomami* com o território, a fim de problematizá-las no contexto do Antropoceno, de modo a pensar suas perspectivas e resistências como alternativas para “suspender a queda do céu” e “adiar o fim do mundo”. Como problematizações norteadoras desta pesquisa, tem-se: de que maneira historicamente o povo indígena *Yanomami* construiu suas relações com o território? por que o Antropoceno se configura uma ameaça para os *Yanomami*? como os modos de vida dos *Yanomami* podem “suspender a queda do céu” e “adiar o fim do mundo”?

Para dar conta dessas intencionalidades investigativas, a pesquisa possui natureza qualitativa, sendo realizada a partir de uma pesquisa bibliográfica, valendo-se de textos de livros, dissertações, teses e artigos científicos, em especial as referências: “Ideias para adiar o fim do mundo”, de Ailton Krenak (2019), “Há mundo por vir? Ensaio sobre os meios e os fins”, de Déborah Danowski e Eduardo Viveiros de Castro (2014), e “A queda do céu - palavras de um xamã yanomami”, de Davi Kopenawa e Bruce Albert (2015), além de outras produções relacionadas aos temas.

CONTEXTUALIZANDO O ANTROPOCENO

O Antropoceno, possível nova Época Geológica posterior ao Holoceno, se dá como resultado dos grandes impactos das atividades humanas pelo planeta, em todas as escalas, locais e globais. Dessa forma, esse conceito caracteriza o ser humano como força geológica, em função da proporção de suas ações na Terra, comparadas a diversos eventos naturais de mudança geológica, como concordam diversos autores, entre eles Silva e Arbilla (2018), Oliveira (2019) e Mendes (2019).

O surgimento do termo “Época Humana” é relativamente recente. O Antropoceno foi sugerido inicialmente pelo biólogo Eugene Stoermer, na década de 1980, de forma informal, e formalizado a partir de uma publicação em parceria com Paul Crutzen, químico ganhador do prêmio Nobel de Química em 1995, no ano 2000, na Newsletter do International Geosphere Programme (IGBP). Na publicação “The Anthropocene”, os autores propuseram a centralização humana na atual Época Geológica, trazendo à tona problemas ecológicos e geológicos ocasionados pelos seres humanos. Para eles, a dimensão do impacto da força geológica humana indicava a saída da atual Época, o Holoceno (últimos 11.700 anos), para uma nova Época, o Antropoceno tendo como marcadores dessa transição a concentração de gás carbônico atmosférico a partir da criação da máquina a vapor na Revolução Industrial, em torno de 1700-1800 (Crutzen; Stoermer, 2000; Steffen *et al.*, 2011), e a Grande Aceleração (1945-

2000) ocasionada após a Segunda Guerra Mundial (Steffen *et al.*, 2011).

Mesmo que amplamente discutido, o termo Antropoceno ainda não foi formalizado pela International Union of Geological Sciences (IUGS), que valida os momentos geológicos do planeta. Mesmo assim, os movimentos pró-Antropoceno são diversos, reunindo evidências e registros geológicos que atendam aos critérios de validade da IUGS, para que o Antropoceno possa ser oficializado. Embora sua aceitação informal seja elevada atualmente, alguns cientistas, por mais que reconheçam as mudanças ambientais aqui destacadas, consideram que acontecimentos futuros podem ter consequências ainda maiores, além de considerarem as evidências insuficientes para formalização do Antropoceno como nova Época Geológica, tendo início em qualquer um dos marcos anteriormente citados. Assim, surge a possibilidade do Antropoceno ser utilizado de forma informal, sem necessidade de oficialização, segundo Gomes, Almeida e Gerpe (2019). Destaca-se que em 2024 a IUGS decidiu não oficializar o Antropoceno como nova Época Geológica (Witze, 2024).

Além do debate acerca da nomenclatura mais adequada para se referir a “nova” Época, como Antropoceno (Crutzen; Stoermer, 2000), Capitaloceno (Moore, 2022), Plantationocene (Malm; Hornborg, 2014); Chthuluceno (Haraway, 2016) dentre outras, as discussões entre os cientistas estão concentradas na datação desse período. Duas datações ganham destaque: a Revolução Industrial, com início por volta de 1750, e a Grande Aceleração, 1950. A vertente amplamente defendida no campo científico é a Grande Aceleração, que, segundo Steffen *et al.* (2011), trata do período pós-Segunda Guerra Mundial, momento de grande investimento em tecnologias, marcado pela intensificação alarmante das atividades antrópicas no planeta, em relação a diversos fatores, como o crescimento populacional, que aumentou em 3 bilhões em 50 anos, ocasionando, consequentemente, drástico aumento no uso dos elementos naturais, exploração do solo, da água, de combustíveis fósseis, dentre outros. Por conta desses fatores, a “Grande Aceleração” é considerada como evento com melhores marcadores para o início do Antropoceno, pois os demais são vistos como assíncronos, ou contidos em um ou outro continente. Dessa forma, a Grande Aceleração se mostra um ponto distinto e evidente de virada no funcionamento da Terra.

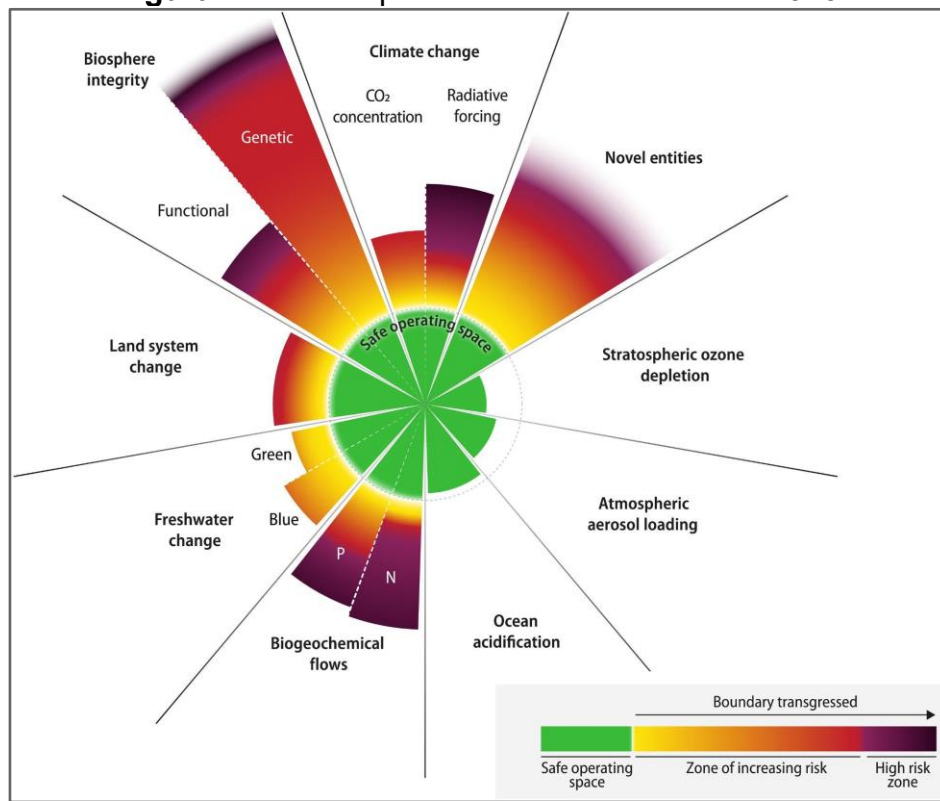
Ademais, pensando sobre o aquecimento global, que é um fenômeno orgânico do funcionamento do planeta, as atividades humanas impactaram e ainda impactam drasticamente na concentração de calor retida na Terra. Para diferenciar esse fenômeno, utiliza-se o termo emergência climática para caracterizá-lo como processo antrópico, no qual acelera-se e potencializa-se drasticamente diversos eventos naturais para acontecimentos severos (Ripple *et al.*, 2021; Ripple *et al.*, 2024). Essa interpretação é dada a partir do sexto Relatório Síntese de Avaliação sobre a Mudança do Clima do Painel Intergovernamental sobre Mudança do Clima (IPCC, 2023).

Outro dado comumente utilizado ao se discutir o Antropoceno são os Limites Planetários. Eles foram estabelecidos por Johan Rockström, em 2009, comandando diversos outros cientistas, de forma a determinar parâmetros de degradação ou alteração, e processos biofísicos da Terra que não poderiam ser superados, sem que hajam consequências catastróficas ao planeta, definindo assim uma “zona limite” para a alteração humana na Terra (Rockström *et al.*, 2009). Foram propostas naquele momento nove limites (Rockström *et al.*, 2009), os quais foram revistos em 2015 por Steffen *et al.* (2015) e novamente em 2023 por Richardson *et al.* (2023), sem modificações estruturais, apenas atualizações quanto ao estado e ajustes de subitens dos limites, são eles: 1) Integridade da biosfera; 2) Mudança climática; 3) Novas entidades; 4) Esgotamento do ozônio atmosférico; 5) Carga de aerossol atmosférico; 6) Acidificação do oceano; 7) Ciclos biogeoquímicos; 8) Mudança no uso da água; 9) Mudança no uso da terra.

Para auxiliar na compreensão acerca do estado desses limites, foram criadas zonas, a partir da identificação dos impactos já implementados pela ação humana. Essas zonas são áreas consideradas seguras (cor verde), de risco crescente (cor laranja) e de alto risco (cor roxa) para a manutenção do funcionamento do planeta, conforme pode ser observado na figura

1. A figura permite identificar que apenas três limites ainda não foram ultrapassados pela humanidade.

Figura 1 - Limites planetários atualizados em 2023.



Fonte: Richardson *et al.* (2023).

Mesmo que analisados de forma individual, ultrapassar o limite de apenas um dos limites já traria consequências para os demais, pois estão todos interligados, constituem um sistema. Dessa forma, pensa-se na Terra como um sistema complexo, com aspectos climáticos, sociais e biodiversidade, agindo em conjunto, em uma troca de energia e matéria, para o funcionamento do todo. Silva e Abilla (2018) trazem à tona a necessidade de não se dar mais atenção na resolução dos problemas relacionados a apenas um desses limites, mas sim pensando nessa integração.

Quando se discute possíveis evidências do Antropoceno, são citados os tecnofósseis, que são vestígios de objetos tecnológicos, sinais deixados pela história das mudanças imutáveis feitas pelo homem no planeta, como plástico, concreto, produtos sintéticos, dentre outros, os quais se fundem a rochas e outros elementos, preservando-os. De acordo com Zalasiewicz *et al.* (2018) e Cearreta (2017), os tecnofósseis já possuem uma diversidade que supera a diversidade de fósseis identificados, embora continuem a aumentar, considerando o progresso tecnológico.

Outra evidência utilizada a favor do Antropoceno é produto do lançamento da bomba atômica *Trinity*, em 1945, no Novo México, além do lançamento das bombas atômicas no Japão. Com esses ocorridos, segundo Waters *et al.* (2016), observa-se a concentração de gases radionuclídeos, que foi evidenciada com testes nucleares em 1961, e chegou ao pico em 1964. Ou seja, tem-se mais uma evidência (tecnofóssil) da ação humana de grande proporção.

Diante de tudo isso, pode-se entender melhor o Antropoceno como conceito geológico, e possibilita-se pensar no conceito de forma interdisciplinar. O Antropoceno se apresenta além do campo da geologia, englobando a química, geografia, biologia, sociologia, filosofia, política, economia, etc. Assim, ao pensar-se no Antropoceno como objeto de estudo das ciências

sociais, por exemplo, encontram-se diferentes interpretações, em virtude de diferentes culturas e povos no planeta. Por isso, para Mendes (2019), antes de ser um fenômeno geológico, o Antropoceno é um fenômeno social, pois evidencia os mundos gerados pela humanidade na convivência entre humanos e não humanos.

Danowski e Viveiros de Castro (2014), em seu livro “Há mundo por vir”, analisam e interpretam o Antropoceno como sinônimo de fim do mundo. Segundo eles, “o Antropoceno é uma época, no sentido geológico do termo, mas ele aponta para o fim da epocalidade como tal, no que concerne à espécie. Embora tenha começado conosco, muito provavelmente terminará sem nós [...]” (p. 16). Dessa forma, como um karma cosmológico, Danowski e Viveiros de Castro (2014) mostram que as ações antrópicas degradantes em relação ao mundo fazem com que o planeta se altere de forma tão drástica que a humanidade não terá mais condições de sobrevivência. Nas palavras de Lévi-Strauss (1957, p. 442), “O mundo começou sem o homem e terminará sem ele”.

Assim, nota-se uma ironia no fato de que, milhares de anos no passado, a humanidade se via dominada pela natureza (ao pensá-la de forma separada do ser humano), seguindo o tempo natural, como as estações para o plantio; com o passar do tempo, a humanidade passou por um processo de transformação e desenvolvimento, tentando, então, dominar a natureza, degradando-a, utilizando, de forma exacerbada, seus elementos (que foram transformados em recursos), etc; e agora, nessa perspectiva niilista apresentada por Danowski e Viveiros de Castro (2014), o planeta vai eliminar a humanidade, ganhando assim, novamente, o controle. Como os mesmos autores pontuam, a Terra pode sobreviver sem o ser humano, e vai o fazer quando finalmente a humanidade for extinta, mas o *Homo sapiens* depende do planeta, da natureza que ele tanto tenta separar para sua sobrevivência. Entretanto, ao entender-se o ser humano como parte da natureza, compreende-se que para a humanidade dominar essa natureza, ela precisa dominar o homem, resultando em guerras e no desejo de soberania.

Danowski e Viveiros de Castro (2014) também apresentam outras perspectivas em relação a esse possível fim do mundo. Segundo eles, muitos interpretam esse possível apocalipse, apresentado pelo Antropoceno, apenas como o fim da natureza não-humana, e início de uma nova época, uma humanidade-sem-mundo. Acreditam que, através da tecnologia, em um possível hiper progresso, o *Homo sapiens* abandonará todo seu aspecto biológico, liberando-se assim da natureza, e tornando-se superior.

Na tese da “Singularidade” é apresentada uma visão (comum na mente de muitas pessoas) da tecnologia como salvadora da humanidade, capaz de resolver todos os seus problemas, e levá-la a um novo passo evolutivo (Danowski; Viveiros de Castro, 2014). A situação do planeta e dos Limites Planetários são ignorados, pois há a crença de que a tecnologia, no futuro, será capaz de solucionar todas essas “limitações naturais”, garantindo assim a liberdade e a independência humana. Esse tipo de pensamento é fruto de uma visão moderna, cartesiana e dualista do mundo, separando o ser humano e a natureza, por exemplo. Esse tipo de visão é amplamente utilizada atualmente em filmes de ficção científica, que destacam o caos no planeta Terra e a necessidade de migrar para outros planetas (Mendes; Catelli, 2022). Porém, até o presente, a Terra é o único planeta que oferece as condições para que a vida complexa possa existir. Ou seja, “devemos olhar para a tecnologia como um avanço multifacetado, no qual seu próprio criador pode se tornar presa ou predador” (Mendes; Catelli, 2022, p. 11).

Desse modo, diante do entendimento do Antropoceno não apenas como fenômeno biogeológico, mas também social, o qual impacta globalmente em comunidades tradicionais, pois apresentam resistências aos modelos únicos de desenvolvimento e às relações com seus territórios, a seguir será contextualizado sobre o povo indígena brasileiro *Yanomami* e as alternativas de diferentes povos em resposta a essas mudanças. Assim, propõe-se o estudo dos povos indígenas, mais especificamente o povo *Yanomami*, como forma de sensibilização em relação ao papel da humanidade no mundo e a relação com a terra, para que seja possível “adiar o fim do mundo” (Krenak, 2019) e impedir a “queda do céu” (Kopenawa; Albert, 2015).

OS POVOS INDÍGENAS E O POVO YANOMAMI NA RELAÇÃO COM O TERRITÓRIO

A percepção geral sobre os povos indígenas no Brasil muitas vezes os apresenta como um grupo homogêneo, com costumes e características semelhantes. No entanto, essa visão simplificada ignora a diversidade intrínseca que compõe essas sociedades. Existem numerosas comunidades indígenas, cada uma com tradições, culturas e línguas específicas, formando um conjunto notavelmente heterogêneo.

Conforme Luciano (2006), algumas características definidoras dessas sociedades incluem: ocupação de terras ancestrais; vínculo profundo com o território; ancestralidade relacionada aos povos originários das terras ocupadas; sistemas sociais, econômicos e políticos bem estabelecidos; identidades culturais e crenças próprias; diferenciação em relação à sociedade nacional; e conexão com redes globais de povos indígenas. Dessa forma, um indígena pode ser identificado pela sua língua, cultura, habitação, pelos seus modos de vida etc. Entretanto, frisa-se o fato de que, para ser considerado indígena, há o critério de auto-identificação, além do reconhecimento da condição de “indígena” por parte de um coletivo, como o da definição usada internacionalmente.

A estimativa do número de indígenas presentes na América antes da chegada dos europeus (1492) varia amplamente, entre 5 milhões e 100 milhões, segundo Cunha (1992). No Brasil, os números em 1500 oscilam entre 800 mil e 5 milhões. No entanto, a população indígena sofreu uma drástica redução ao longo dos séculos. De acordo com o IBGE (2024, s/p) “O Brasil tem 1.693.535 pessoas indígenas, o que corresponde a 0,83% da população total do país [...] houve um aumento da população vivendo em Terras Indígenas (TI), passando de 567.582 em 2010 para 689.532 em 2022 (+ 21%)”.

Atualmente foram identificadas 274 línguas indígenas ainda em uso no Brasil, sendo que 17,5% dos indígenas não utilizam a língua portuguesa como meio de comunicação, segundo dados da FUNAI (2020). Apesar disso, essas comunidades enfrentam profundas transformações sociais que desafiam sua capacidade de preservar tradições, ao mesmo tempo que buscam alternativas para assegurar a sobrevivência e a qualidade de vida. Historicamente, essas mudanças foram exacerbadas por políticas coloniais de extermínio, cujas consequências reverberam até os dias de hoje.

Segundo Cunha (1992), as epidemias são o principal agente desse processo de depopulação. Por conta das barreiras epidemiológicas, os europeus estavam em posição de vantagem na América. Foram gravemente afetados pela varíola, o sarampo, a coqueluche, a catapora, o tifo, a difteria, a gripe, a peste bubônica, e a malária, por conta da sua falta de imunidade. Entretanto, mesmo que principal, esse não foi o único motivo, havendo outros, tanto ecológicos quanto sociais, como altitude, clima, densidade populacional, isolamento, dentre outros (Cunha, 1992). Houve uma política de concentração da população indígena por parte de missionários e órgãos oficiais, pois as epidemias diminuíram o número de indígenas, mas não os aprisionava (Schaden, 1952).

Os indígenas também foram importantes aliados de guerra, sendo decisivos para vitórias em diversas batalhas na história do Brasil, ao se aliarem a determinado lado. As capitânias hereditárias, sistema adotado na época, falharam, principalmente por conta de ataques indígenas, e as que prosperaram se aliaram com chefes indígenas locais (Monteiro, 1994). Assim, as elites coloniais muitas vezes se esforçaram para agradá-los, com diversos benefícios além dos ganhos materiais, como cargos e títulos, levando a criação de uma elite indígena, principalmente em situações de guerra.

Contrariando a visão estereotipada frequentemente disseminada pela mídia e pelos livros de história, que apresenta os povos indígenas como submissos ou selvagens, a análise histórica revela um cenário diferente. Os indígenas negociavam e lutavam para defender seus valores e

interesses, mesmo enfrentando relações assimétricas marcadas por violência e exclusão (Almeida, 2017).

Por conta do estereótipo e preconceito, existe uma dualidade em relação à interpretação brasileira desses povos. Por um lado, há uma visão negativa, e por outro, a visão romântica, que se mantém forte, com os indígenas sendo associados a pessoas inocentes e ingênuas, protetores da floresta, incapazes de entender o mundo branco capitalista (Coimbra Jr; Santos; Cardoso, 2007). Os “verdadeiros índios” são considerados aqueles que andam nus, com roupas e danças estranhas, pinturas e penas. Inversamente, também são vistos como bárbaros, cruéis, preguiçosos, canibais e dentre outros adjetivos negativos. Essas construções sociais têm raízes no discurso colonial português, que utilizou estigmas para legitimar a escravidão e o genocídio, descrevendo essas práticas como autodefesa ou proteção da Coroa Portuguesa (Luciano, 2006). Atualmente, tais narrativas são frequentemente perpetuadas por setores como agricultores e elites com interesses em terras indígenas, buscando legitimar a apropriação dessas áreas sob uma ótica distorcida.

Esses povos foram vítimas de um processo de genocídio não apenas físico, mas cultural, tendo suas formas de viver, seus hábitos, sua cultura, cosmologia, suas línguas, dentre outros aspectos, desconsiderados. Suas maneiras de existir no mundo foram negadas ou consideradas inferiores, de forma que os europeus, autoproclamados desenvolvidos, evoluídos e superiores, com uma humanidade que precisava ser compartilhada (Krenak, 2019), impuseram sobre esses povos suas formas de viver. Entretanto, esses povos, taxados como “sub-humanidade” ou “quase-humanos” (Krenak, 2019), mais do que apenas sofrendores, lutam para sobreviver e para preservar suas singularidades, sua cultura. Para isso, entenderam as outras formas de vida que existiam no mundo e se organizaram, de modo que seu desenvolvimento não fosse estagnado, mas sem que perdessem seus valores tradicionais, sua conexão íntima com a terra, com seu território.

Ressalta-se que os povos indígenas não constituem uma unidade homogênea. Eles representam uma pluralidade de culturas, línguas, modos de vida e estruturas sociais. Cada sociedade indígena possui sistemas políticos, econômicos e organizacionais distintos, fundamentados em sua cosmologia e visão de mundo. Essa cosmologia, assim como os saberes relacionados ao natural e ao sobrenatural, influencia profundamente aspectos do cotidiano, como práticas matrimoniais, uso de recursos vegetais e animais, e outros hábitos culturais (Kopenawa; Albert, 2015).

Dado o amplo espectro das sociedades indígenas brasileiras, este trabalho concentra-se especificamente nos *Yanomami*. Essa comunidade, caracterizada como uma sociedade de caçadores-agricultores, habita a região norte da Amazônia, em um território de aproximadamente 192.000 km² que se estende pelos lados brasileiro e venezuelano da fronteira (Kopenawa; Albert, 2015). A população *Yanomami* é estimada em cerca de 33 mil pessoas, das quais aproximadamente 17 mil residem no Brasil, distribuídas por cerca de 640 comunidades. Essa sociedade apresenta uma cultura diversificada, refletida em sua rica variedade linguística, que inclui múltiplas subdivisões de línguas e dialetos.

No Brasil, o território dos *Yanomami* é denominado Terra Indígena *Yanomami*, abrangendo 96.650 km² de floresta tropical e abrigando uma população de aproximadamente 21.600 pessoas, organizadas em cerca de 260 grupos (Kopenawa; Albert, 2015). As comunidades *Yanomami* são usualmente estruturadas com base em relações de parentesco, formadas por famílias conectadas por laços de intercassamento e que habitam uma ou mais casas comunais.

A organização das moradias reflete aspectos culturais e regionais distintos. A maioria do povo *Yanomami* vive em casas plurifamiliares dispostas em formatos de cone ou cone truncado, denominadas *yano* ou *xapono* (orientais ou ocidentais) ou por aldeias de casas retangulares (no norte e nordeste) (Instituto Socioambiental, 2018). Alguns deles também vivem de forma isolada, na chamada *moxihatetea*.

As casas podem abrigar até 400 moradores, sendo organizadas em torno de um espaço central que serve como local para atividades comunitárias, incluindo rituais, fogueiras e jogos (Survival Brasil, s/d). Nessa fogueira preparam seu alimento, pendurando as redes próximas ao fogo para manter a temperatura durante a noite. A organização social dos *Yanomami* valoriza profundamente a igualdade, rejeitando hierarquias formais. Não há chefes ou líderes com autoridade centralizada, e as decisões são tomadas de forma democrática, por meio de debates abertos em que todos os membros da comunidade têm a oportunidade de expressar suas opiniões.

Conforme relatam Kopenawa e Albert (2015), as atividades dos *Yanomami* são organizadas com base na divisão de tarefas por gênero. Os homens desempenham um papel central na caça de animais locais, utilizando não apenas armas, mas também venenos extraídos de plantas. Apesar de a caça representar cerca de 10% da alimentação total da comunidade, a habilidade de caçar é altamente valorizada, e as carnes são amplamente apreciadas. As mulheres, por sua vez, são responsáveis pelo cultivo de aproximadamente 60 espécies agrícolas, que correspondem a 80% dos alimentos consumidos. Além disso, coletam mel, nozes, larvas e outros recursos. Tanto homens quanto mulheres, juntamente com as crianças, participam da pesca. Essa atividade utiliza uma técnica em que videiras são empregadas para envenenar os peixes, facilitando sua coleta. No geral, a sociedade *Yanomami* faz uso de mais de 500 espécies vegetais para alimentação, medicamentos, construção de casas e outras finalidades.

A floresta ao redor das aldeias *Yanomami* é organizada em zonas concêntricas, cada uma com funções específicas. O primeiro círculo, com um raio de até 5 km, é destinado a atividades de uso imediato, como coleta, pesca coletiva, pequenas caçadas e agricultura. O segundo círculo, abrangendo uma área de 5 a 10 km, é reservado para caçadas individuais e coletas realizadas por famílias. Já o terceiro círculo, com um alcance de 10 a 20 km, é utilizado para caçadas coletivas mais longas, geralmente realizadas antes de ritos funerários, bem como para coletas envolvendo múltiplas famílias (Instituto Socioambiental, 2018).

Segundo o Instituto Socioambiental (2018), os *Yanomami* possuem uma relação singular com suas aldeias e casas coletivas, que são vistas como entidades econômicas e políticas autônomas, chamadas *kami theri yamnaki*, ou “nós co-residentes”. Essa perspectiva reforça a preferência por casamentos dentro da mesma comunidade, geralmente entre primos, filhos de tios, o que consolida laços sociais fortes e coesos. Apesar dessa autonomia das aldeias, há relações intercomunitárias significativas, que incluem vínculos matrimoniais, cerimoniais e econômicos, que fortalecem as alianças. Ainda assim, os *Yanomami* demonstram cautela em interagir com indivíduos externos às suas aldeias, receando riscos como doenças, feitiçarias ou ciúmes.

Mesmo com a demarcação de seus territórios, os *Yanomami* enfrentam persistentes ameaças, destacando-se a presença de garimpeiros ilegais. Essa problemática foi intensificada durante o governo Bolsonaro, que incentivou a exploração mineral em terras indígenas. Entre os conflitos decorrentes, o *Massacre de Haximu* é um dos episódios mais emblemáticos. Conforme relatado por Albert (1994), mais de dez indígenas, incluindo mulheres e crianças, foram brutalmente assassinados por garimpeiros. Atualmente, estima-se que 60% do território *Yanomami* esteja comprometido por títulos minerários registrados por empresas públicas e privadas, evidenciando a contínua pressão sobre essas terras e seus habitantes.

De acordo com Kopenawa e Albert (2015), o conceito de *urihi*, que se refere à terra-floresta ou ao território dos *Yanomami*, transcende a ideia de um simples recurso natural a ser explorado até seu esgotamento. Para os *Yanomami*, *urihi* é uma entidade viva, um ser essencial que sustenta a existência de todos os seres, tanto humanos quanto não humanos. Em sua tradução literal, *urihi* pode ser entendido como floresta, chão ou território. O termo *Yanomae thëpë urhipë* é traduzido como “a terra *Yanomami*”, referindo-se ao território que foi dado a esse povo por *Omama*, o criador. Assim, *urihi* não se limita a uma noção geográfica, sendo também utilizado para descrever o mundo, a terra-floresta em sua totalidade, ou ainda, em sua

expressão ampliada, *urihi a pree*, que significa “a grande floresta”, englobando o conceito de um espaço vasto e vital para a sobrevivência e o equilíbrio cósmico.

Urihi, para os *Yanomami*, não é considerado um elemento inferior aos seres humanos, mas sim uma entidade dotada de uma “imagem essencial” (*urihinari*), um “sopro” (*wixia*) e um princípio imaterial de fertilidade (*né rope*) (Instituto Socioambiental, 2018). Essa entidade está profundamente conectada à vida em sua totalidade, sendo que os xamãs *Yanomami* têm a responsabilidade de protegê-la. Segundo Kopenawa e Albert (2015), essa proteção é fundamental para evitar o que é descrito como a “queda do céu”. Caso *urihi* não seja devidamente resguardada, o ente solar, conhecido como *Mot-Okari*, destrói a floresta, os rios e os peixes, e torna o solo infértil. Por outro lado, o “sopro da terra”, sua vitalidade, é superior a dos seres humanos, pois, se não for atacada ou desmatada, a terra permanecerá sustentando a vida e garantindo a continuidade dos animais e das águas.

A floresta *urihi* é permeada por espíritos que habitam diversos elementos naturais, como árvores, folhas, cipós, entre outros (Kopenawa; Albert, 2015). Os *xapiri*, espíritos que auxiliam os xamãs, estão intimamente ligados à natureza, sendo responsáveis por fenômenos como a brisa, a chuva e o frescor da terra. Dessa forma, se os xamãs não forem capazes de invocar esses espíritos, uma série de desastres pode ocorrer, como o aumento das epidemias, o agravamento do calor e das doenças que afetam os animais e outros seres vivos, resultando em um ambiente desequilibrado e dominado por espíritos malignos. Portanto, *urihi*, a terra-floresta, e os *xapiri*, que a habitam, devem ser protegidos, pois sua interação é essencial para a manutenção do equilíbrio e da saúde do mundo natural.

A conexão entre os *Yanomami* e seu território é profundamente enraizada em sua cosmologia, como descrevem Kopenawa e Albert (2015). Na visão *Yanomami*, *Omama* é considerado o criador de todos os elementos naturais, como florestas, montanhas e rios. Segundo sua narrativa mítica, *Omama* surgiu ao lado de seu irmão *Yoasi*, ambos sem pais, enquanto os ancestrais humanos originais, em constante transformação, acabaram por se converter nos animais de caça que existem atualmente.

Omama teria reconstruído as florestas após um colapso inicial que resultou no desabamento do céu e na transformação de seus habitantes em seres subterrâneos conhecidos como *aopatari*. A floresta recriada, denominada *Hutukara*, carrega também o significado do céu que desmoronou, traduzido como “a parte do céu onde a terra nasceu”. Para garantir a estabilidade da terra, *Omama* depositou minérios em seu interior, ergueu montanhas e criou fenômenos naturais como sol, chuva e nuvens, assegurando equilíbrio climático. Ele também trouxe a água das profundezas para aliviar a sede de seu filho e, a partir dessa água, pescou a primeira mulher, dando continuidade à criação e ao surgimento da humanidade.

Apesar de *Omama* desejar a imortalidade para os humanos, *Yoasi* interferiu, introduzindo a mortalidade e trazendo consigo doenças e epidemias. Em resposta, *Omama* criou os *xapiri*, espíritos protetores associados à floresta, aos animais e às águas, com a missão de proteger os homens. O filho de *Omama* tornou-se o primeiro xamã, aprendendo a interagir com os *xapiri* para curar doenças, preservar a natureza e zelar pela criação de *Omama*.

Os *xapiri*, conforme descrito por Kopenawa e Albert (2015), são representações dos ancestrais humanos que se transformaram em animais. Embora mantenham semelhanças com os homens, possuem traços únicos. Esses espíritos, que dançam e cantam, desempenham o papel de guardiões, desde que sejam respeitados. Caso contrário, podem causar grandes desequilíbrios, como devastar florestas ou romper o céu. Seu número é vasto devido à sua capacidade de gerar descendentes. A comunicação dos xamãs com os *xapiri* ocorre por meio do uso do pó alucinógeno *yakoana*, que induz visões e permite o aprendizado e a interação com os espíritos.

A complexidade cultural e social dos povos indígenas, como exemplificado pelos *Yanomami*, é marcada por uma organização que respeita a diversidade interna e com uma relação intrínseca com o território. Sua cosmologia atribui um valor espiritual profundo ao

território. A breve exposição acerca da relação desse povo com o território evidencia como as sociedades indígenas, longe de serem homogêneas ou passivas, são organizadas de maneira complexa e interdependente com seu ambiente, refletindo um entendimento profundo do mundo natural e um modelo de sobrevivência que vai além do simples uso de recursos, envolvendo uma relação de respeito e proteção para com o território.

COMO “SUSPENDER A QUEDA DO CÉU” E “ADIAR O FIM DO MUNDO”?

Ao discutir-se o Antropoceno e as possíveis mudanças sociais necessárias para “adiar o fim do mundo” (Krenak, 2019), primeiramente deve-se refletir sobre o que é a humanidade, o *anthropos* do Antropoceno. Essa é uma problemática trazida pelo autor, em seu livro “Ideias para Adiar o fim do mundo”. Chama de “fim do mundo” o processo de separação do homem da natureza, passando a vê-la apenas como um objeto a ser utilizado. Com isso, leva-se a um mundo no qual não existe prazer em dançar e cantar. Além disso, Krenak (2019) questiona o uso generalizado do termo “humanidade”, frequentemente empregado sem um entendimento crítico do que realmente significa. Segundo o autor, a ideia de humanidade está associada a uma visão homogênea, que pressupõe objetivos, instituições e perspectivas de futuro universalmente compartilhados. Essa visão desconsidera a pluralidade de formas de existência e os diferentes modos de relação entre os seres humanos e o mundo.

Krenak (2019) aponta como essa ideia moderna de humanidade prega uma ideia de igualdade, que na prática se mostra ilusória. Segundo ele, essa concepção ignora as diferenças fundamentais entre os povos, culturas e modos de vida, impondo uma visão homogênea e centralizada. Além disso, essa ideia de humanidade sustenta uma conformidade política, na qual as decisões tomadas por instituições internacionais, como a ONU, a UNESCO e o Banco Mundial, são apresentadas como representativas de toda a população mundial. Krenak (2019) ressalta, porém, que essas decisões muitas vezes não refletem os interesses coletivos da humanidade, mas servem a agendas específicas e, frequentemente, resultam em prejuízos significativos para diversas comunidades. Ele aponta a contradição de como socialmente são validadas essas instituições “nós legitimamos sua perpetuação, aceitamos suas decisões, que muitas vezes são ruins e nos causam perdas, porque estão a serviço da humanidade que pensamos ser” (Krenak, 2019, p. 8).

Krenak (2019) também critica a noção moderna de humanidade por promover uma visão homogênea das condições de vida, da cultura e da forma de existir no mundo. Essa concepção ignora as múltiplas maneiras de ser e viver, desconsiderando a diversidade de saberes e práticas de povos tradicionais, como indígenas e quilombolas, bem como das populações periféricas. Essas comunidades são frequentemente excluídas ou forçadas a se adaptar a uma ideia uniforme do que significa ser humano, tanto no plano individual quanto no relacionamento com a natureza. Esse processo de exclusão e imposição cultural acaba por transformar essas populações, conforme Krenak (2019), em mão de obra nas zonas urbanas, distanciando-as de seus saberes e modos de vida originários. Essa idealização da humanidade nega e suprime a pluralidade de formas de vida, ao impor uma visão dominante que desvaloriza a riqueza da diversidade cultural e existencial dessas comunidades.

Krenak (2019) também aponta que esse conceito de humanidade intensifica a separação entre o ser humano e a natureza, agravando os conflitos ecológicos e sociais. Ele argumenta que essa ideia ignora a interconexão essencial entre o homem e o organismo Terra, promovendo uma visão dualista que posiciona o ser humano como algo separado e superior ao ambiente natural.

Portanto, Krenak (2019), diferente de Danowski e Viveiros de Castro (2014), vê o fim do mundo como mais do que consequência da relação do homem com a natureza, mas também da relação dos homens uns com os outros. A negação das diferentes formas de ser é o fim do mundo para o autor. Essa perspectiva ressoa com a abordagem dos “muitos mundos” (Inoue; Mello; Urt, 2020), que reconhece a pluralidade de modos de existência no planeta. Essa visão

celebra a diversidade de maneiras de viver, conectar-se com o outro e com a terra, e interpretar a realidade, considerando cada cultura e sociedade como um universo único, dotado de sua própria lógica e cosmovisão.

Cadena (2018) utiliza o termo “antropo-cego” para criticar o conceito de Antropoceno, destacando como ele está intrinsecamente ligado à cegueira em relação à diversidade de modos de vida. Nesse contexto, o termo “cego” refere-se à incapacidade hegemônica de reconhecer e valorizar mundos alternativos e suas relações, historicamente subordinadas e antagonizadas. Assim, o antropo-cego não apenas nega a existência de outros mundos que divergem do modelo ocidental dominante, mas também promove sua destruição ou seu silenciamento. Mesmo quando modos de vida não hegemônicos persistem, são frequentemente negados ou desvalorizados, sendo classificados como atrasados ou inferiores. Sob essa lógica, cabe à “humanidade” (entendida no sentido homogêneo e ocidentalizado) o papel de “ajudar” esses povos considerados como “sub-humanidade”. Tal ajuda, no entanto, geralmente exige a renúncia de seus costumes, suas religiões, crenças e ideais, que são vistas como incompatíveis com o progresso e a modernidade.

Portanto, é evidente como a ideia de “humanidade” tem sido usada como justificativa para a imposição de um modo de vida hegemônico sobre populações tradicionais, resultando na negação e destruição de outros mundos. Essa narrativa, que reivindica o objetivo de “civilizar” as chamadas sub-humanidades, frequentemente leva à perda de terras, hábitos, cultura e identidades dessas populações. Isso revela um desejo de dominar via lógica da competição, impondo um estilo de vida considerado superior. Ou seja, “a vitória é um fenômeno cultural que se constitui na derrota do outro. A competição se ganha com o fracasso do outro, e se constitui quando é culturalmente desejável que isso ocorra. No âmbito biológico não-humano, esse fenômeno não se dá” (Maturana, 2002, p. 21)

No Brasil, essa problemática se reflete de maneira contundente nas discussões em torno do Marco Temporal e no reconhecimento das terras indígenas. Sob o pretexto de promover o “desenvolvimento” ou a “civilização” desses povos, muitas iniciativas ignoram deliberadamente o fato de que as sociedades indígenas também evoluíram ao longo dos séculos, preservando suas singularidades culturais enquanto se adaptam às mudanças. Assim, percebe-se que, na prática, a justificativa de “ajudar” essas comunidades muitas vezes camufla intenções de exploração e assimilação cultural. Ao desconsiderar os direitos, as cosmologias e os modos de vida dessas populações, perpetua-se um processo de violência simbólica e material que reforça a hegemonia ocidental enquanto ameaça a diversidade de mundos existentes.

A cosmologia *Yanomami* revela uma perspectiva singular sobre a relação entre o ser humano, a natureza e o mundo, inserindo o homem como anterior ao mundo. Conforme apontado por Danowski e Viveiros de Castro (2014), essa visão é semelhante a diversas outras narrativas mitológicas ameríndias que mencionam uma humanidade primordial, existente antes do início do tempo como o conhecemos.

Nesse contexto, segundo Kopenawa e Albert (2015), essa humanidade ancestral carregava os nomes dos animais e praticava comportamentos que, nos dias atuais, seriam considerados imorais, como o incesto e o canibalismo. Com o passar do tempo, esses seres primordiais passaram por um processo de transformação, tornando-se os animais que conhecemos hoje. Essa metamorfose reflete uma compreensão profunda e simbólica: quando os homens consomem os animais, estão, de certo modo, se alimentando de outros homens transformados.

Dessa maneira, a cosmologia *Yanomami* apresenta a humanidade como uma condição plural e integradora. Para eles, tudo é humano em essência. Essa visão dissolve a separação entre humanos e não humanos, atribuindo um status humano às criaturas e ao mundo ao seu redor. Tal perspectiva ressignifica as interações entre os *Yanomami* e a natureza, posicionando-as como parte de um todo interconectado e profundamente relacional.

O pensamento *Yanomami* é, então, assim como o de diversas outras cosmovisões ameríndias, antropomórfico, trazendo consigo um processo de animalização do ser humano (Viveiros de Castro, 1996). Para os *Yanomami*, a existência não se limita à sociedade humana, mas inclui inúmeras outras sociedades, onde os animais e o próprio ambiente possuem identidades políticas e sociais. Essa visão atribui subjetividade a todos os elementos do mundo, de modo que não há distinção rígida entre objeto e sujeito.

Essa perspectiva elimina o dualismo entre natureza e cultura característico das sociedades pós-modernas, que se afastaram da natureza. No pensamento *Yanomami*, o ambiente é inseparável da sociedade, e os elementos naturais são tratados como sujeitos com os quais se estabelece uma relação recíproca e respeitosa. A “queda do céu”, segundo a cosmologia *Yanomami*, representa um momento crítico em que os *xamãs* não serão mais capazes de proteger a Terra dos espíritos malignos, levando ao colapso do mundo. Essa metáfora adquire um tom alarmante no contexto atual, à medida que os *Yanomami* enfrentam crescentes ameaças à sua existência. Entre essas ameaças estão os assassinatos, a fome, as doenças e a constante desconsideração pelo seu modo de vida, colocando em risco não apenas sua cultura, mas também a integridade da Terra-floresta, que eles defendem como guardiões espirituais. A destruição ambiental e cultural enfrentada pelos *Yanomami* não é apenas uma crise para um povo específico, mas um alerta global sobre as consequências da desconexão entre os seres humanos em si e com o mundo natural.

A cosmovisão *Yanomami*, alinhada com o perspectivismo ameríndio, revela uma relação profunda e única com a natureza e seu território. Para os *Yanomami*, o território é muito mais do que um simples espaço geográfico; é um ser vivo, uma entidade com a qual interagem de maneira constante e respeitosa. Eles consideram que a floresta e os elementos naturais são, em essência, humanos-para-si, e possuem uma relação de reciprocidade com esses seres, buscando protegê-los e mantê-los em equilíbrio. Essa visão reflete uma crítica à separação proposta pela lógica ocidental entre o que é natural e o que é cultural. Para os *Yanomami* e muitas outras sociedades ameríndias, não há uma dicotomia entre natureza e cultura, pois ambos se entrelaçam e coexistem em um sistema integrado.

O conceito de “ser humano” se expande para incluir outros seres da floresta, como animais e espíritos, em um mundo plural, onde todas as entidades, naturais e sociais, têm seu papel. Questionam, portanto, a suposta superioridade humana sobre os outros seres do universo, seguindo a lógica ocidental (Lima, 2018). Essa separação entre o que é cultural e natural tem origem, principalmente, no século XIX, com os cientistas sociais baseando-se no evolucionismo para estudar as sociedades. Essa perspectiva buscava classificar e hierarquizar as sociedades humanas, estabelecendo uma linha de progressão entre o que consideravam “civilizado” e “primitivo”, separando o homem da natureza e relegando muitas culturas indígenas ao estado de “inferiores”. Essa separação entre cultura e natureza, proposta pela ciência ocidental, serve como base para justificar a exploração e destruição dos territórios indígenas, como se essas terras e seus habitantes não tivessem o mesmo valor intrínseco dos “homens modernos”.

O conceito de “sub-humanidades” de Krenak (2019) reflete a ideia de que, ao longo da história, certas sociedades foram consideradas “menos evoluídas” ou “inferiores” devido a uma visão progressista e linear da evolução humana. Isso está atrelado à visão ocidental do evolucionismo social, onde culturas indígenas, por exemplo, eram vistas como “em evolução”, ou seja, como algo a ser desenvolvido ou “civilizado”. Essa perspectiva dividia o mundo entre o que era considerado humano e evoluído, e o que era considerado animal ou natural, uma separação que sustentava a ideia de superioridade de certas culturas em relação a outras.

O perspectivismo ameríndio rejeita essa dualidade, propondo uma nova forma de se lidar com o território e os seres da floresta (Lima, 2018). Nesse sistema, não há sentido de pobreza, porque a terra é compartilhada por todos, e os recursos naturais são acessíveis, sem a ideia de posse ou acúmulo individual. A noção de desigualdade, como ela é entendida no contexto de sistemas econômicos como o capitalismo, é estranha à visão *Yanomami*. O modo de vida

Yanomami, portanto, reflete uma forma de organização que não se submete à lógica capitalista de competição, produtividade e exploração da terra como recurso. O território, para os *Yanomami*, não é uma mercadoria a ser explorada, mas um espaço sagrado e vital, que deve ser protegido e respeitado. A visão de mundo dos *Yanomami* oferece uma crítica à forma como as sociedades ocidentais estruturam sua relação com a terra, o trabalho e a natureza, destacando a importância de respeitar a diversidade cultural e de repensar as noções de progresso e desenvolvimento que são amplamente aceitas em muitas partes do mundo.

Conforme argumentado por Lima (2018), a visão *Yanomami* rejeita a concepção de meio ambiente como algo externo e objetificado. Para essa população, o território não é uma entidade separada, mas um sujeito com o qual estabelecem uma relação profunda e interdependente. A defesa da natureza, portanto, implica na proteção das várias formas de vida, tanto humanas quanto não humanas, que habitam esse território. A floresta, para os *Yanomami*, é considerada uma entidade viva, tal como os rios, as plantas e as montanhas, que compartilham da mesma vitalidade e sofrem com a destruição causada pela ação dos brancos. Essa perspectiva se alinha ao pensamento de Krenak (2019), que também critica as ideias de “desenvolvimento sustentável” e “proteção de recursos naturais”. Para os *Yanomami*, o conceito de desenvolvimento não pode ser dissociado da preservação do bem-estar humano e do meio ambiente, sendo ambos partes indissociáveis de um mesmo processo de cuidado e sobrevivência.

As comunidades originárias americanas, como os *Yanomami*, não enfrentam apenas a ameaça de invasões em seus territórios por parte de empresas governamentais e privadas, mas também lutam pela preservação de seus modos de vida. Para essas populações, a defesa do território vai além da simples proteção de uma porção de terra; trata-se de manter uma relação íntima e vital com o espaço (um modo de vida), que é visto como parte de sua existência e identidade.

Esse debate entre as sociedades ameríndias e os Estados capitalistas falha ao ponto em que, cada lado, usa uma diferente definição de território (Cadena, 2018). O termo define tanto uma porção de terra, que está sob controle do Estado, quanto uma entidade viva, que faz parte das sociedades humanas, podendo, inclusive, ser seu parente, sua família. O território faz parte deles. O problema se dá, portanto, no fato do Estado não reconhecer esse significado dado ao território pelos *Yanomami* e por outros povos.

Segundo as cosmovisões ameríndias, como exemplificado por Cadena (2018), a percepção do mundo e dos seres que o habitam é flexível e pode variar conforme a perspectiva do observador. Um exemplo disso é o conceito de peixe e vermes, que podem ser interpretados de maneiras distintas dependendo de quem os observa. Para um humano, esses seres podem ser vistos de forma diferente do que são para um abutre, que, em algumas visões, é considerado um “humano-para-si”, ou seja, uma entidade com uma perspectiva própria. Essa dinâmica reflete a ideia de que uma palavra ou conceito pode assumir significados diversos dependendo do corpo e da visão de mundo que a pronuncia, o que mostra a fluidez e a multiplicidade de interpretações na cosmovisão indígena.

No contexto do território, isso significa que a terra pode ser vista de maneiras distintas: enquanto o Estado a enxerga como uma propriedade externa, passível de domínio e exploração, os *Yanomami* a percebem como uma entidade viva, inseparável de sua existência. O território, portanto, não é apenas uma área geográfica, mas uma parte de um todo interconectado, e sua definição é moldada pela realidade de quem o concebe e vive nele. Essa visão de mundo se opõe diretamente à lógica do Antropoceno, como sugerido por Cadena (2018), onde a negação dos outros mundos, das realidades não dominantes, se torna uma característica central. No Antropoceno, os mundos indígenas e suas perspectivas sobre a natureza e o território são frequentemente marginalizados e ignorados, em favor de uma visão hegemônica e colonialista que busca homogeneizar as formas de entender e interagir com o mundo.

Esse impasse se torna, de fato, um problema linguístico, pois as duas partes, o Estado e as sociedades indígenas, não conseguem estabelecer uma comunicação eficaz, resultando em incompreensão mútua. Segundo o autor, a linguagem é fundamental para a constituição do ser humano, pois é através dela que ele pensa, reflete e observa o mundo ao seu redor. A linguagem, para Maturana, não é apenas um meio de comunicação, mas a base da humanidade, pois é através do ouvir, entender e respeitar o outro que se estabelece a condição humana. Nesse contexto, a recusa do Estado e das sociedades capitalistas em ouvir as explicações e o modo de vida dos *Yanomami* configura-se como uma forma de negação da humanidade desse povo, uma vez que, para Maturana (2002), ao não existir linguagem, comunicação, deixa-se de ser humano.

Maturana (2002) define dois caminhos de relações humanas: objetividade-entre-parênteses (subjetividade) e objetividade-sem-parênteses (objetividade). Objetividade-sem-parêntese entende como se existisse apenas uma realidade, única e exterior ao indivíduo. Dessa forma, um fenômeno como, por exemplo, uma tempestade, apresentaria diversos motivos científicos para sua existência. Não seria a opinião do indivíduo, apenas a realidade, dada não por ele, mas pelos dados. Outras cosmovisões, como dos *Yanomami*, seriam vistas apenas como equivocadas. O diálogo, portanto, não existe, pois não há respeito, legitimidade, apenas negação.

A objetividade-entre-parêntese, por outro lado, é multiversal, interpretando a realidade não como algo exterior ao indivíduo, mas algo que surge da observação do indivíduo do mundo à sua volta. Dessa forma, todos apresentam uma realidade única, e muitos coletivos apresentam realidades semelhantes (mas não iguais), ou seja, quando alguém não concorda com uma outra explicação da realidade, ainda assim a respeita e aceita, apenas a rejeita por não gostar ou não concordar com essa outra realidade, mas não nega. Esse domínio explicativo se pauta, portanto no amar, que segundo Maturana (2002), é a capacidade de conviver com o outro e aceitá-lo e respeitá-lo, como uma emoção que predispõe viver em condutas de acolhimento e legitimidade.

O Antropoceno, mundo atual, vê-se guiado, em sua maioria, pela objetividade-sem-parêntese, que traz consigo uma visão de mundo positivista e dualista, que nega as outras realidades, os outros mundos. O diálogo, a linguagem, não existe, pois é pautado pela negação do outro, no desamar, e não no amar, que é sensível e acolhedor da pluralidade. Entender a cosmologia *Yanomami*, mesmo que não adotando-a, permite, assim, a criação de uma nova forma de viver, baseada no respeito não apenas ao território e a natureza, mas uns aos outros.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os autores referenciados neste trabalho, como Krenak (2019), Danowski e Viveiros de Castro (2014) e Kopenawa e Albert (2015) interpretam a transição para a Época Humana como um indicativo de um possível colapso, simbolizando o fim do mundo tal como o conhecemos. Assim sendo, essa investigação tinha como propósito entender como os povos indígenas, especificamente os *Yanomami*, relacionam-se com o território, de modo a identificar possíveis contribuições quanto às formas de convivência entre ser humano e natureza no contexto do Antropoceno, como forma de “adiar o fim do mundo” e “suspender a queda do céu”.

Os *Yanomami*, enquanto sociedade de agricultores e caçadores, possuem uma profunda crença de que a natureza é um presente divino de *Omama*, o criador, o que os obriga a protegê-la. Sua cosmologia, essencialmente antropomórfica, considera que os animais atuais são na verdade humanos primitivos que assumiram formas diferentes, e por isso merecem respeito e proteção. Dessa forma, a relação dos *Yanomami* com o ambiente não se baseia em uma visão utilitária ou instrumental da natureza, como é comum nas sociedades capitalistas. Para eles, a terra e o território são mais do que espaços físicos, são entidades vivas e conscientes, cujas vidas devem ser preservadas e garantidas. Este entendimento reflete uma forma de coexistência com a natureza que se distingue radicalmente da lógica de exploração e dominação prevalente nas culturas capitalistas.

Dentro da perspectiva de um possível fim da “era humana”, surge a proposta de uma nova forma de convivência entre os seres humanos, que valoriza a pluralidade cultural e promove o respeito mútuo. Essa abordagem se alinha com a ideia de “muitos mundos”, em oposição ao processo histórico de homogeneização cultural que começou na Antiguidade e se intensifica no contexto do Antropoceno. Nesse último, observam-se os povos dominantes impondo sua cultura sobre aqueles considerados subalternos. Tal ordem social reflete a construção de uma “humanidade” única e virtuosa, na qual outras culturas, vistas como “sub-humanidades”, são pressionadas a se conformar e aspirar a esse modelo dominante.

Dessa maneira, os mundos alternativos, representados por povos indígenas, quilombolas e outras comunidades periféricas, com suas distintas formas de ser, viver e coexistir, são frequentemente ignorados ou destruídos, tornando-se vítimas de um genocídio cultural. Este processo é frequentemente mascarado como parte de um projeto de “desenvolvimento”, que impõe uma visão homogênea de progresso. Como aponta Santiago Manuín Valera, membro do povo indígena *AwajunWampi*, localizado no Peru, com maior representação pública, “O governo está tirando nosso território, o território do povo AwajunWampi, para que nos tornemos dependentes de sua forma de desenvolvimento. O governo nunca perguntou: vocês querem se desenvolver? Eles não nos consultaram [...]”. Esse desrespeito à autonomia dos povos origina um processo que nega sua humanidade, impondo um “modelo de desenvolvimento” forçado que resulta em tragédias, como exemplificado pelo genocídio no *Massacre de Haximu*.

O Antropoceno, assim, oferece a oportunidade para uma transformação, não apenas como um indicativo do fim do mundo, mas como um convite à reflexão e à reinvenção das relações humanas. Esse novo momento exige que a humanidade desenvolva uma leitura crítica e sensível, reconhecendo a interdependência entre todos os elementos da existência e a condenação de lógicas mercantis. Consequentemente, a natureza deixa de ser vista como algo separado ou inferior, desvinculada das esferas sociais, culturais e científicas. Em vez disso, reconhece-se que os seres humanos são o produto de um complexo diálogo entre dimensões culturais, biológicas e individuais, e que a transformação do relacionamento com o meio ambiente é essencial para a construção de um futuro justo, mas antes disso, possível. Nas palavras de Maturana e Dávila (2009, p. 19):

O passado é nosso modo de explicar com as coerências do presente que vivemos o contínuo surgir do presente que vivemos; e o futuro é nosso modo de viver o presente que vivemos, imaginando sua contínua transformação numa extrapolação de fazeres e sentires que estamos vivendo.

A sociedade ocidental capitalista apresenta consideráveis dificuldades em compreender e aceitar as diversas formas de existência, como a dos *Yanomami*. O Antropoceno, por sua vez, é marcado por uma visão de mundo impregnada de objetividade, positivismo, pautada em uma lógica dualista que rejeita outras realidades e modos de ser. Nesse contexto, o diálogo entre diferentes culturas é frequentemente mediado pela negação do outro, em vez de ser fundamentado no respeito mútuo. Ao se abrir para a cosmologia *Yanomami*, mesmo sem necessariamente adotá-la, a sociedade pode contribuir para a criação de um outro modo de viver, pautado pelo respeito tanto ao território e à natureza quanto entre os próprios seres humanos e suas diversas culturas. Essa mudança poderia, assim, adiar o colapso do mundo como o conhecemos, promovendo uma convivência mais harmônica e respeitosa.

Referências

ALBERT, B. Gold miners and Yanomami indians in the Brazilian Amazon : the Hashimu massacre. In: JOHNSTON, B. R. (ed.). **Who pays the price?** the sociocultural context of environmental crisis. Washington: Island Press, 1994, p. 47-55. Disponível em: <https://www.documentation.ird.fr/hor/fdi:42194>. Acesso em: 10 dez 2024.

- ALMEIDA, M. A atuação dos indígenas na História do Brasil: revisões historiográficas. **Revista Brasileira de História**, v. 37, n. 75, 2017. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbh/a/b7Z47VbMMmvPQwWhbHfdkpr/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 08 nov 2024.
- BRASIL. **Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973**. Dispõe sobre o Estatuto do Índio. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l6001.htm. Acesso em: 02 out 2024.
- CADENA, M. Natureza incomum: histórias do antropo-cego. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, n. 69, p. 95-117, abr. 2018. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rieb/a/m9S6Cn7yqLFmftGHfddCk5b/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 08 nov 2024.
- CEARRETA, A. El Antropoceno. **Grand Place**, v. 7, p. 39-51, 2017. Disponível em: https://marioonaindiafundazioa.org/wp-content/uploads/2021/09/GRAND-PLACE-07_interactivo.pdf. Acesso em: 04 nov 2024.
- COIMBRA JR., C. E. A.; SANTOS, R. V.; CARDOSO, A. M. Processo saúde-doença. In: BARROS, D. C.; SILVA, D. O.; GUGELMIN, S. Â. (org.). **Vigilância alimentar e nutricional para a saúde indígena**. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2007. v. 1. p. 47-74. Disponível em: <https://static.scielo.org/scielobooks/fyyqb/pdf/barros-9788575415870.pdf>. Acesso em: 04 nov 2024.
- COUTINHO, F. *et al.* Quando os educandos transformam uma sequência didática em um ator-rede, movimentos de translação entre ciência, tecnologia, sociedade e ambiente na educação de jovens e adultos. **Experiências em Ensino de Ciências**, v. 11, n. 3, 2016. Disponível em: https://if.ufmt.br/eenci/artigos/Artigo_ID331/v11_n3_a2016.pdf. Acesso em: 04 nov 2024.
- CRUTZEN, P. J.; STOERMER, E. F. The “Anthropocene”. **Global Change Newsletter**, Sweden, n. 41, 2000. The International Geosphere–Biosphere Programme (IGBP). Disponível em: <http://www.igbp.net/download/18.316f18321323470177580001401/1376383088452/NL41.pdf>. Acesso em: 04 nov 2024.
- CUNHA, M. C. Política Indigenista no Século XIX. In: CUNHA, M. C. (org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Cia das Letras, 1992, p. 133-154.
- DANOWSKI, D.; VIVEIROS DE CASTRO, E. Há mundo por vir? **Ensaio sobre os medos e os fins**. Florianópolis: Cultura e Barbárie; Instituto Socioambiental, 2014.
- FUNAI. Fundação Nacional do Índio. **Direitos Sociais**. 2020. Disponível em: <https://www.gov.br/funai/pt-br/atuacao/povos-indigenas/direitos-sociais>. Acesso em: 14 out 2024.
- HARAWAY, D. Antropoceno, Capitaloceno, Plantationoceno, Chthuluceno: fazendo parentes. **ClimaCom**, v. 3, n. 5, 2016. Disponível em: <https://climacom.mudancasclimaticas.net.br/antropoceno-capitaloceno-plantationoceno-chthuluceno-fazendo-parentes/>. Acesso em: 15 nov 2024.
- INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. **Povos Indígenas no Brasil**. 2018. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Yanomami>. Acesso em: 14 out 2024.
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). **Censo 2022**: mais da metade da população indígena vive nas cidades. Agência IBGE, 2024. Disponível em: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/42277-censo-2022-mais-da-metade-da-populacao-indigena-vive-nas-cidades#:~:text=J%C3%A1%20a%20popula%C3%A7%C3%A3o%20ind%C3%ADgena%20do,da%20popula%C3%A7%C3%A3o%20total%20do%20pa%C3%ADs>. Acesso em: 08 jan 2025.
- INOUE, C. Y. A.; MELLO, R. A.; URT, J. N. Abordagem dos muitos mundos aplicada ao estudo da política ambiental global no Antropoceno: vozes indígenas na Amazônia. **Monções** - Revista de Relações Internacionais da UFGD, v. 9, n. 18, p. 435-460, 2020. Disponível em: <https://ojs.ufgd.edu.br/moncoes/article/view/13640/7647>. Acesso em: 22 out 2024.
- IPCC. Painel Intergovernamental sobre Mudança do Clima. **Mudança do Clima 2023** - Relatório Síntese, 2023. Disponível em: https://www.gov.br/mcti/pt-br/acompanhe-o-mcti/sirene/publicacoes/relatorios-do-ipcc/arquivos/pdf/copy_of_IPCC_Longer_Report_2023_Portugues.pdf. Acesso em: 08 jan 2025.

- KOPENAWA, D.; ALBERT, B. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- KRENAK, A. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Editora: Companhia das Letras, 2019.
- LÉVI-STRAUSS, C. **Tristes Trópicos**. São Paulo: Editora Anhembi LTDA, 1957.
- LIMA, L. **O perspectivismo ameríndio e o território em A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami**. Brasília: Instituto de Letras, 2018.
- LUCIANO, G. S. **O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje / Gersem dos Santos Luciano** – Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006. Disponível em: http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/pdf/indio_brasileiro.pdf. Acesso em: 22 out 2024.
- MALM, A.; HORNBERG, A. The geology of mankind? A critique of the Anthropocene narrative. **The Anthropocene Review**, v. 1, n. 1, p. 62-69, 2014. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/2053019613516291>. Acesso em: 17 nov 2024.
- MATURANA, H. R. **Emoções e linguagem na educação e na política**. 3. reimp. Belo Horizonte: UFMG, 2002.
- MATURANA, H. R.; DÁVILA, X. **Habitar humano em seis ensaios de biologia-cultural**. São Paulo: Palas Athena, 2009.
- MENDES, M. **A condição humana no Antropoceno: princípios educativos para horizontes legítimos de convivência**. 2019. Tese (Doutorado) - Doutorado em Educação, Universidade de Caxias do Sul, Caxias do Sul, 2019. Disponível em: <https://repositorio.ucs.br/xmlui/handle/11338/5110;jsessionid=67A259BFB7A91A078F0D142D8E034188>. Acesso em: 17 nov 2024.
- MENDES, M.; CATELLI, F. A tríade tecnologia - ambiente - sociedade no filme avatar: diálogos e contribuições com e para o campo educacional. **Revista de Educação, Ciências e Matemática**, v. 12, n. 1, 2022. Disponível em: <https://publicacoes.unigranrio.edu.br/recm/article/view/6003>. Acesso em: 11 dez 2024.
- MONTEIRO, J. M. **Negros da Terra: Índios e Bandeirantes nas origens de São Paulo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- MOORE, J. W. **Antropoceno ou Capitaloceno? Natureza, história e a crise do capitalismo**. São Paulo: Elefante, 2022.
- OLIVEIRA, D. G. N **Subjetividade no Antropoceno: alienação e formação omnilateral**, 2019. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual Paulista (Unesp). Faculdade de Filosofia e Ciências, São Paulo, 2019. Disponível em: <https://repositorio.unesp.br/items/536d07fe-1b7f-4a94-9b0b-a81a44e701a6>. Acesso em: 17 nov 2024.
- PORFÍRIO, I. **Formas de adiar o fim do mundo na era do Antropoceno**. Blog - A terra é redonda, 2021. Disponível em: <https://aterraeredonda.com.br/formas-de-adiar-o-fim-do-mundo-na-era-do-antropoceno/>. Acesso em: 18 nov 2024.
- RICHARDSON, K. et al. Earth beyond six of nine planetary boundaries. **Science Advances**, v. 9, n. 37, 2023. Disponível em: <https://www.science.org/doi/10.1126/sciadv.adh2458>. Acesso em: 18 nov 2024.
- RIPPLE, W. J et al. World Scientists' Warning of a Climate Emergency 2021. **Bioscience**, v. 71, n. 9, p. 894-898, 2021. Disponível em: <https://academic.oup.com/bioscience/article/71/9/894/6325731>. Acesso em: 20 dez 2024.
- RIPPLE, W. J. et al. The 2024 state of the climate report: perilous times on planet earth. **Bioscience**, v. 74, n. 12, p. 812-824, 2024. Disponível em: <https://academic.oup.com/bioscience/article/74/12/812/7808595>. Acesso em: 20 dez 2024.
- SCHADEN, E. O estudo do índio brasileiro – Ontem e hoje. **Revista de História**, v. 5, n. 12, p. 385-401, 1952. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/35200/37921>. Acesso em: 01 nov 2024.

SILVA, C. M.; ARBILLA, G. Antropoceno: Os Desafios de um Novo Mundo. **Revista Virtual de Química**, v. 10, n. 6, 2018. Disponível em: <https://rvq-sub.sbq.org.br/index.php/rvq/issue/view/67>. Acesso em: 14 nov 2024.

STEFFEN, Will *et al.* The Anthropocene: conceptual and historical perspectives. **Philosophical Transactions of The Royal Society A: Mathematical, Physical and Engineering Sciences**, v. 369, n. 1938, p. 842-867, 2011. Disponível em: <https://royalsocietypublishing.org/doi/epdf/10.1098/rsta.2010.0327>. Acesso em: 09 nov 2024.

SURVIVAL BRASIL. **Os Yanomami**. s/d. Disponível em: <https://www.survivalbrasil.org/povos/yanomami>. Acesso em: 20 out 2024.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana**, v. 2, n. 2, p. 115-144, 1996. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/mana/a/F5BtW5NF3KVT4NRnfM93pSs/?lang=pt>. Acesso em: 20 out 2024.

ZALASIEWICZ, J. O fardo insuportável da tecnosfera. In: UNESCO. (org.). **Bem-vindo ao Antropoceno**. 2. ed. França: Unesco, 2018. p. 15-17. Disponível em: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000261903_por. Acesso em: 16 nov 2024.

WATERS, C. N. *et al.* The Anthropocene is functionally and stratigraphically distinct from the Holocene. **Science**, v. 351, n. 6269, p. 2622-1-2622-10, 2016. Disponível em: <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/26744408/>. Acesso em: 20 nov 2024.

WITZE, A. It's final: the Anthropocene is not an epoch, despite protest over vote. **Nature**. Published online, 2024. Disponível em: <https://www.nature.com/articles/d41586-024-00868-1>. Acesso em: 20 out 2024.

Submetido em: 28/01/2025.

Aprovado em: 30/12/2025.