ISSN: 2176-5960
Προμηθεύς
Journal of Philosophy
n. 48 Maio- Agosto de 2025

A ECOLOGIA YANOMAMI CONTRA O DESENVOLVIMENTISMO: COSMOPOLÍTICA, FLORESTA E SUFICIÊNCIA INTENSIVA

Guilherme Augusto Souza Prado [1]
Universidade Federal do Delta do Parnaíba (UFDPar)

Artur Rocha Domingos [2]
Universidade Federal do Delta do Parnaíba (UFDPar)

Nicolle Keren Duarte Alencar [3]
Universidade Federal do Delta do Parnaíba (UFDPar)

RESUMO: Este ensaio analisa o conflito cosmopolítico entre o projeto desenvolvimentista-capitalístico do Estado brasileiro e a ecologia perspectivista dos povos Yanomami. A partir de uma leitura crítica de eventos, como a COP30 e a implementação do PL 2.159/2021, o texto evidencia como as ações do Estado contribuem para a devastação da floresta e a marginalização dos povos originários. Em contraposição, apresentamos a cosmopolítica yanomami, em que natureza, cultura e espiritualidade são indissociáveis, e a floresta é compreendida como um corpo vivo, composto na reciprocidade e interdependência de seres humanos e extra-humanos. Por meio das palavras de Davi Kopenawa e dos conceitos de perspectivismo ameríndio, o artigo propõe uma ecologia perspectivista contra o Estado, crítica ao antropocentrismo e ao extrativismo colonial e orientada por uma ética da suficiência intensiva. A ecologia yanomami emerge como um modo de vida e pensamento que se contrapõe ao projeto capitalístico desenvolvimentista de Brasil, em prol das alianças cosmopolíticas entre humanos e extra-humanos com a floresta.
PALAVRAS-CHAVE: Perspectivismo ameríndio; Cosmopolítica; Pensamento Yanomami; Desenvolvimentismo.

ABSTRACT: This essay analyzes the cosmopolitical conflict between the Brazilian state's developmentalist-capitalist project and the perspectivist ecology of the Yanomami people. Through a critical reading of events such as COP30 and the implementation of Bill No. 2.159/2021, the text shows how state actions contribute to forest devastation and the marginalization of Indigenous peoples. In contrast, we present the Yanomami cosmopolitics, in

[1] Doutor em Psicologia; Professor Adjunto na graduação e no PPG em Psicologia da Universidade Federal do Delta do Parnaíba (UFDPar). Coordenador do Núcleo Transdisciplinar de Estudos e Pesquisas em Saúde e Subjetividade (NuTEPSS). E-mail: guispra@gmail.com.
[2] Graduado em Psicologia pela Universidade Federal do Delta do Parnaíba (UFDPar), integrante do NuTEPSS. E-mail: artur.roch29@gmail.com.
[3] Graduanda em Psicologia pela Universidade Federal do Delta do Parnaíba (UFDPar), integrante do NuTEPSS. E-mail: nicolleduartealencar@gmail.com.

which nature, culture, and spirituality are inseparable, and the forest is understood as a living body composed through reciprocity and interdependence among human and extra-human beings. Drawing on the words of Davi Kopenawa and the concepts of Amerindian perspectivism, the article proposes a perspectivist ecology against the State, one that is critical of anthropocentrism and colonial extractivism and is guided by an ethics of intensive sufficiency. Yanomami ecology emerges as a way of life and thought that stands in opposition to Brazil's developmentalist-capitalist project, in favor of cosmopolitical alliances between humans and extra-humans with the forest.
KEYWORDS: Amerindian perspectivism; Cosmopolitics; Yanomami thought; Developmentalism.

I. Introdução

O presente ensaio trabalha um díptico, relaciona dois temas, uma vez que apoiamo-nos na definição de ensaio proposta por César Aira (2018), que entende o ensaio como o encontro de dois temas entre si, encontro que atualiza um embate entre dois projetos de vida para os territórios em que se vive, um projeto colonial, capitalístico e desenvolvimentista de Brasil, e uma ecologia Yanomami. Assim, o encontro e o embate entre esses dois temas pode ser tomado como um analisador dos conflitos cosmopolíticos e da guerra entre mundos que se atualiza no Brasil atual.

Por um lado, "um analisador não é apenas um fenômeno cuja função específica é exprimir, manifestar, declarar, evidenciar, denunciar. Ele mesmo contém os elementos para se auto entender, ou seja, para começar o processo de seu próprio esclarecimento" (BAREMBLITT, 1988, p. 71) e análise de seus termos, assim como das problemáticas que dele se desdobram.

Por outro, a guerra entre os mundos indígena e capitalístico, não é apenas um conflito armado política e belicamente, mas um conflito cosmopolítico, um embate entre visões e de visões, hierarquias e valores fundamentais, entre modos de viver, sofrer, gozar, morrer e se relacionar com o extra-humano. Stengers (2018) define cosmopolítica como a política das relações com os diversos elementos que compõem um mundo, ou uma leitura de mundo em questão para um sistema de práticas e pensamento. Cosmopolítica é como um sistema de pensamento que fundamenta um modo de vida e que, "se passa pela cabeça, não nasce nem fica lá; ao contrário, investe e exprime o corpo da cabeça aos pés, e se exterioriza como afeto incorporante [...] antropofagia política, pulsão de transformação do e no outro (VIVEIROS DE CASTRO, 2012, p. 157).

Uma vez estabelecidos os marcos analítico-conceituais que fundamentam nosso ensaio, passamos às cenas que elencamos para problematizar o embate entre o Brasil projeto capitalístico e desenvolvimentista e a ecologia Yanomami.

II. Brasil como um projeto capitalístico desenvolvimentista

Em novembro de 2022, o então presidente eleito Luiz Inácio Lula da Silva, mesmo antes de assumir oficialmente o cargo, teve uma participação destacada na COP27, realizada em Sharm El-Sheikh, Egito. Lula foi como convidado da comitiva do governador reeleito do Pará, Helder Barbalho. Sua presença simbolizava o retorno do Brasil ao protagonismo nas negociações climáticas internacionais e Lula foi calorosamente recebido por líderes mundiais e organizações ambientais, que viam em sua eleição uma esperança de retomada de políticas ambientais mais rigorosas e o fortalecimento do combate ao desmatamento na Amazônia.

Durante seus discursos, Lula enfatizou o compromisso do futuro governo com a preservação ambiental e com políticas sustentáveis para o desenvolvimento do país. Ele também propôs a criação de uma aliança global para a proteção das florestas tropicais e destacou a necessidade de apoio financeiro dos países desenvolvidos para que nações em desenvolvimento possam implementar ações efetivas contra as mudanças climáticas. Seguindo esta linha, Lula se empenhou em atender um pedido de Barbalho, solicitou que uma futura conferência fosse feita no Brasil, especificamente na Amazônia.

Seria o despertar de um novo tempo para a ecologia, o meio ambiente e o clima? No entanto, o Brasil chegou à COP27 com um aumento recorde nas emissões de gases de efeito estufa, o maior em 20 anos, sendo o quarto ano seguido que o país registrava alta nas emissões, o que o colocava então como o quinto maior emissor mundial, com 4% do total (ISA, 2022). Neste contexto, apenas a destruição dos biomas brasileiros foi responsável pelo lançamento de 1,19 bilhão de toneladas brutas de gases estufa na atmosfera, além do desmatamento em Terras Indígenas crescer 138% entre 2018 e 2021 (OVIEDO *et al*. 2021). O histórico ambiental recente era tenebroso no país.

Três anos depois da COP27, os preparativos para a COP30, que será realizada em Belém, no Pará, em novembro de 2025, têm gerado preocupações entre a população local, especialmente entre indígenas e ambientalistas. A construção de uma nova rodovia de quatro pistas que atravessará uma área ambiental protegida da cidade é apenas um dos indícios do tipo de desenvolvimento que se projeta no horizonte. Ao longo da estrada parcialmente construída, a densa floresta tropical se ergue dos dois lados, como lembrete do que já esteve ali. Toras de madeira estão empilhadas nas áreas desmatadas, que se estendem por mais de 13 km floresta adentro até Belém. O rastro de devastação avança sob a promessa de infraestrutura e progresso, mas o que se impõe, na

verdade, é uma cosmopolítica, uma visão de mundo que ignora o valor da floresta caso ela não seja convertida em lucro.

Além disso, o governo do Pará decidiu adornar Belém com "árvores *fake*" — estruturas metálicas que simulam árvores — como parte dos preparativos para a COP30, evento que será realizado na metrópole amazônica, a qual sofre com a escassez de cobertura vegetal e que, paradoxalmente, removeu árvores reais para dar lugar às artificiais. Mais do que uma abordagem ética-estética no mínimo questionável e incoerente com o evento sobre o clima global, trata-se de uma ação que expressa a guerra contra a floresta que se empreende em nome do desenvolvimentismo.

Ao desastre ecológico, se soma o desastre de gestão, encarnado na falta de transparência financeira, já que a COP30 não dispõe de um portal que permita o acompanhamento dos gastos públicos. Essa lacuna dificulta o controle social por meio de canais democráticos de fiscalização e prestação de contas e contribui para desconfiança em relação aos benefícios reais do evento para a região.

Tudo isso leva a perguntas acerca dos custos da realização da COP30 no Pará, como, por exemplo, o impacto da implementação da Lei 10.820/2024, que determina o ensino à distância para indígenas e ribeirinhos e extinguia políticas de educação indígena, o que provocou uma série de protestos violentamente reprimidos. Assim, a COP, que deveria ser um espaço de escuta dos povos e territórios mais ameaçados pelas mudanças climáticas, acaba por reiterar, na prática, os mecanismos de silenciamento e apagamento histórico dos povos originários (GUERREIRO NETO, 2025) e de perpetuação da guerra contra a floresta, suas gentes e composições extra-humanas.

Apesar dos acenos (ou promessas, para quem nelas acredita) feitos pelo presidente Lula em campanha e na COP27, seu terceiro mandato não conseguiu sequer concretizar a criação da Autoridade Climática, órgão que coordenaria as ações do governo federal no enfrentamento das mudanças climáticas. No entanto, não há sinais de que ela seja de fato implementada e tenha capacidade efetiva de ação, seja por falta de consenso interno sobre sua estrutura e subordinação desse órgão, seja por má vontade ou negligência política.

As contradições são ainda mais evidentes quando consideramos que, no Acampamento Terra Livre (ATL) de 2023, o atual presidente declarou: “Eu não quero deixar nenhuma terra indígena que não seja demarcada nesse meu mandato de 4 anos” (MARTINS, 2025). Entretanto, no ano de realização da COP30, em 2025, Lula não

compareceu ao evento, não realizou a demarcação de nenhuma terra indígena e tampouco recebeu lideranças dos povos originários.

Em vista disso, o cenário atual contraria o que foi preconizado na fala do atual presidente na COP27, à medida que não avançamos em políticas de proteção, senão em projetos e ações que tomam vidas consideradas outras, vidas de indígenas, ribeirinhos, de comunidades humanas e extra-humanas como objeto, recurso ou empecilho para o lucro.

Não obstante, em 2025 se esgarça o tecido de proteção e relações com a floresta com a retomada do Projeto de Lei (PL) 2.159 (BRASIL, 2021) que, em nome do desenvolvimento econômico, enfraquece o licenciamento ambiental sob a prerrogativa da desburocratização e de uma suposta eficiência, mas que, efetivamente, favorece atividades de grilagem de terras da união, invasão de Terras Indígenas, garimpo ilegal e agronegócio improdutivo (MEDEIROS, 2024; SALLES, 2022). Na prática, o PL 2.159 atua de forma a inviabilizar o funcionamento dos instrumentos de controle para empreendimentos com alto potencial de impacto ambiental, que não raro, se organizam à margem da lei, além de reduzir o papel das comunidades afetadas e da ciência independente na avaliação dos riscos ambientais.

A ministra Marina Silva, uma das vozes mais consistentes e comprometidas com uma ecologia política no Brasil, tornou-se alvo de ataques e deslegitimação por parte de senadores ao ser chamada a debater o PL 2.159. O senador tucano Plínio Valério, do Amazonas, afirmou publicamente que Marina não merecia ser levada a sério e, meses antes, declarou sentir vontade de enforcá-la durante uma palestra, arrancando risos de uma plateia de empresários (AGÊNCIA ESTADO, 2025). Os ataques, porém, não são isolados, nem apenas pessoais: são marcados por camadas profundas de misoginia, racismo e elitismo. Marina carrega em seu corpo e trajetória o signo de um projeto de país e de mundo radicalmente outro, que recusa a separação entre justiça social e justiça ambiental. Na esteira de Chico Mendes, Marina encarna aqueles que Eliane Brum (2021) chama de *povos-floresta*, em uma reintegração ontológica e política – cosmopolítica, portanto – daqueles que não vivem na floresta como se ela pudesse ser uma propriedade deles, mas que vivem como parte dela, que são a floresta que caminha, pensa, cultiva, resiste e que, não obstante, encontram nela, pertencimento espiritual e ligação ética, estética e política. *Povos-floresta* são aqueles que vivem a floresta não como deserto verde, ou possível posse, mas como espaço de constante troca e interdependência (CAPRA, 2003)

Os *povos-floresta*, os indígenas, ribeirinhos, quilombolas, pescadores artesanais, coletores e seringueiros, coabitam e pertencem à floresta em uma ontologia relacional com aquilo que a lógica capitalística só consegue compreender como recurso a ser explorado. É esse o conflito cosmopolítico fundamental: entre um mundo que transforma tudo em mercadoria, onde a riqueza se mede em hectares desmatados, e em contrapartida, um mundo que se entende como parte da floresta viva nas trocas vitais entre humanos e extrahumanos, como os yanomami (ALBERT; KOPENAWA, 2022; TADDEI, 2022).

III. Uma ecologia perspectivista: vida, valor e sentido

Entendemos, junto a diversos estudiosos (COCCIA, 2023; DANOWSKI; VIVEIROS DE CASTRO, 2014; STENGERS, 2018), que o embate cosmopolítico entre esses dois mundos tem uma face epistêmica fundamental que se desdobra paralelamente à sua dimensão eminentemente política. As concepções de natureza e cultura no perspectivismo ameríndio e na sociedade moderna-ocidental-capitalista diferem radicalmente e trazem consigo modos de vida e horizontes de relações entre humanos e não-humanos diversas entre si.

De acordo com Viveiros de Castro (1996, p. 115), a distinção tradicional entre natureza e cultura "não pode ser utilizada para descrever dimensões ou domínios internos a cosmologias não-ocidentais sem passar antes por uma crítica etnológica rigorosa". A ideia de que a cultura é tudo aquilo que é produzido a partir da ação humana e a natureza tudo que não tem interferência humana limita-se à compreensão que humanos são dotados de agência e direitos, fundamentada na dicotomia entre humanidade e extrahumanidade. Nessa esteira, somente humanos são sujeitos, e a natureza, objeto (da cultura e dos sujeitos humanos), passível portanto de redução e posse para nós, povo da mercadoria (KOPENAWA; ALBERT, 2015). Dessa forma, o perspectivismo ameríndio parte do questionamento à cosmopolítica mononaturalista moderna, colonial e capitalística cuja

> matriz antropológico-filosófica da modernidade europeia, preocupada com a objetificação e em se eximir de suas determinações materiais forja almas e diferencia culturas a partir de um fundo corporal-material tido como inato e espontâneo, dado pela natureza, a ser dominada pelo conhecimento totalizante e coerente (PRADO; OLIVEIRA, 2024, p. 236).

Para o conhecimento ocidental, a passagem da *natureza* à *ecologia* tem condições e consequências de ordem epistêmica e política. No século XIX, a ecologia

surgiu como disciplina científica para estudar interações biológicas entre seres vivos e ambientes (LAGO; PÁDUA, 1984) e, ao longo do século XX, ela se expandiu como campo transdisciplinar que atravessa e combina diferentes campos, englobando conhecimentos de biologia, química, física, geologia e outras disciplinas das ciências humanas e sociais. Com isso, a ecologia vem se subdividindo em áreas mais específicas e adquirindo novos delineamentos, haja vista, sobretudo, uma variedade de debates sobre crise e mudanças climáticas, até críticas ao extrativismo colonial ou a sua dimensão ético-política que tange às finalidades da ecologia e para quê/quem ela se direciona (FERDINAND, 2022).

No entanto, a ecologia ocidental mononaturalista ainda parte de uma cisão entre natureza e cultura, operacionalizada em termo de objeto e sujeito (PRADO; OLIVEIRA, 2024). Em contraponto, os Yanomami, como salienta Davi Kopenawa, já praticavam a ecologia sem dar a ela este nome, pois aquilo que os brancos chamam a *natureza* fez parte, desde os ancestrais da *Urihi a*, a terra-floresta. Assim, Kopenawa e Albert (2015, p. 480) nos diz que:

> na floresta, a ecologia somos nós, os humanos. Mas são também, tanto quanto nós, os *xapiri*, os animais, as árvores, os rios, os peixes, o céu, a chuva, o vento e o sol! É tudo o que veio à existência na floresta, longe dos brancos; tudo o que ainda não tem cerca. As palavras da ecologia são nossas antigas palavras, as que *Omama* [o demiurgo yanomami] deu a nossos ancestrais. Os *xapiri* defendem a floresta desde que ela existe. Sempre estiveram do lado de nossos antepassados, que por isso nunca a devastaram. Ela continua bem viva, não é? Agora dizem que são a gente da ecologia porque estão preocupados, porque sua terra está ficando cada vez mais quente. Nossos antepassados nunca tiveram a ideia de desmatar a floresta ou escavar a terra de modo desmedido. Só achavam que era bonita, e que devia permanecer assim para sempre. As palavras da ecologia, para eles, eram achar que *Omama* tinha criado a floresta para os humanos viverem nela sem maltratá-la. E só. Somos habitantes da floresta. Nascemos no centro da ecologia e lá crescemos. Ouvimos sua voz desde sempre, pois é a dos *xapiri*, que descem de suas serras e morros. É por isso que quando essas novas palavras dos brancos chegaram até nós, nós as entendemos imediatamente. Expliquei-as aos meus parentes e eles pensaram: "*Haixopë!* Muito bem! Os brancos chamam essas coisas de ecologia! Nós falamos de *urihi a*, a terra-floresta, e também dos *xapiri*, pois sem eles, sem ecologia, a terra esquenta e permite que epidemias e seres maléficos se aproximem de nós!".

Se Davi Kopenawa ironiza ao afirmar que a ideia de ecologia é algo que, para os yanomami, já se encontrava desde os antigos, é porque para ele, a ecologia está profundamente emaranhada não somente no pensamento, mas também nos próprios modos de elaboração do corpo em diferentes relações e, portanto, em diferentes

perspectivas. Ou seja, para os yanomami, a ecologia se configura em uma cosmopolítica implicada com os agentes humanos e extrahumanos, como os *xapiri,* os animais, as árvores, o sol, os rios e outros elementos dotados de agência (KOPENAWA; ALBERT, 2015; Taddei, 2022).

A ecologia yanomami do emaranhamento opera, pois com uma concepção de subjetividade e mesmo de corporeidade irredutíveis à da noção ocidental de indivíduo. O corpo yanomami, corpo-floresta, um suporte vivo de relações. A subjetividade yanomami se define, portanto, em torno de seu corpo-território, uma espécie de corpo-tela, como propõe Leda Martins (2021), onde se inscrevem e performam as ancestralidades, os saberes, os cantos e as memórias do mundo. Logo, a subjetividade e o corpo yanomami (e para os yanomamis), são um lugar de passagem e composição com os *xapiri*, os animais e a floresta e não um invólucro separado do mundo.

Assim, não é exagero afirmar que a ecologia yanomami é uma ecologia animista. Descola (2015, p.12) se vale do conceito de animismo para se referir à continuidade e à comunicação (mesmo que virtuais) das relações interespecíficas entre tudo o que tem alma, e que se expressa na descontinuidade dos corpos em sociedades nas quais "pessoas adotam plantas, animais e outros elementos de seus ambientes físicos de subjetividade e estabelecem com estas entidades todo tipo de relação pessoal, seja de amizade, troca, sedução ou hostilidade". Trata-se de um fundo de humanidade imanente acessível em determinados encontros, práticas ou rituais.

Ou seja, a humanidade não se configura absoluta e, nesse caso, restrita àqueles que se autointitulam humanos. Ela se articula em perspectiva, de forma que cada ente carrega consigo uma humanidade em potencial, todo mundo é gente de direito, embora o tornar-se humano aconteça mediante um conjunto de relações cosmopolíticas significativas, como por exemplo, a partir da relação de presa e predador, de modo que nem todo mundo é gente de fato (VIVEIROS DE CASTRO, 1996; Prado; Oliveira, 2024). Nesta esteira, o perspectivismo ameríndio é uma generalização realizada pelo antropólogo, indigenista e pensador Eduardo Viveiros de Castro (1996, p. 144) das "ideias, presentes nas cosmologias amazônicas, a respeito do modo como humanos, animais e espíritos veem-se a si mesmos e aos outros seres do mundo".

O perspectivismo ameríndio opera uma inversão radical na forma como a filosofia ocidental, desde Kant opera, como destacam Danowski e Viveiros de Castro (2014). Para o perspectivismo ameríndio, a multiplicidade é ontológica, reside nos mundos, que têm naturezas diferentes, e não nas representações epistemológicas.

Assim, para os povos ameríndios não haveriam “muitas representações (‘culturas’, epistemologias) para um só mundo (‘natureza’, ontologia); para eles, haveria muitos mundos (pluralismo ontológico, multinaturalismo) para um só modo de representá-lo (monoculturalismo)” (TADDEI, 2022, p. 189). Com isso, a própria compreensão de política se transforma em cosmopolítica relacional: não se trata mais de representar um mundo único, mas de negociar constantemente entre múltiplos mundos em convivência.

O perspectivismo ameríndio reposiciona não só no campo da política cognitiva - aspectos que alguns comentadores alocam no campo da antropologia política ou mesmo da psicopolítica – uma política ameríndia contra o Estado. Passando de uma compreensão arcaísta de impotência ou carência, àquilo que Viveiros de Castro (2020, p. 279-284) condensa como uma importante etapa da compressão da “recusa ideológica da mudança histórica, resistência social à centralização política, bloqueio cultural à acumulação econômica” das sociedades ameríndias, e dela à renovação da antropologia das formações sociais nativas, observamos a consolidação de uma ecologia cultural que não abarca “apenas 'aspectos ecologicamente causados da cultura', mas também 'aspectos culturalmente construídos da ecologia'”.

Portanto, à medida em que a antropologia tira partido do ajuste das estimativas das populações ameríndias na pré-invasão de 1492, do recuo das datações arqueológicas, das influências societárias de longa distância e da articulação de zonas ecológicas e tipos sociopolíticos heterogêneos com sistemas regionais, temos uma profunda ruptura no modo de pensar natureza e cultura.

Em suma, Renato Sztutman (2020), em um artigo chamado *Perspectivismo contra o Estado. Uma política do conceito em busca de um novo conceito de política*, retoma a ideia de que para os sábios mbya, o mal é o um – a unificação, como pretende *o* Estado, *a* cultura, *o* homem na cosmopolítica ocidental capitalística – ao passo que o bem incorpora o um e seu outro, a alteridade não como antagonista, mas em um regime de indiscernibilidade ontológica. A cosmopolítica ameríndia, da qual tomamos o pensamento yanomami como um paradigma de pensamento outro, é contra a unificação totalizante em torno da natureza, tomada como recurso. No plano político, isso significa que se disputa menos a representação que a constituição da natureza.

O perspectivismo ameríndio da ecologia yanomami se faz contra o Estado, porque disputa a natureza da floresta amazônica, que ela é irredutível à sua representação seja como vazio, ou como recurso a ser explorado, terra sem gente, um deserto verde ou nada, como ouviu João Salles (2022) de muitos colonizadores na

região. Tal concepção se coloca contrária a cultura capitalística dos comedores de terra e do povo da mercadoria, e também contra certo humanismo antropocêntrico que compreende o humano como universal. Além disso, confronta uma cosmopolítica na qual reduz o mundo natural objetivo e subordinável – todo o não humano, assim como a parte animal do *homem*, em nossa vulgata evolucionista – reside em um único plano natural, maleável e objetivo, submisso e servil aos desígnios de um sujeito transcendente.

Em contraste, o perspectivismo ameríndio toma a humanidade como universal no sentido animista do antropomorfismo multinaturalista. Isto porque, no perspectivismo, se considera uma variedade de naturezas nas quais todos os seres dotados de agência representam, conhecem e praticam o mundo de maneira estruturalmente análoga: vendo a si mesmo no lugar de agente subjetivo, pois o que muda em cada relação é a natureza, o mundo em que cada sujeito ou cada perspectiva exerce seu ponto de vista e age (PRADO; OLIVEIRA, 2024). Em última instância,

> o animismo é isso: a ideia de que o sujeito está fora, o sujeito está por toda parte. A sociedade não é a guardiã do Estado, nem guardiã nem guarda do Estado. A sociedade não coincide com o Estado (...) mais do que não ter Estado, como diria Clastres, é contra o Estado no sentido em que é constituída, precisamente, sobre a ausência do Estado. Não *na* ausência de Estado, mas *sobre* a ausência do Estado, isto é, de modo que o Estado não possa se fazer presente. E o animismo tem a ver com isso. O animismo é, finalmente, a ontologia das sociedades contra o Estado (MELITOPOULOS; LAZZARATO, 2018, p. 26).

Em adição a isso, remontamos a Costa e Funck (2017, p. 904) que destacam a importância do "deslocamento político e epistemológico do humano (e da racionalidade eurocêntrica) para o pós-humano", uma das formulações que envolve parte do que chamamos neste escrito de extra-humano, em um movimento de crítica à racionalidade ocidental moderno-capitalística e reconhecimento da interdependência entre diferentes formas de vida, humanas e extrahumanas. De tal modo, a cosmovisão yanomami narrada por Davi Kopenawa e Bruce Albert (2015) nos provoca a pensar outras formas de nos relacionar com a *Urihi a* (terra-floresta) e com outros que fazem parte da floresta, como os animais não-humanos e extra-humanos (os *xapiri*). Irredutível a sua apreensão e captura como recurso, a floresta está mais para um superorganismo vivo, que respira, chora, sente dor e a cada dia morre mais um pouco perante o avanço do projeto capitalístico desenvolvimentista de Brasil.

A floresta, então, da forma que concebemos hoje em toda a sua exuberância e multiplicidade de ecossistemas que as compõem e pelas quais também são constituídas, não cresceram por si só: “Ela permaneceu bela até hoje apenas porque nossos ancestrais desde sempre conhecem as palavras que estou dando aqui” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 474-475). Para os yanomami, o demiurgo *Omama*, criou a floresta nos primeiros tempos e a deu aos ancestrais Yanomami para viverem nela sem maltratá-la, ensinando-lhes a fazerem dançar os *xapiri,* de forma que juntos pudessem cuidar e defender a floresta. A floresta é parte dos ensinamentos que *Omama* deu aos Yanomami, e que hoje se encontra ameaçado pelos garimpeiros e o povo da mercadoria.

A ecologia ou a natureza, nesse sentido, não se apresentam como campo separado do social ou da cultura, mas como uma dimensão constitutiva do próprio modo de existência yanomami. Na obra de Kopenawa e Albert (2015, p. 481) lemos:

> No começo, quando eu era bem jovem, nunca ouvi os brancos falarem em proteger a natureza. Foi muito mais tarde, quando fiquei bravo e comecei a discursar contra os garimpeiros e suas epidemias, que essas novas palavras chegaram de repente a meus ouvidos. Acho que, no Brasil, foi Chico Mendes que as espalhou por toda parte, pois as ouvi pela primeira vez quando os brancos começaram a falar muito dele. Naquela época, mostraram-me muitas vezes sua imagem em peles de papel. Então, pensei: “Deve ter sido esse branco que refletiu com sabedoria e revelou essas novas palavras da ecologia!”. Antes, a gente das cidades não se preocupava com a floresta. Nunca falavam nela e não temiam que ela pudesse ser destruída.

Segundo Kopenawa, os brancos apenas passaram a valorizar a preservação ambiental quando perceberam os efeitos deletérios de seu próprio modo de vida capitalístico. Ele complementa dizendo que nós, *napë,* assim como *Yoasi,* o irmão mau de *Omama*, temos o pensamento cheio de esquecimento, e por isso, nossa ecologia não passa de um despertar tardio, atravessado pela memória frágil e pela repetição desse mesmo esquecimento.

Um esquecimento que nos leva a viver contradições como as colocadas no âmbito da COP30. Um conjunto constrangedor de representações que integram um projeto desenvolvimentista de país que sufoca a floresta e suas gentes, fazendo da ecologia ou do meio ambiente pautas vazias e bandeira de engano.

Não precisamos de bandeiras vazias ou discursos vagos, como tanto nos recrimina Davi Kopenawa, nos mostrando que é o modo de vida yanomami que expressa uma ecologia intrínseca aos modos de conhecer e praticar a floresta, de celebrar os *xapiri* e suspender o céu (KOPENAWA; ALBERT, 2015).

Como relembra Ailton Krenak (1999. p. 30):

> Pierre Clastres, depois de conviver um pouco com os nossos parentes *Nhandevá* e *M'biá*, concluiu que somos sociedades que naturalmente nos organizamos de uma maneira contra o Estado; não tem nenhuma ideologia nisso, somos contra naturalmente, assim como a água do rio faz o seu caminho, nós naturalmente fazemos um caminho que não afirma essas instituições como fundamentais para a nossa saúde, educação e felicidade.

Tal recusa não é mera negação, mas afirmação ativa do que Viveiros de Castro (2011) chama de reenvolvimento cosmopolítico - a passagem da lógica capitalista da necessidade extensiva (fundamento da acumulação infinita) para a suficiência intensiva (ancorada na riqueza das relações). A suficiência intensiva seria uma base interessante para a ecologia, na medida em que não se reduz ao pluralismo anedótico do capitalismo verde ou do desenvolvimento sustentável, pautado em diferenças já diferenciadas, exotizadas e de todo modo, tornadas estáticas, prontas para consumo.

Ecologia é a avaliação local, "é a condição de uma vida rica, uma vida capaz de articular o maior número possível de diferenças significativas. Vida, valor e sentido, finalmente, são os três nomes, ou efeitos, da diferença" (VIVEIROS DE CASTRO, 2011, s/p.) que compõem uma compreensão perspectivista de ecologia.

Uma ecologia perspectivista se define pelo apreço à multiplicidade em devir, às diferenças diferenciantes, que tornam impraticáveis todas as tentativas de unificação ou totalização. Afinal, não se trata de preservar culturas ou a floresta como museus vivos, mas de perseverar na criação de mundos outros. Trata-se de sonhar a floresta, trata-se de desejar a floresta em pé. Pois a floresta nunca foi desejada neste projeto de país, apenas cobiçada como recurso ou potencial gerador de riqueza (SALLES, 2022).

IV. Uma cosmopolítica ecológica: a terra-floresta que vive e pensa

Com o raciocínio que traçamos até o momento, nos dispomos então a interrogar: como se expressa uma ecologia yanomami? Quais termos e relações ela propõe?

Na mitologia yanomami, ao perceber o potencial destrutivo do metal, *Omama* enterrou os minérios mais perigosos nas profundezas da terra e cobriu-os com rios e florestas, a fim de impedir que *Yoasi* e seus descendentes os encontrassem e os usassem para causar a destruição da vida. Apesar dos cuidados de *Omama*, *Yoasi* conseguiu, ainda assim, transmitir o conhecimento a respeito da existência do metal aos ancestrais dos brancos. Com o pensamento cheio de esquecimento, garimpeiros e mineradores, que Kopenawa chama de comedores de terra, atravessam grandes distâncias em busca

dos minérios ocultos, guiados por um desejo insaciável de dominar a terra, extrair dela o que, na lógica extrativista, não é senão recurso para lucro pessoal. No entanto, "os brancos não entendem que, ao arrancar minérios da terra, eles espalham um veneno que invade o mundo e que, desse modo, ele acabará morrendo" (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 357).

Dessa forma, nós, enquanto povo da mercadoria, à medida que prosseguimos revirando o solo como queixadas em busca de minérios e petróleo, estaríamos disseminando epidemias vorazes, famintas de carne humana com a sede de mercadorias, expressão do projeto capitalístico colonial e desenvolvimentista que tem custado tão caro à floresta, aos yanomami e também a nós, povo da mercadoria. Assim, a *xawara*, conjuga a fumaça do metal e dos motores, o que chamamos de poluição, e também a fumaça das epidemias, esta produzida e levada à floresta pelos brancos, com as máquinas, motores e mercadorias que provocam um rastro de morte e destruição na floresta e entre suas gentes.

Com efeito, a busca febril por minérios e petróleo, assim como a agropecuária de baixa produtividade e enorme impacto socio-político-ambiental praticada especialmente na Amazônia (SALLES, 2022), se organizam em torno da ilusão de um futuro de acumulação incessante como uma temporalidade linear extrativista, ignorando seus efeitos e os ciclos de regeneração da terra a curto e longo prazo. Retomando os termos de Leda Maria Martins (2021), podemos ver que a promessa de futuro inscrita em um tempo retilíneo que avança de forma predatória, avesso ao tempo espiralar, em tudo avesso à cosmopolítica yanomami, em que o passado e o porvir da floresta se entrelaçam e se atualizam no presente. Assim, as chaves para o por vir da humanidade não deixa de ser um problema cosmopolítico com desdobramento epistemológico: elas estão na reconexão os saberes e práticas originários, pois como salienta Ailton Krenak (2022) ao afirmar que o futuro é ancestral, em uma crítica muito perspicaz à noção ocidental-capitalística de progresso que, no fetiche com o supostamente novo, descarta as práticas e saberes originários como primitivas.

No entanto, a diferença relativa aos modos de manejo com a terra não é apenas epistemológica, mas também cosmopolítica, envolve os fundamentos, hierarquias e valores que conduzem o viver. Enquanto os brancos ignoram os perigos dos minérios e a fumaça de epidemia *xawara*, os yanomami reconhecem que há morte, doença e um caos terrível escondidos sob o solo, protegido pelo *xapiri.* Por isso, Kopenawa afirma que o que está debaixo da terra deve permanecer ali, a fim de preservar a vida e evitar

que o céu desabe, como nos primeiros tempos, fazendo a terra se romper e arrastando todos os seres para baixo dela. Afinal, são os metais escondidos no fundo da terra – formados por fragmentos do antigo céu *Hutukara*, que desabou em tempos antigos – que impedem que o atual céu caia novamente e asseguram as condições do bem viver na terra.

Por um lado, o projeto colonial e capitalístico de Brasil persegue um futuro prometido em uma suposta evolução (*Brasil, o país do futuro*...), desenvolvimento e progresso, preferencialmente acelerado. Por outro, as cosmopolíticas ameríndias se ocupam de se reenvolver, de reinventar e reproduzir a floresta, um mundo sempre-já completo, ecoando o princípio andino do *buen vivir* (que diz de um bem viver, não de um viver melhor – o que tem como consequência o estabelecimento de hierarquias). Como ressaltam Danowski e Viveiros de Castro (2014), para os ameríndios, o que chamamos de meio ambiente é uma teia de sociedades humanas e extra-humanas (animais, espíritos, rios, etc.) em relações de reciprocidade e interdependência. Seu animismo antropomorfo não é um erro epistemológico, mas um postulado cosmopolítico, profundamente político: todos os seres são "gente" em sua própria perspectiva. Por isso, os yanomami entendem a terra-floresta (*Urihi a*) como um corpo vivo, cuja manutenção e integridade depende de alianças com os *xapiri* (espíritos-xamânicos). Para eles, a ecologia não é gestão de recursos, mas cuidado e manutenção de relações que se traduzem como um convite a desacelerar o fim do mundo (ALBERT; KOPENAWA, 2022).

No âmbito do projeto desenvolvimentista de Brasil, que tem como um de seus operadores mais ostensivos o PL 2.159, o horizonte do por vir é de *xawara*, a fumaça do metal e das epidemias que ganha materialidade também nos cada vez mais frequentes e intensos incêndios florestais. Sinal disso é que, apenas na região do Baixo Tapajós, segundo estudo de Berenguer e colaboradores (2021), cerca de um milhão de hectares de floresta foram consumidos pelo fogo no ano de 2015, o equivalente à área de 7 municípios de São Paulo em chamas. Além disso, apenas naquela região, correspondente a 1,2% da floresta, registaram-se 495 milhões de toneladas de gás carbônico emitidos em um intervalo de 3 anos, uma quantidade similar àquela liberada pela agropecuária brasileira em todo o ano de 2017. Para termos uma dimensão mais concreta da destruição, se a região do Baixo Tapajós fosse um país, essas emissões fariam dela o quinto país que mais emitiu partículas poluentes na atmosfera no ano de 2015, à frente de países como Inglaterra, berço da Revolução Industrial.

Por outro lado, para os yanomami, o fogo, assim como a chuva, a seca e os trovões, não são meros acidentes da natureza, mas verdadeiras entidades vivas, passíveis de dignidade e respeito. O fogo requer mediação diplomática dos xamãs e de seus *xapiri*, para que o fogo possa cessar e as fumaças de epidemia possam ser contidas (KOPENAWA; ALBERT, 2015). Logo, o manejo do fogo, segundo os saberes ancestrais, está ligado sobretudo à produção, à caça e à própria proteção ambiental. *Povos-floresta* fazem queimadas sazonais que funcionam como proteção para a vulnerabilidade e a insegurança alimentar e como prevenção de incêndios nos tempos secos (BRUM, 2021; SALLES, 2022).

Trazemos a questão dos incêndios florestais porque é preciso despertar uma outra consciência para a Amazônia. O desmatamento faz parte, razoavelmente, de nosso léxico e do imaginário social brasileiro como um problema, todos os anos, por volta de novembro, se debate na mídia nacional o desmatamento na Amazônia. O que não acontece com os incêndios florestais, pois o fogo é um instrumento e um meio de vida também para povos-floresta. É preciso sonhar com a floresta, mas também, ter uma apreensão mais concreta de seus problemas locais atuais.

De todo modo, na atual crise climática, os dias estão cada vez mais quentes a ponto da floresta amazônica, marcada sobretudo pela sua intensa umidade, tornar-se literalmente inflamável. Com isso, Kopenawa nos alerta que *Xiuairipo*, um *xapiri* que dá forma simbólica ao que nós, não indígenas, chamamos de mudanças climáticas, "está esquentando muito porque ele está bravo com vocês. [...] Ele está mostrando para nós a força dele. Se continuar a destruir, a derrubar as árvores, ele vai se aproximar. [...] Ele vai torrar tudo, vai acabar com tudo." (GOMES; KOPENAWA, 2015, p. 152).

De fato, os alertas que Kopenawa nos faz em diversos lugares, não encontram resposta à altura, não são escutados nem sequer ao nível de se desdobrarem em mitigações técnicas sérias, quanto menos às radicais transformações epistemológicas que o momento e a situação nos convocam. No entanto, pequenos eventos devem ser celebrados, como a grande circulação de *A Queda do Céu*, que tem contribuído para nos colocar em contato com outro universo não apenas existencial, como de manejo e articulação com o extra-humano. É neste contexto de disputa de sentido para a atual crise política, social, ambiental, que fazemos questão de situar um evento significativo: o convite para que Davi Kopenawa participasse, no dia 22 de abril de 2025 da banca de defesa da dissertação de três estudantes Yanomami do Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia na Universidade Federal do Amazonas

(PPGSCA/UFAM). Durante sua fala, o xamã destacou a importância da preservação da Amazônia, o respeito às terras indígenas e enfatiza a presença de indígenas no ambiente acadêmico destacando o valor de seu povo que se dispõe a falar aos brancos sobre os saberes yanomami (UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS, 2025).

V. Considerações Finais

O conceito de perspectivismo ameríndio (re)coloca em cena a imaginação conceitual ameríndia, a sofisticada capacidade de produção do pensamento dos indígenas, pensamento que se desdobra, mais do que em seus próprios termos (isto é, em sua língua ou na forma com que respondem às questões que se lhes apresentam), em seus próprios modos de dispor e colocar questões na relação consigo, com o outro (extra-humano, especialmente) e a vida.

Para além de uma ecologia estritamente ambiental, é preciso, pois, nos aproximarmos do pensamento da floresta, articulando o que Guattari (1993) chama de ecologia subjetiva e ecologia social. Tais dimensões nos ajudam a compreender que o pensamento, o próprio processo de elaboração e apreensão do conhecimento se dá em relação, em conexão e a partir de alianças com outras entidades extra-humanas. Há de se reconhecer a existência de uma grande teia (CAPRA, 2003), onde tudo está em conexão para o funcionamento de um grande ecossistema em que os humanos são apenas uma entre muitas formas de vida que coabitam e co-constituem o mundo. Contudo, ao analisarmos algumas cenas do projeto desenvolvimentista de Brasil, observamos uma contraposição que opera mediante mecanismos de distanciamento e de isolamento da floresta do restante do país (SALLES, 2022).

Por fim, o conflito entre a ecologia yanomami e o projeto desenvolvimentista-capitalístico brasileiro não é apenas uma tensão entre modelos econômicos ou políticas ambientais, mas uma disputa profunda entre mundos, entre cosmopolíticas que sustentam modos distintos de conceber a vida, o valor e o sentido da existência. Enquanto a máquina estatal insiste em submeter a floresta ao regime da mercadoria, transformando-a em recurso a ser extraído ou paisagem a ser controlada, os povos yanomami habitam e pensam a floresta como um corpo vivo, um campo de relações intensas entre humanos e extrahumanos, uma composição de afetos, histórias e espíritos. A floresta, para eles, não é cenário, é protagonista, é mãe, é casa e é também linguagem. Sua ecologia não se ensina em manuais, mas se dança, se canta e se cuida.

Nesse sentido, a ecologia yanomami se ergue como um convite radical à escuta: escutar os *xapiri*, escutar os rios, escutar o fogo e suas queixas. Trata-se de descentrar o humano e reabilitar a terra e o extra-humano como sujeito, não como propriedade ou recurso a ser disposto e explorado. A crítica ao projeto de Brasil que aqui se tece não visa simplesmente à denúncia, mas à criação de outras alianças possíveis — entre saberes, entre mundos, entre temporalidades.

Ao nos aproximarmos da cosmopolítica yanomami, somos chamados não apenas a proteger a floresta, mas a sonhar e desejar a floresta, a ser por ela transformados. Isso implica salvaguardar as condições para suspender o céu, refrear o pensamento do esquecimento e cultivar relações que de pertencimento recíproco. É nesse gesto que reside uma ecologia do porvir: não apenas uma ciência da vida, mas um pacto ético, estético e político com aquilo que pulsa e resiste no coração da floresta.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

AIRA, C. O ensaio e seu tema. In: PIRES, P. (Org.). *Doze ensaios sobre o ensaio*. São Paulo: Instituto Moreira Salles, 2018.

ALBERT, B.; KOPENAWA, D. *O espírito da floresta*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

AGÊNCIA ESTADO. Senador que bateu boca com Marina Silva já falou em enforcá-la; saiba quem é. *UOL Notícias*, 27 maio 2025. Disponível em: https://noticias.uol.com.br/ultimas-noticias/agencia-estado/2025/05/27/senador-que-bateu-boca-com-marina-silva-ja-falou-em-enforca-la-saiba-quem-e.htm. Acesso em: 16 mar. 2025.

BAREMBLITT, G. *Compêndio de análise institucional e outras correntes*. Rio de Janeiro: Record, 1988.

BERENGUER, E. et al. Tracking the impacts of El Niño drought and fire in human-modified Amazonian forests. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, v. 118, n. 30, 2021. Disponível em: https://doi.org/10.1073/pnas.2019377118. Acesso em: 10 abr. 2025.

BRASIL. Projeto de Lei n. 2.159, de 18 de maio de 2021. Senado Federal, 26 maio 2025. Disponível em: https://www25.senado.leg.br/web/atividade/materias/-/materia/148785?utm_source=chatgpt.com. Acesso em: 27 abr. 2025.

BRUM, E. *Banzeiro òkòtó*. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.

CAPRA, F. *A teia da vida: uma nova compreensão científica dos seres vivos*. São Paulo: Cultrix, 2003.

COCCIA, E. Prefácio. In: ALBERT, B.; KOPENAWA, D. *O espírito da floresta*. São Paulo: Companhia das Letras, 2023.

COSTA, Cláudia; FUNCK, Susana. O Antropoceno, o pós-humano e o novo materialismo - intervenções feministas. *Revista Estudos Feministas*. v. 25, n. 2, p. 903-908, 2017.

DANOWSKI, D.; VIVEIROS DE CASTRO, E. *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. Desterro: Cultura e Barbárie; Instituto Socioambiental, 2014.

DESCOLA, P. Além de natureza e cultura. *Tessituras*, Pelotas, v. 3, n. 1, p. 7-33, jan./jun. 2015.

FERDINAND, M. *Uma ecologia decolonial: pensar a partir do mundo caribenho*. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

GOMES, A. M. R.; KOPENAWA, D. O cosmos segundo os Yanomami: Hutukara e Urihi. *Revista da Universidade Federal de Minas Gerais*, v. 22, n. 1, p. 142–159, 2015. Disponível em: https://periodicos.ufmg.br/index.php/revistadaufmg/article/download/2743/1608/9395. Acesso em: 20 abr. 2025.

GUATTARI, F. *As três ecologias*. Campinas: Papirus, 1993.

GUERREIRO NETO, G. COP30: o levante indígena que enfrenta Helder Barbalho. *Sumaúma*, 5 fev. 2025. Disponível em: https://sumauma.com/cop-30-o-levante-indigena-que-enfrenta-helder-barbalho/. Acesso em: 8 abr. 2025.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (ISA). Brasil chega na COP27 em meio a recorde de emissões de gases de efeito estufa. São Paulo, 11 nov. 2022. Disponível em: https://www.socioambiental.org/noticias-socioambientais/brasil-chega-na-cop27-em-meio-recorde-de-emissoes-de-gases-de-efeito. Acesso em: 6 maio 2025.

KOPENAWA, D.; ALBERT, B. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, A. O eterno retorno do encontro. In: NOVAES, A. (Org.). *A outra margem do Ocidente*. São Paulo: Ministério da Cultura/Funarte; Companhia das Letras, 1999. p. 23–31.

KRENAK, A. Futuro Ancestral. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

LAGO, A.; PÁDUA, J. A. *O que é Ecologia*. São Paulo: Brasiliense, 1984.

MARTINS, L. M. Performance do tempo espiralar: poéticas do corpo-tela. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.

MEDEIROS, L. Questão ambiental, apropriação de terras e emergência de novos sujeitos políticos no Brasil contemporâneo. *Em Pauta: teoria social e realidade contemporânea*, v. 22, n. 55, p. 38–53, 2024. Disponível em: https://doi.org/10.12957/rep.2024.8419. Acesso em: 5 abr. 2025.

MELITOPOULOS, A.; LAZZARATO, M. O animismo maquínico. *Cadernos de Subjetividade*, n. 13, p. 7–27, 2018. Disponível em: https://doi.org/10.2354/cs.v0i13.38462. Acesso em: 13 abr. 2025.

MARTINS, R. M. ATL: sem Lula e sem demarcações – mas com ataque da polícia. *Sumaúma*, 15 abr. 2025. Disponível em: https://sumauma.com/atl-sem-lula-e-sem-demarcacoes-mas-com-ataque-da-policia/. Acesso em: 13 abr. 2025.

OVIEDO, A. *et al.* "O arco do desmatamento e suas flechas." Instituto Socioambiental, 2021. Disponível em: https://site-antigo.socioambiental.org/sites/blog.socioambiental.org/files/nsa/arquivos/nova_geografia_do_arco_do_desmatamento_isa.pdf. Acesso em: 8 abr. 2025.

PRADO, G. A. S.; OLIVEIRA, D. E. Perspectivismo ameríndio e colonialidade: uma problematização das bases da Psicologia. *Revista de Políticas Públicas*, v. 28, n. 1, p. 222–242, 2024. Disponível em: https://dx.doi.org/10.18764/2178-2865.v28n1.2024.12. Acesso em: 23 fev. 2025.

SALLES, J. M. *Arrabalde: em busca da Amazônia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

STENGERS, I. A proposição cosmopolítica. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n. 69, p. 442–464, 2018. Disponível em: https://doi.org/10.11606/issn.2316-901X.v0i69p442-464. Acesso em: 10 abr. 2025.

SZTUTMAN, R. Perspectivismo contra o Estado. Uma política do conceito em busca de um novo conceito de política. *Revista de Antropologia*, v. 63, n. 1, p. 185–213, 2020.

TADDEI, R. Kopenawa e as ciências ambientais na Amazônia. *In*: MARRAS, S.; TADDEI, R. (Org.). *O Antropoceno: sobre modos de compor mundos*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2022.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS. "Conseguimos a homologação da terra, mas não é respeitada. Continuamos a luta", disse Davi Kopenawa, xamã Yanomami, durante palestra na Ufam. Manaus, 23 abr. 2025. Disponível em:

https://ufam.edu.br/noticias/6615-conseguimos-a-homologacao-da-terra-mas-nao-e-respeitada-continuamos-a-luta-disse-davi-kopenawa-xama-yanomami-durante-palestra-na-universidade-federal-do-amazonas-ufam.html. Acesso em: 20 abr. 2025.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, v. 2, n. 2, p. 115–144, 1996.

VIVEIROS DE CASTRO, E. "Transformação" na antropologia, transformação da "antropologia". *Mana*, v. 18, n. 1, p. 151–171, 2012. Disponível em: https://www.scielo.br/j/mana/a/GNFYDzH8dn9XWW4Sf9VjSpH/?format=pdf&lang=pt. Acesso em: 6 maio 2025.

VIVEIROS DE CASTRO, E. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Desenvolvimento econômico e reenvolvimento cosmopolítico: da necessidade extensiva à suficiência intensiva. *Revista Sopro*, n. 51, 2011. Disponível em: https://culturaebarbarie.org/sopro/outros/suficiencia.html. Acesso em: 13 abr. 2025.