ACENO

REVISTA DE ANTROPOLOGIA DO CENTRO-OESTE
ISSN: 2358-5587

VOLUME 13
NÚMERO 31
(JAN./ABR.2026)

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social - Universidade Federal de Mato Grosso

31

Proposta Editorial

ACENO – Revista de Antropologia do Centro-Oeste é um periódico científico lotado no Departamento de Antropologia e vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Mato Grosso, que tem como propósito se constituir em um espaço permanente para o debate, a construção do conhecimento e a interlocução entre antropólogos e pesquisadores de áreas afins, do país e do exterior. Apesar de **ACENO** fazer referência ao Centro-Oeste, em seu título, ela não tem como único objetivo dar visibilidade a resultados de pesquisas científicas relativas às populações desta região, mas sim, se tornar um fórum que traduza a pluralidade de perspectivas teóricas e temáticas que caracterizam a antropologia na contemporaneidade. Igualmente, incentiva-se a publicação de artigos de cunho transdisciplinar, resultados de pesquisas que envolvam equipes interdisciplinares que estudam a diversidade da experiência humana.

Catalogação na Fonte. Elaborada por Igor Yure Ramos Matos. Bibliotecário CRB1-2819.

ACENO: Revista de Antropologia do Centro Oeste / Universidade Federal de Mato Grosso, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. V. 13, n. 31, jan./abr. 2026 – Cuiabá: ICHS/ Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 2025.

Quadrimestral.
Início: jan./jul. 2014.
Editores: Prof. Dr. Marcos Aurélio da Silva
Prof. Dr. Moisés Alessandro de Souza Lopes

ISSN: 2358-5587.

1. Ciências Sociais – Periódico. 2. Antropologia Social – Periódico. 3. Teoria Antropológica – Periódico. I. Universidade Federal de Mato Grosso. II. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. IV. Título.

CDU: 39(05)

DOI: 10.48074/aceno.v13i31

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO
Reitora: Marluce Souza Silva

INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
Diretor: Rodrigo Marcos de Jesus

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL
Coordenador: Moisés Alessandro de Souza Lopes
Vice-Coordenador: Sonia Regina Lourenço

EDITORIA EXECUTIVA
Marcos Aurélio da Silva
Moisés Alessandro de Souza Lopes

COMITÊ EDITORIAL
Marcos Aurélio da Silva
Moisés Alessandro de Souza Lopes
Sonia Regina Lourenço
Patricia da Silva Osorio

EDITORIA DE RESENHAS e ARTIGOS LIVRES
Ozaias da Silva Rodrigues

EDITORIA FOTOGRÁFICA
Fred Gustavos

EDITORIA GRÁFICA
Marcos Aurélio da Silva

COMUNICAÇÃO
Moisés Alessandro de Souza Lopes

DOI: 10.48074/aceno.v13i31

CONSELHO CIENTÍFICO
Aloir Pacini – UFMT
Andréa de Souza Lobo – UnB
Carla Costa Teixeira – UnB
Carlos Emanuel Sautchuk – UnB
Carmen Lucia Silva – UFMT
Clark Mangabeira Macedo – UFMT
Deise Lucy Montardo – UFAM
Edir Pina de Barros
Eliane O'Dwyer – UFF
Érica Renata de Souza – UFMG
Esther Jean Langdon – UFSC
Fabiano Gontijo – UFPA
Flávio Luiz Tarnovski – UFMT
Heloísa Afonso Ariano – UFMT
Izabela Tamaso – UFG
Juliana Braz Dias – UnB
Luciane Ouriques Ferreira – FIOCRUZ/ENSP
Luís Roberto Cardoso de Oliveira – UnB
Márcia Rosato – UFPR
Márcio Goldman – MN/UFRJ
Marcos Aurélio da Silva – UFMT
Maria Luiza Heilborn – IMS/UERJ
Miriam Pillar Grossi – UFSC
Moisés Alessandro de Souza Lopes – UFMT
Patrice Schuch - UFRGS
Patrícia Silva Osório – UFMT
Paulo Rogers Ferreira – UFBA
Paulo Sérgio Delgado – UFMT
Rafael José de Menezes Bastos – UFSC
Sérgio Carrara – IMS/UERJ
Sonia Regina Lourenço – UFMT
Sueli Pereira Castro – UFMT

PROJETO GRÁFICO
Marcos Aurélio da Silva – UFMT
José Sarmento – UCDB
Moisés Alessandro de Souza Lopes – UFMT
Sonia Regina Lourenço – UFMT

CAPA
José Sarmento – UCDB
Marcos Aurélio da Silva – UFMT

Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste, 13 (31), janeiro a abril de 2026.
ISSN: 2358-5587.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31

Sumário

Table of Contents
Tabla de Contenido

Editorial *9*

Dossiê Temático

Epistemologias étnicas e racialmente diferenciadas
Thematic Dossier Ethnically and racially differentiated epistemologies
Dossier Temático Epistemologías étnica y racialmente diferenciadas

Apresentação ao dossiê
Presentacion to the dossier
Presentación al dossier

Jane Felipe Beltrão, Talytta S. Araújo, Rhuan C. S.Lopes, Almires M. Machado (orgs.) *11*

Epistemologias indígenas e decolonialismo: por uma Ecologia de Saberes na construção do pensamento latino-americano
Indigenous epistemologies and decolonialism: towards an ecology of knowledges in the construction of latin american thought
Epistemologías indígenas y decolonialismo: hacia una ecología de saberes en la construcción del pensamiento latinoamericano

Uwira Xakriabá *17*

Povo Akrãtikatêjê e os significados do protocolo de consulta livre, prévia e informada
Akrãtikatêjê people and the meanings of the free, prior and informed consultation protocol
Pueblo Akrãtikatêjê y los significados del protocolo de consulta libre, previa e informada

José Ubiratan Sompré *29*

A lei do povo: os protocolos autônomos de consulta como afirmação do direito pluriversal
The people's law: autonomous consultation protocols as an assertion of pluriversal law
El derecho popular: protocolos de consulta autónoma como afirmación del derecho pluriversal

Vinícius Brito da Silva Machado *47*

"Tem marés grandes aí que dá até medo, cobre a rua todinha": uma etnografia das relações das pessoas com as águas
"There are big tides here that even make you scared; they cover the whole street": an ethnography of people's relations with the waters
"Hay mareas grandes aquí que hasta dan miedo; cubren toda la calle": una etnografía de las relaciones de las personas con las aguas

Marcos Samuel Costa da Conceição *61*

O clima também discrimina: o racismo ambiental e o epistemicídio sofrido por comunidades de religiões de matriz africana no Brasil
The climate also discriminates: environmental racism and epistemicide suffered by communities of African-derived religions in Brazil
El clima también discrimina: el racismo ambiental y el epistemicidio sufridos por comunidades de religiones de matriz africana en Brasil

Cristina Figueiredo Terezo Ribeiro, Daniel de Aviz Correa Junior, Renata Quadros *73*

DOI: 10.48074/aceno.v13i31

Racismo estrutural e desenvolvimento no Brasil: entre a violência costumeira e a seletividade penal
Structural racism and development in Brazil: between everyday violence and penal selectivity
Racismo estructural y desarrollo en Brasil: entre la violencia habitual y la selectividad penal

Shana Rohmann et al. ***87***

Epistemologias em disputa e desterritorialização: arqueogenealogia do Relatório Figueiredo no sul do antigo Mato Grosso (1910–1967)
Contested epistemologies and deterritorialization: an archaeogenealogy of the Figueiredo Report in the south of the former Mato Grosso (1910-1967)
Epistemologías en disputa y desterritorialización: arqueogenealogía del Informe Figueiredo en el sur del antiguo Mato Grosso (1910-1967)

Elvis Gomes Marques Filho ***103***

Diferenças, tensões e articulações entre os conhecimentos indígenas em saúde e o modelo biomédico na formação universitária
Differences, tensions, and connections between indigenous health knowledge and the biomedical model in university education
Diferencias, tensiones y articulaciones entre los conocimientos indígenas en salud y el modelo biomédico en la formación universitária

Thalyta Juliana da Silva Gomes, Socorro de Fátima Moraes Nina, Marcelo Gustavo Aguilar Calegare ***125***

A inclusão curricular de epistemologias de povos e comunidades tradicionais: desafios e práticas de professoras/es indígenas e quilombolas
The curricular inclusion of epistemologies of traditional peoples and communities: challenges and practices of indigenous and quilombola teachers
La inclusión curricular de epistemologías de pueblos y comunidades tradicionales: desafíos y prácticas de docentes indígenas y quilombolas

Jackeline Franco Rodrigues ***143***

A periferia, sua composição sociológica e epistemológica: um estudo de caso do feminino em Carapicuíba, região metropolitana de São Paulo
Black peripheral epistemologies: a case study of the feminine in Carapicuíba, Metropolitan Region of São Paulo
Epistemologías periféricas negras: un estudio de caso sobre lo femenino en Carapicuíba, Región Metropolitana de São Paulo

Claudinei Espírito Santo, Rafael de Paula Aguiar Araújo ***163***

Dossiê Especial
Antropologia da Saúde e da Ciência
Special Dossier Anthropology of Health and Science
Dossier Especial Antropología de la salud y la ciencia

Apresentação ao dossiê
Presentacion to the dossier
Presentación al dossier

Débora Allebrandt, Rosana Maria Nascimento Castro Silva, Soraya Fleischer (orgs.) ***179***

“Como um mantra”: percurso e apropriações do uso racional de medicamentos em farmácias de Buenos Aires
“Like a mantra”: tour and appropriations of the rational use of medicines in Buenos Aires harmacies
“Como un mantra”: recorrido y apropiaciones del uso racional de medicamentos en farmacias de B. A.

Maria Pozzio ***185***

Infraestruturas químicas de cuidado: farmacêuticos e sua farmacoterapia
Chemical infrastructures of care: pharmacists and their pharmacotherapy
Infraestructuras químicas del cuidado: farmacéuticos y su farmacoterapia

Cíntia Liara Engel ***199***

“O mundo é um trem desgovernado”: bricolagens epistêmicas e Covid-19 da Coorte de Nascimentos de Pelotas (1982–2025)
“El mundo es un tren descontrolado”: bricolajes epistémicos y COVID-19 en la Cohorte de Nacimientos de Pelotas
“The world is a runaway train”: epistemic bricolages and covid-19 in the Pelotas birth cohort

Ana Paula Pimentel Jacob, Dominique Pareja Behágue, Helen Gonçalves ***217***

DOI: 10.48074/aceno.v13i31

Muito além dos diagnósticos: uma perspectiva interseccional sobre a saúde mental
Beyond diagnoses: an intersectional look at mental health
Más allá de los diagnósticos: una mirada interseccional a la salud mental

Estefanía Ronca **233**

Cosméticos, infâncias e saúde: da naturalização à reflexão crítica com crianças
Cosmetics, childhoods and health: from naturalization to critical reflection with children
Cosméticos, infancias y salud: de la naturalización a la reflexión crítica con niños

Vanessa Ponte **251**

Saberes descartáveis? A desvalorização de evidências testemunhais ou conhecimento experiencial das mulheres na atenção à saúde reprodutiva
Disposable knowledge? The devaluation of testimonial evidence or experiential knowledge of women in reproductive health care
¿Conocimiento desechable? La devaluación de la evidencia testimonial o el conocimiento experiencial de las mujeres en la atención de la salud reproductiva

Elaine Reis Brandão **267**

Artigos Livres

Free Articles
Artículos Libres

Buen vivir and re-existences in northern Mato Grosso: fragments of biocentered life perspectives
Bem viver e reexistências no norte mato-grossense: fragmentos de perspectivas de vida biocentradas
Buen vivir y reexistencias en el norte de Mato Grosso: fragmentos de perspectivas de vida biocentradas

Pablo Cardozo Roccon et al. **283**

"*La garantia soy yo, patrón*": notas sobre o trabalho informal em Pedro Juan Caballero, Paraguai
"I am the guarantee, boss": notes on informal labor in Pedro Juan Caballero, Paraguay
"Yo soy la garantía, jefe":apuntes sobre el trabajo informal en Pedro Juan Caballero, PY

Valdir Nascimento **295**

O comércio ambulante e o direito à cidade: precariedade, resistência e conflito no espaço urbano
Street vending and the right to the city: precariousness, resistance, and conflict in urban space
El comercio ambulante y el derecho a la ciudad: precariedad, resistencia y conflicto en el espacio urbano

Tales Gandi Veloso de Andrade et al. **313**

A insaciável sede das indústrias do Complexo do Pecém (CE) e a cosmopolítica das águas do povo indígena Anacé
The insatiable thirst of the Pecem Complex (CE) and the Anacé people's water cosmopolitics
La insaciable sed de las industrias del Complejo Pecém (CE) y la cosmopolítica del agua del pueblo indígena Anacé

Luciana Nogueira Nóbrega, Lia Pinheiro Barbosa **331**

Mídia x Islam: reflexões sobre os atores sociais envolvidos nas representações e estereótipos construídos sobre árabes e muçulmanos
Media vs. Islam: reflections on the social actors involved in the representations and stereotypes socially constructed about Arabs and Muslims
Medios de comunicación vs. Islam: reflexiones sobre los actores sociales involucrados en las representaciones y estereotipos socialmente construidos sobre árabes y musulmanes

Salua Omais, Manoel Antonio dos Santos **359**

A fabricação da justiça: cartografia das controvérsias sobre a Lei Maria da Penha no Supremo Tribunal Federal
The making of justice: a cartography of the controversies surrounding the Maria da Penha law in the Brazilian Supreme Federal Court
La fabricación de la justicia: cartografía de las controversias sobre la Ley Maria da Penha en el STF

Ísis Garcia **381**

DOI: 10.48074/aceno.v13i31

Aceno – *Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 13 (31), janeiro a abril de 2026.
ISSN: 2358-5587.

Controvérsias em torno da tipificação das mortes de mulheres no Brasil e na Espanha
Controversies surrounding the typification of the murders of women in Brazil and Spain
Controvérsias em torno da tipificação das mortes de mulheres no Brasil e na Espanha

Patricia Costa et al. ***397***

"Que *cringe* ter covid agora!": produção de sentidos cerca da covid-19 no contexto de flexibilização sanitária
"How *cringe* to have covid now!": production of meanings about covid-19 in the context of health flexibility
"¡Qué *cringe* tener covid ahora!": producción de significados sobre el covid-19 en el contexto de la flexibilización sanitaria

Alana Izadora Peppe, Gustavo Zambenedetti, Heloisa Gabriela Hruba ***413***

Ecosofias de terreiro: uma encruzilhada epistêmica entre cartografia, decolonialidade e esquizoanálise
Terreiro-ecosophies: an crossroads between cartography, decoloniality and schizoanalysis
Ecosofías-Terreiro: una encrucijada epistémica entre cartografía, decolonialidad y esquizoanálisis

Francisco Marcos Gomes de Brito, Vladimir Félix-Silva ***429***

As políticas públicas de segurança alimentar e nutricional: o Programa Moeda Verde em Santo André (SP)
Public policies for food and nutrition security: the Green Coin Program in Santo André
Políticas públicas para la seguridad alimentaria y nutricional: el Programa Moneda Verde en Santo André

Paula Keiko Iwamoto Poloni ***443***

Ensaios
Essays
Ensayos

Para uma antropologia especulativa dos museus: entre a cronotopia e a impermanência
Towards a speculative anthropology of museums: between chronotopia and impermanence
Hacia una antropología especulativa de los museos: entre cronotopo e impermanencia

Sonia Regina Lourenço ***463***

Tradução
Essays
Ensayos

As inumanidades
The inhumanities
Las inhumanidades

Kathryn Yusoff, Luiza Dias Flores, Julio Souto Salom ***487***

Ensaios Fotográficos
Photography Essays
Ensayos Fotográficos

Jogos Indígenas Estudantis Tupinambá (JIET): restituir os contornos inefáveis da terra
Tupinambá Indigenous Student Games: restoring the ineffable contours of the land
Juegos Estudiantiles Indígenas Tupinambá: restaurando los contornos inefables de la tierra

Vatsi Meneghel Danilevicz et al. ***509***

Resenhas
Reviews
Revisiónes

Brasil sob escombros: desafios do governo Lula para reconstruir o país

Clerislânia de Albuquerque Sousa ***523***

Coeducação na Educação Física Escolar: fundamentos teóricos e práticas pedagógicas para a equidade de gênero

Adão Sousa ***529***

DOI: 10.48074/aceno.v13i31

Editorial

Aceno, 13 (31), jan./abr. 2026

A *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste* inicia o ano de 2026 com mais uma grande edição. Nestas mais de 500 páginas, nossas leitoras vão encontrar dois dossiês com temas contemporâneos do campo da Antropologia, além de muitos artigos, resenhas de livros e ensaios que trazem as preocupações mais relevantes do campo das humanidades atualmente.

Começamos com o dossiê temático *Epistemologias étnica e racialmente diferenciadas*, organizado pelos professores Jane Felipe Beltrão (UFPA), Talytta Suenny Araújo (FUNAI), Rhuan Carlos dos Santos Lopes (UFPA), Almires Martins Machado (UFPA), que conta com 10 artigos vão se debruçar sobre novas epistemologias que desafiam a academia, o Estado e a cultura brasileira como um todo. Nas palavras dos organizadores, na apresentação do dossiê:

> razer a lume as epistemologias étnica e racialmente diferenciadas é oportuno porque permite conhecer os estudos referentes aos povos e comunidades tradicionais além de insistir em promover o equilíbrio das multivozes nas revistas acadêmicas, visto que hoje, é imperioso apresentar outras ontologias, a partir de estudos centrados nas formas com que povos e comunidades tradicionais compreendem e se relacionam com seus territórios, patrimônios e ambiente em geral escritos pelos indígenas intelectuais e seus aliados que procuram compreender a diversidade étnica e racial em busca de uma sociedade menos racializada e discriminatória.

Também trazemos um dossiê especial, no campo da Antropologia da Saúde e da Ciência, organizado por Débora Allebrandt (UFAL), Rosana Maria Nascimento Castro Silva (UnB), Soraya Fleischer (UnB), com seis artigos

Aceno – *Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 13 (31), janeiro a abril de 2026.
ISSN: 2358-5587

DOI: 10.48074/aceno.v12i30

sobre temas emergentes dessas antropologias.

A Aceno agradece às organizadoras dos dois dossiês que voluntariamente colaboraram com a produção desta edição, sem medir esforços em nome da divulgação do conhecimento em temas tão delicados para o contemporâneo.

A seção *Artigos Livres* continua com a apresentação de trabalhos que refletem parte da produção antropológica e das ciências humanas na atualidade e continua firme na proposta da *Aceno* de refletir temas emergentes, principalmente nas áreas de gênero, sexualidade, relações interétnicas, etnologias e cosmologias dos diferentes segmentos populacionais que produzem o que chamamos de Brasil. Os dez artigos dessa seção vão do debate sobre modelos econômicos (agronegócio, comércio, indústria) e como eles impactam as populações em seu entorno, à islamofobia na mídia, ao feminicídio, entre outros temas

As seções *Ensaios* e *Ensaios Fotográficos* trazem dois trabalhos que tratam de produções colaborativas em museus e também jogos indígenas e a sua beleza na construção de identidades.

Finalizamos com a seção *Resenhas* e a apresentação de dois livros sobre política e educação, respectivamente.

A Aceno se sente honrada por contribuir no fortalecimento das ciências humanas no Brasil e agradece a todos os colaboradores que fazem parte deste número, assim como a todos nossos leitores, autores e pareceristas.

Boa leitura!

Os Editores

DOI: 10.48074/aceno.v12i30

ACENO

Dossiê Temático

Epistemologias étnica e racialmente diferenciadas

***Jane Felipe Beltrão* (org.)**[1]
Universidade Federal do Pará

***Talytta Suenny Araújo* (org.)**[2]
Fundação Nacional dos Povos Indígenas

***Rhuan Carlos dos Santos Lopes* (org.)**[3]
Universidade Federal do Pará

***Almires Martins Machado* (org.)**[4]
Universidade Federal do Pará

BELTRÃO, Jane Felipe; ARAÚJO, Talytta Suenny; LOPES, Rhuan Carlos dos Santos; MACHADO, Almires Martins (orgs.). **Epistemologias étnica e racialmente diferenciadas: diálogos possíveis.** *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 13 (31): 11-18, janeiro a abril de 2026. ISSN: 2358-5587

[1] Antropóloga, historiadora, professora titular, docente permanente dos programas de pós-graduação em Antropologia (PPGA) e Direito (PPGD) da Universidade Federal do Pará (UFPA). Bolsista de produtividade em pesquisa do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

[2] Arqueóloga, antropóloga e historiadora. Atualmente atua na Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI) em Marabá/Pará.

[3] Arqueólogo e Antropólogo, professor assistente da Universidade Federal do Pará e no Programa Associado em Antropologia da Universidade Federal do Ceará (UFC) e Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (Unilab).

[4] Bacharel em Direito pelo Centro Universitário da Grande Dourados (UNIGRAN), mestre em Direito pelo Programa de Pós-Graduação em Direito (PPGD) e doutor em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA) ambos na Universidade Federal do Pará (UFPA). Membro dos povos Guarani e Terena. Atualmente realiza pós doutorado junto ao PPGD, no Instituto de Ciências Jurídicas (ICJ) na UFPA.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.21997

APRESENTAÇÃO AO DOSSIÊ

E por falar em epistemologias étnicas e raciais... faz-se necessário apresentar a diversidade

Trazer a lume as epistemologias étnica e racialmente diferenciadas é oportuno porque permite conhecer os estudos referentes aos povos e comunidades tradicionais além de insistir em promover o equilíbrio das multivozes nas revistas acadêmicas, visto que hoje, é imperioso apresentar outras ontologias, a partir de estudos centrados nas formas com que povos e comunidades tradicionais compreendem e se relacionam com seus territórios, patrimônios e ambiente em geral escritos pelos indígenas intelectuais e seus aliados que procuram compreender a diversidade étnica e racial em busca de uma sociedade menos racializada e discriminatória.

É Tim Ingold em *A vida das linhas*, publicado em 2015, diz que todo o ser, para viver, precisa traçar uma linha e que ao longo da vida, essas linhas se entrelaçam com muitas outras. A vida, para o autor, é vivida ao longo dessas linhas, assim cada ser é uma linha e vive ao longo da linha de sua vida e das linhas de vida de outros seres. Os escritos de Ingold refere uma outra ontologia, que se relaciona com o mundo sem estar centrada unicamente no ser humano, pois é possível considerar outras "linhas" nesse "emaranhado" de vida.

Similarmente, outras ontologias são igualmente reivindicadas por povos e comunidades tradicionais. Ailton Krenak (2022) em seu livro *Futuro ancestral* destaca em diferentes momentos a narrativa que foi sendo construída a respeito da "centralidade" do ser humano (ocidental) que implica no silenciamento/apagamento de "todas as outras presenças", e nesse silenciamento estaria o capitalismo a "empobrecer a existência" nossas existências (dos povos indígenas).

No caso das sociedades tradicionais, referidas por Krenak (2022), as "linhas" apontadas por Ingold (2025) são necessariamente coletivas e portanto se apresentam em redes de convivência e simbolismo, portanto urge compreendê-las para respeitar a diversidade humana como diferença, evitando a todo custo a desigualdade e as incompreensões geradas pela postura etnocêntrica e discriminatória.

Assim, esse dossiê justifica-se pela necessidade de diálogo acadêmico equitativo com as epistemologias diferenciadas. As políticas públicas desenvolvidas nas universidades Apartir do diálogo com as demandas históricas dos povos etnica-

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.21997

mente diferenciados, tanto na graduação e como na pós-graduação, vêm possibilitando maior equidade de direitos para que as pessoas étnica e racialmente diferenciadas alcancem a educação formal em nível superior. Entretanto, há muitos caminhos a serem percorridos.

Ao contemplar os objetivos do dossiê a seleção dos artigos indica que o apelo por epistemologias diferenciadas repercute, e seus diálogos políticos, têm sido a força importante para a expansão da escuta qualificada junto ao mundo acadêmico. Considerando o diálogo, os artigos aprovados para este dossiê acompanham a dinâmica acima exposta e nos apresentam debates fundamentados sobre as epistemologias diferenciadas.

Inicialmente, Uwira Xakriabá (nome civil: William César Lopes Domingues) nos brinda com um primoroso trabalho sobre as *Epistemologias indígenas e decolonialismo: por uma ecologia de saberes na construção do pensamento latino-americano* apresentando a contribuição das epistemologias indígenas no âmbito das teorias decoloniais. O artigo demonstra como o pensamento dos povos indígenas desafia a hegemonia do pensamento ocidental dominante e propõe modos plurais para a produção do conhecimento. As epistemologias indígenas são, do ponto de vista de Uwira Xakriabá, condição fundamental para o enfrentamento da colonialidade do saber e do poder, permitindo uma reflexão crítica latino-americana, para tanto o autor utiliza de bibliografia analítico-interpretativa formulada por autores indígenas e não indígenas.

O artigo se constitui na luva necessária a abertura da discussão que as/os organizadoras/es requerem como desafio do presente dossiê, pois traz a lume as epistemologias que podem produzir pluralismo de saberes e respeito a diversidade criando veredas para mudanças na hegemonia até então vigente. Assim sendo, a adoção de novos procedimentos podem orientar novos caminhos e quem sabe novas possibilidades de reflexão.

O artigo *Povo Akrãtikatêjê e os significados do Protocolo de Consulta livre, prévia e informada* escrito por José Ubiratan Sompré apresenta a experiência do povo *Akrãtikatêjê* que transforma a burocracia que acompanha o protocolo de consulta livre, prévia e informada em expressão de autonomia, reciprocidade e continuidade da vida coletiva. Abrindo veredas para a compreensão diferenciada das ações necessárias à elaboração do Protocolo de Consulta. O trabalho que Sompré, mesmo sem ter tido a intenção, pavimenta o caminho do próximo artigo, pois demonstra como a discussão entre os *Akrãtikatêjê* se transforma em reafirmação da autodeterminação.

Vinícius Brito da Silva Machado escreve sobre *A Lei do Povo: os Protocolos Autônomos de Consulta como Afirmação do Direito Pluriversal* apontando a ineficácia da Consulta Prévia, Livre e Informada, que propõem os Protocolos Autônomos de Consulta como virada epistêmica, uma vez que os protocolos procuram superar a mera aplicação da norma, pois as discussões levadas a efeito entre os diversos povos indígenas materializam o exercício da autodeterminação, contestando o Estado que insiste em desconhecer a pluridiversisade, a jusdiversidade (Souza Filho, 2021) e a sensibilidade jurídica (Geertz, 1998).

Em *"Tem marés grandes aí que dá até medo, cobre a rua todinha": uma etnografia das relações das pessoas com as águas* proposto por Marcos Samuel Costa da Conceição, antropólogo morador da ribeira no Arquipélago do Marajó, traz as narrativas dos moradores sobre seu território quando afetado pelas grandes águas, fenômeno recorrente nas Amazônias, com múltiplos sentidos sociais, atualizados a partir das experiências das pessoas ribeirinhas, que na maioria das vezes têm seus conhecimentos ignorados pelo Estado.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.21997

No artigo *O clima também discrimina: os desafios das mudanças climáticas,* escrito por Renata Quadros e Daniel de Aviz Correa Junior e Cristina Figueiredo Terezo Ribeiro, vamos acompanhar a reflexão sobre s vias da intolerância e da deslegitimação espistêmica do racismo climáticos em tempos de crise.

Shana Rohmann, Bianca Mioduski, Adiléia Ribeiro Santos e Silmara Carneiro e Silva se uniram para discutir o *Racismo estrutural e desenvolvimento no Brasil: entre a violência costumeira e a seletividade penal*, tendo em vista a relação entre racismo e sistema carcerário no Brasil e sob o argumento da seletividade penal, observando sempre a lógica dominante, fato que ignora as diferentes noções de justiça como seria interessante considerar a partir da sensibilidade jurídica como ensina Geertz (1998).

Elvis Gomes Marques Filho vem a público apresentando as *Epistemologias em disputa e desterritorialização: arqueogenealogia do Relatório Figueiredo no Sul do antigo Mato Grosso (1910–1967)* que aponta para o processo de desterritorialização vividos pelos povos indígenas nativos do Sul do antigo Mato Grosso nos primeiros 70 anos do século XX, que resulta das disputas epistemológicas nas quais o Estado, por meio de rotinas burocráticas e dispositivos tutelares, converteu direitos territoriais em variáveis administráveis que desconsideraram as ontologias indígenas na definição dos territórios produzindo efeitos deletérios aos direitos indígenas, sobretudo a organização social dos donos originais do território.

No artigo *Diferenças, tensões e articulações entre os conhecimentos indígenas em saúde e o modelo biomédico na formação universitária,* Thalyta Gomes, Socorro Nina e Marcelo Calegare nos fazem refletir como o pensar ocidental tem sido posto como parâmetro e verdade ao longo do tempo ao examinar as percepções de mulheres indígenas universitárias que convivem com o saber acadêmico biologicista comumente ensinado nas escolas médicas e os saberes tradicionais de seus territórios que adotam uma perspectiva integral que envolve dimensões espirituais, emocionais e territoriais, apontando assim para dificuldades com o saber hegemônico.

Dando continuidade ao dossiê o trabalho sobre *A inclusão curricular de epistemologias de povos e comunidades tradicionais: desafios e práticas de professoras/es indígenas e quilombolas* escrito por Jackeline Franco Rodrigues sublinha a permanência de lógicas coloniais que hierarquizam saberes e invisibilizam cosmologias indígenas e quilombolas. A reflexão destaca a importância da transformação das bases epistêmicas da escola, com participação ativa das comunidades e valorização de pedagogias territorializadas, trabalho que se faz imprescindível para não invisibilizar os povos tradicionais.

Claudinei Espírito Santo escreve sobre *A periferia, sua composição sociológica e epistemológica: um estudo de caso do feminino em Carapicuíba, região metropolitana de São Paulo* encerra o dossiê informando, como o fizeram as/os demais autoras/es, que as dificuldades de aceitar a diversidade e sobretudo demonstrando a discriminação de gênero que subtrai direitos, favorecendo a permanência das desigualdades tanto no mundo tradicional, quanto no mundo referenciado como urbano.

Os desafios que como autoras/es enfrentamos são bastante drásticos entre as sociedades às quais nos referimos, via os diversos artigos.

Interroga-se, até quando, os Brasis, as Amazônias permanecerão desiguais? Pensamos que ao sair do campo da ciência precisamos nos debruçar sobre a instituição de políticas públicas que atendam os direitos de cada uma/um de nós e de nossos coletivos.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.21997

Nossa proposta, enquanto organizadoras/es do dossiê *Epistemologias étnica e racialmente diferenciadas: diálogos possíveis* é provocar a reflexão das/os leitoras/es para que cada pessoa assuma a cidadania que lhe permite reivindicar socialmente o "bem-estar" almejamos, tal qual requerido pelas sociedades tradicionais.

Boa leitura!

Referências

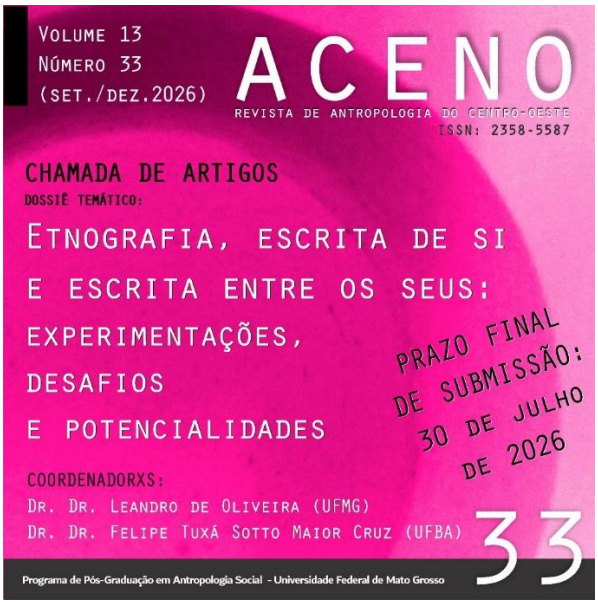
INGOLD, Tim. *The life of lines*. Milton Park, Abingdon, Oxon; New York, NY: Routledge, 2015.

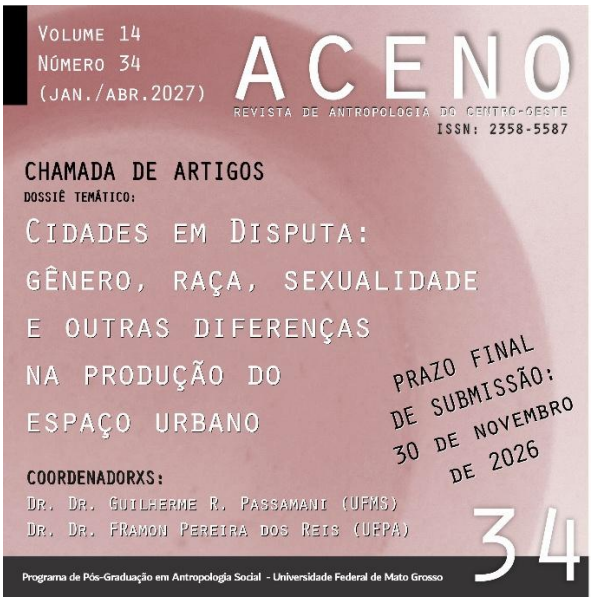
KRENAK, Ailton. *Futuro Ancestral*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

GEERTZ, Clifford. *O saber local*. Petrópolis: Vozes, 1998.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. Jusdiversidade. *Revista Videre*, 13 (26): 8-30, 2021.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.21997





DOI: 10.48074/aceno.v13i31.21997

Epistemologias indígenas e decolonialismo:
por uma Ecologia de Saberes na construção do pensamento latino-americano

Uwira Xakriabá
(William César Lopes Domingues)[1]
Universidade Federal do Pará

Resumo: Este artigo discute as contribuições das epistemologias indígenas no contexto das teorias decoloniais, analisando como essas perspectivas desafiam a hegemonia do pensamento ocidental moderno e propõem formas plurais de produção de conhecimento. A partir de autores indígenas e teóricos decoloniais, argumenta-se que a incorporação das cosmologias dos povos originários à reflexão crítica latino-americana é condição fundamental para a construção de uma ecologia de saberes e para o enfrentamento da colonialidade do poder e do saber. O trabalho utiliza metodologia bibliográfica e abordagem analítico-interpretativa, com base em autores como Ailton Krenak, Davi Kopenawa, Boaventura de Sousa Santos e Catherine Walsh.

Palavras-chave: epistemologias indígenas; decolonialismo; ecologia de saberes; cosmologia; justiça cognitiva.

[1] Doutor em Antropologia Social pelo PPGA/UFPA. Professor no Campus Universitário de Altamira da Universidade Federal do Pará.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20609

ACENO

XAKRIABÁ, Uwira. **Epistemologias indígenas e decolonialismo: por uma ecologia de saberes na construção do pensamento latino-americano.** *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 13 (31): 17-28, janeiro a abril de 2026. ISSN: 2358-5587

Indigenous epistemologies and decolonialism:
towards an ecology of knowledges in the construction of latin american thought

Abstract: This article discusses the contributions of Indigenous epistemologies within decolonial theories, analyzing how these perspectives challenge the hegemony of modern Western thought and propose plural forms of knowledge production. Drawing from Indigenous and decolonial authors, it argues that incorporating ancestral cosmologies into Latin American critical thought is essential for building an ecology of knowledges and confronting the coloniality of power and knowledge. The study employs bibliographic methodology and an analytical approach based on authors such as Ailton Krenak, Davi Kopenawa, Boaventura de Sousa Santos, and Catherine Walsh.

Keywords: Indigenous epistemologies; decolonialism; ecology of knowledges; cosmology; cognitive justice.

Epistemologías indígenas y decolonialismo:
hacia una ecología de saberes en la construcción del pensamiento latinoamericano

Resumen: Este artículo analiza las contribuciones de las epistemologías indígenas en el contexto de las teorías decoloniales, examinando cómo estas perspectivas desafían la hegemonía del pensamiento occidental moderno y proponen formas plurales de producción del conocimiento. A partir de autores indígenas y decoloniales, se argumenta que la incorporación de las cosmologías ancestrales a la reflexión crítica latinoamericana es esencial para la construcción de una ecología de saberes y para enfrentar la colonialidad del poder y del saber. El trabajo utiliza una metodología bibliográfica y un enfoque analítico-interpretativo basado en autores como Ailton Krenak, Davi Kopenawa, Boaventura de Sousa Santos y Catherine Walsh.

Palabras clave: epistemologías indígenas; decolonialismo; ecología de saberes; cosmología; justicia cognitiva.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20609

Epistemologias e decolonialismo

A produção do conhecimento, ao longo da história moderna, esteve intrinsecamente associada à lógica de poder instaurada pela colonização. O projeto colonial europeu não apenas impôs formas políticas e econômicas de dominação, mas também instaurou uma hierarquia epistêmica que relegou os saberes dos povos originários e africanos à condição de "não saberes". Tal processo, descrito por Aníbal Quijano (2005) como "colonialidade do saber", estruturou-se na crença de que apenas o pensamento ocidental, racional e científico seria capaz de produzir conhecimento válido e universal, crença essencialmente ocidental e ferrenhamente defendida pelos teóricos ocidentais.

A partir das últimas décadas do século XX, as teorias decoloniais emergiram como uma crítica contundente a essa matriz epistêmica. Autores como Walter Mignolo (2005) e Boaventura de Sousa Santos (2000) denunciaram o caráter eurocêntrico da modernidade e propuseram a valorização de múltiplas racionalidades, articuladas no conceito de ecologia de saberes, uma convivência horizontal entre diferentes modos de conhecer. Nesse contexto, os nossos modos de pensar e fazer ciências, agora alçado à posição de epistemologias indígenas, assumem papel central, pois oferecem visões de mundo que escapam à dicotomia moderna entre natureza e cultura, corpo e espírito, sujeito e objeto.

Nós povos indígenas da América Latina, por meio de nossas cosmologias, narrativas e práticas, elaboramos formas complexas de compreensão do mundo, nas quais a interdependência entre seres humanos e não humanos é um princípio fundante. Como observa nosso parente Ailton Krenak (2019: 32), "a vida não é uma abstração, mas uma experiência compartilhada entre rios, montanhas, florestas e gente". Essa concepção desloca o eixo do conhecimento da racionalidade instrumental ocidental para uma dimensão ética, estética e espiritual que reflete a forma como organizamos nosso ser/estar no mundo, ou, como este ser/estar no mundo nos organiza enquanto sujeitos que partilham uma coletividade que é extensiva a outros sujeitos além dos quais atina a epistemologia ocidental.

Entretanto, o diálogo entre epistemologias indígenas e pensamento decolonial ainda enfrenta desafios significativos. A estrutura acadêmica ocidental, mesmo quando aberta à diversidade, frequentemente reproduz formas sutis de colonialismo cognitivo, transformando os saberes indígenas em objeto de estudo e não em fontes legítimas de teoria. É o que Catherine Walsh (2009) denomina de extrativismo epistêmico, a apropriação intelectual de experiências subalternizadas sem o reconhecimento de suas bases ontológicas próprias, isto porque o próprio pensamento decolonial é oriundo da estrutura acadêmica e da epistemologia ocidental.

Diante desse cenário, neste artigo busco analisar algumas contribuições de epistemologias indígenas para a construção de um pensamento decolonial latino-americano, problematizando os limites da interculturalidade e apontando caminhos para uma prática acadêmica orientada pelo que (SANTOS, 2010) chama de

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20609

justiça cognitiva. O objetivo central é evidenciar que o reconhecimento das cosmologias indígenas não constitui mera inclusão simbólica, ao contrário disso marca uma ruptura epistemológica necessária à superação da colonialidade do saber como uma prerrogativa ocidental.

Metodologicamente, fundamento o artigo como uma revisão bibliográfica qualitativa, baseada em obras de alguns autores indígenas, a saber: Ailton Krenak, Davi Kopenawa, Daniel Munduruku e Gersem Baniwa, e teóricos decoloniais ocidentais como Boaventura de Sousa Santos, Catherine Walsh, Walter Mignolo e Aníbal Quijano. A análise é de natureza teórico-interpretativa, onde busco compreender as intersecções e os desafios presentes no diálogo entre essas tradições de pensamento.

Assim, organizo o artigo em quatro seções principais, além desta introdução. Na segunda seção discuto os fundamentos da colonialidade do saber e a hegemonia epistêmica ocidental; na terceira examino as epistemologias indígenas em suas dimensões ontológicas e cosmológicas; na quarta proponho diálogos possíveis entre pensamento decolonial e saberes originários; e, por fim, nas considerações finais apresento uma síntese das contribuições e dos desafios para a consolidação de uma ecologia de saberes plural e inclusiva na América Latina.

A colonialidade do saber e a hegemonia epistêmica ocidental

A consolidação da modernidade europeia implicou a formação de um sistema de poder global que articulou economia, política e conhecimento em torno da dominação colonial. O processo de colonização da América Latina não apenas impôs fronteiras geográficas e linguísticas, mas também instaurou um modelo de racionalidade que se pretendia universal. Como observa Aníbal Quijano (2005), a modernidade produziu uma hierarquia racial e cognitiva que separou os povos entre os que "sabem" e os que "não sabem", esta é a pretensão ocidental, e por mais que isso não seja real, é factual, à medida em que o mundo se organiza a partir dessa premissa.

> A colonialidade do poder é, acima de tudo, a imposição de um padrão de classificação social que articula o trabalho, o gênero, a sexualidade e a subjetividade em torno da ideia de raça, e que define quem tem o direito de produzir conhecimento válido. (QUIJANO, 2005: 107)

Essa estrutura de poder epistêmico fez com que as formas de conhecimento não ocidentais fossem sistematicamente deslegitimadas. Ao longo dos séculos XVI a XIX, a ciência moderna consolidou-se como o único modo de conhecer reconhecido institucionalmente, não por acaso, pelos próprios ocidentais, desqualificando cosmologias indígenas, africanas e orientais. Walter Mignolo (2005) nomeia esse processo de diferença colonial, ou seja, o lugar em que se produz a distinção entre saber legítimo e saber subalterno.

> A colonialidade do saber consiste na naturalização da geopolítica do conhecimento, que localiza o pensamento racional e científico na Europa e relega o resto do mundo ao papel de receptor passivo de saberes. (MIGNOLO, 2005: 23)

Boaventura de Sousa Santos (2000) amplia essa crítica ao afirmar que a ciência moderna é construída sobre uma lógica abissal, marcada pela separação entre o "lado de cá", onde existe ciência, direito e civilização, e o "lado de lá", onde persistem a crença, o mito e a natureza. Essa linha abissal sustenta o que o autor

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20609

denomina epistemicídio, isto é, a destruição de formas de conhecimento produzidas fora do eixo ocidental.

> O pensamento abissal consiste em um sistema de distinções visíveis e invisíveis, em que as invisíveis são o fundamento das visíveis. Do outro lado da linha não há conhecimento real, apenas crença e opinião. (SANTOS, 2007: 74)

A partir dessa perspectiva, o colonialismo não deve ser compreendido apenas como um evento histórico, mas como uma estrutura persistente que molda as formas contemporâneas de produção de saber. A colonialidade do saber opera como uma dimensão subjetiva da dominação, internalizada nas instituições acadêmicas, nos currículos e nos critérios de validação científica. Catherine Walsh (2009) destaca que o conhecimento ocidental continua a ser tomado como referência universal, mesmo quando se fala em diversidade cultural: "A interculturalidade institucional frequentemente se limita a reconhecer a diferença cultural, sem questionar a matriz colonial de poder que define quais saberes são considerados científicos e quais são descartados como folclore" (WALSH, 2009: 45). O colonialismo molda não apenas as formas contemporâneas de produção de saber, mas a estrutura colonial que organiza a sociedade ocidental e que determina os lugares e os não-lugares, a distribuição de renda e divisão do mundo baseada nas dicotomias ricos/pobres, colonizadores/colonizados.

Esse quadro contribui para a reprodução de um monoculturalismo cognitivo, no qual o sujeito do conhecimento é sempre o mesmo: o homem branco, europeu, letrado e cristão. Tudo o que se desvia dessa norma é reduzido à condição de objeto de estudo, nunca de produtor de teoria. A ciência moderna, ao proclamar sua neutralidade, ocultou o fato de ser produto de um contexto histórico e geopolítico específico que privilegia esses sujeitos em detrimentos de todos os outros.

Nesse sentido, a crítica decolonial propõe o que Mignolo (2003) chama de desobediência epistêmica, ou seja, a ruptura com os padrões ocidentais de validação do conhecimento e a abertura para outras formas de racionalidade. Essa desobediência não significa negar o saber científico, mas situá-lo entre muitos outros modos legítimos de conhecer. "A desobediência epistêmica é o momento em que o pensamento se desvincula do universalismo ocidental e se reconhece como parte de uma pluralidade epistêmica planetária" (MIGNOLO, 2010: 45).

Assim, o desafio contemporâneo está em superar a lógica excludente da modernidade, reconhecendo que o conhecimento é sempre situado e relacional. Para Santos (2010), trata-se de promover uma ecologia de saberes, isto é, uma articulação horizontal entre diferentes racionalidades, sem hierarquização. Essa proposta, profundamente conectada às epistemologias indígenas, sugere que o diálogo entre formas de saber exige não apenas reconhecimento, mas também tradução intercultural, em que cada conhecimento mantém sua autonomia. "A ecologia de saberes parte do pressuposto de que todos os conhecimentos são incompletos e que o diálogo entre eles é a condição para a produção de justiça cognitiva" (SANTOS, 2010: 38).

Desse modo, compreender a colonialidade do saber é o primeiro passo para compreender o valor das epistemologias indígenas. Nossas epistemologias emergem não apenas como resistência cultural, mas como proposta de reconstrução do campo epistêmico latino-americano. A superação do epistemicídio implica abrir espaço para que o nosso pensamento enquanto indígenas seja reconhecido como filosofia, teoria e ciência, e não apenas como tradição.

No próximo tópico, portanto, dedicarei atenção às epistemologias indígenas, analisando suas bases cosmológicas, ontológicas e políticas, e demonstrando

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20609

como elas oferecem alternativas concretas ao modelo de conhecimento ocidental moderno.

Epistemologias indígenas: saber, território e ancestralidade

As epistemologias indígenas constituem um campo plural de pensamento que desafia as categorias ocidentais de conhecimento. Longe de representar um conjunto homogêneo de crenças, os nossos saberes enquanto povos originários da América Latina configuram sistemas complexos de compreensão da existência, nos quais a vida humana está intrinsecamente ligada ao território, aos elementos da natureza e a forças metafísicas ou espirituais. Esses modos de conhecer são inseparáveis do viver e, portanto, revelam uma ontologia relacional, em que tudo o que existe participa de uma rede de interdependências.

Ailton Krenak (2019) expressa essa visão ao afirmar que a Terra não é um recurso, mas um organismo vivo do qual fazemos parte. Sua crítica à modernidade se dirige à cisão entre humanidade e natureza que sustenta o pensamento ocidental: "Nós nos distanciamos da Terra como se fôssemos uma coisa diferente dela. Quando perdemos a noção de pertencimento, passamos a agir como se fôssemos donos da vida. E isso é uma grande ilusão" (KRENAK, 2019: 41). Essa visão reflete de forma satisfatória as perspectivas de diversos de parentes indígenas de diversas etnias ao longo não apenas do Brasil, mas de toda a América Latina.

As epistemologias indígenas, portanto, não se orientam pela lógica da separação, mas pela da coexistência. O conhecimento não é concebido como domínio racional sobre o mundo, e sim como relação ética e metafísica/espiritual com ele. Essa compreensão é evidente nas narrativas cosmológicas dos povos amazônicos, para quem humanos, animais e elementos naturais compartilham uma origem comum. Davi Kopenawa, em *A queda do céu* (2015), explica que o conhecimento dos Yanomami nasce do diálogo com os espíritos da floresta (xapiri), que são os verdadeiros guardiões do mundo:

> Os brancos pensam que sabem tudo. Mas o saber deles vem das palavras escritas. O nosso vem da floresta. Os espíritos xapiri nos mostram as coisas invisíveis, e é com eles que aprendemos a cuidar da Terra. (KOPENAWA e ALBERT, 2015: 87)

Esses trechos revelam uma concepção ampliada de conhecimento, na qual o saber é inseparável do cuidado e da reciprocidade. A experiência do saber não está centrada no indivíduo, mas na comunidade e na ancestralidade. Gersem Baniwa (2006) reforça esse princípio ao afirmar que a transmissão do conhecimento indígena se dá por meio da oralidade e da convivência intergeracional, em um processo que integra vida, espiritualidade e política. "O conhecimento indígena é vivido e praticado. Ele não se reduz à teoria, mas se manifesta nas relações diárias com a natureza, nas festas, nas caçadas, nas histórias e nos cantos. Aprender é viver com o outro" (BANIWA, 2006: 62).

A oralidade assume, nesse contexto, papel fundamental como meio de preservação e atualização dos saberes. Longe de representar uma limitação, a ausência de escrita é uma forma de resistência à fixação e à apropriação externa. Como observa Daniel Munduruku (2012:29), a oralidade é o espaço onde se mantém viva a memória coletiva, em contraposição à linearidade histórica da modernidade baseada na escrita:

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20609

> O povo indígena é um povo da palavra. E a palavra, para nós, é viva, porque carrega o sopro da existência. Quando contamos nossas histórias, reatamos o fio do tempo, aproximando o que já foi do que ainda será.

Essas perspectivas desafiam a concepção ocidental de epistemologia, baseada na objetividade e na observação distanciada. O saber indígena é corpóreo e territorializado: nasce da experiência concreta com o ambiente e se enraíza na espiritualidade. A floresta, os rios, as montanhas e os seres não humanos não são apenas cenário, mas sujeitos ativos de conhecimento. O território, assim, é mais do que um espaço físico, é uma categoria ontológica.

Para nós povos originários, o território não se reduz à propriedade ou à delimitação geográfica; ele é extensão do próprio corpo coletivo. Krenak (2020) explica que o rompimento dessa relação equivale à ruptura do vínculo vital que sustenta a existência: "Quando arrancam um povo de sua terra, arrancam também a sua alma. Porque é o território que dá sentido às nossas histórias, às nossas festas e às nossas palavras" (KRENAK, 2020: 54).

Essa visão amplia a noção de ecologia, que passa a ser entendida como um sistema de relações entre seres diversos que compartilham o mesmo mundo. Ao contrário da ecologia científica, que busca equilibrar elementos naturais, a ecologia indígena é espiritual e política, pois envolve a responsabilidade de sustentar o bem viver coletivo.

O conceito andino de sumak kawsay (bem viver), difundido entre povos do Equador e da Bolívia, ilustra essa perspectiva. Embora cada etnia possua seu próprio termo e cosmologia, o princípio comum é o da harmonia entre todos os seres. Segundo Walsh (2009), esse princípio pode ser interpretado como uma "epistemologia da convivência", que desafia o individualismo moderno e propõe uma racionalidade do cuidado. "O bem viver é uma proposta civilizatória, não apenas econômica. Ele implica reconhecer a Terra como sujeito e reconstruir a relação entre conhecimento, ética e política" (WALSH, 2009: 78).

Ao reconhecer a Terra como sujeito, as epistemologias indígenas rompem com a separação moderna entre natureza e cultura, e propõem uma ontologia relacional em que todos os seres participam de uma rede de existência compartilhada. Esse paradigma encontra eco nas teorias antropológicas de Eduardo Viveiros de Castro (2002), que descreve o que chama de perspectivismo ameríndio como a capacidade de ver o mundo a partir do ponto de vista de outros seres — humanos e não humanos.

Essa multiplicidade de perspectivas constitui um desafio profundo para a epistemologia ocidental. Ao invés de um sujeito que conhece um objeto, o que há é uma rede de seres que se reconhecem mutuamente. Essa visão abre espaço para a construção de um pluriverso — termo adotado por Mignolo (2010) e Escobar (2016) para designar um mundo onde cabem muitos mundos.

Portanto, as epistemologias indígenas não são apenas fontes alternativas de conhecimento, mas projetos políticos e ontológicos que convidam à reconfiguração do próprio conceito de ciência. Elas afirmam que o saber é inseparável da vida, que conhecer é uma forma de cuidar e que o conhecimento verdadeiro nasce do vínculo com o território e com o outro.

Assim, compreender essas epistemologias implica rever não apenas o que se entende por conhecimento, mas também as condições éticas e políticas de sua produção. A próxima seção abordará como o pensamento decolonial dialoga com esses princípios, apontando possibilidades de construção de uma ecologia de saberes orientada pela interculturalidade crítica e pela justiça cognitiva.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20609

Diálogos decoloniais: ecologia de saberes e interculturalidade crítica

A emergência das epistemologias indígenas no campo acadêmico e político latino-americano reconfigura profundamente as bases da crítica decolonial. Embora as teorias decoloniais tenham se desenvolvido inicialmente no âmbito da filosofia e das ciências sociais, sobretudo a partir da Modernidade/Colonialidade proposta por Aníbal Quijano, Walter Mignolo e Catherine Walsh, é na interlocução com os saberes indígenas que o decolonialismo encontra sua dimensão ontológica e espiritual.

Boaventura de Sousa Santos (2010) propõe o conceito de ecologia de saberes como alternativa à monocultura da ciência moderna. Segundo o autor, a modernidade ocidental opera por exclusão: considera-se conhecimento apenas aquilo que pode ser comprovado dentro de seus próprios parâmetros racionais e metodológicos. O desafio da ecologia de saberes é justamente o de reconhecer a legitimidade de formas de conhecimento distintas, valorizando suas racionalidades próprias e promovendo o diálogo sem hierarquia.

> A ecologia de saberes é o reconhecimento da pluralidade epistemológica do mundo. Nenhum saber é completo em si mesmo; é no diálogo entre diferentes experiências de conhecer que se constrói a justiça cognitiva. (SANTOS, 2010: 39)

A proposta de Santos dialoga diretamente com a cosmovisão indígena, que também entende o conhecimento como relacional e coletivo. No entanto, enquanto o autor português parte de uma crítica filosófica à razão moderna, nós pensadores indígenas partimos da experiência vivida da colonização e da resistência cultural aos processos de dominação contínuos desde a chegada dos europeus e à instauração do processo colonizatório. Para Ailton Krenak (2019: 53), o que se denomina hoje de "ecologia de saberes" é uma prática ancestral dos povos originários, que sempre compreenderam a vida como interdependência.

> Nós, indígenas, nunca pensamos o mundo em partes. Essa mania de dividir a Terra em pedaços é coisa dos brancos. Para nós, tudo está ligado. O rio, a montanha, a gente e os espíritos, é tudo o mesmo corpo.

Essa perspectiva aponta para uma ontologia relacional, na qual não há separação entre conhecimento e existência. O ato de conhecer é também um ato de cuidar, de manter o equilíbrio das relações. A decolonialidade, ao se abrir para essas epistemologias, precisa deslocar-se de um projeto puramente crítico para um projeto de reaprendizagem do mundo, como sugere Catherine Walsh (2009: 70), ao falar em interculturalidade crítica.

> A interculturalidade crítica implica ir além da convivência multicultural. Ela exige o questionamento das estruturas coloniais de poder e a criação de espaços de diálogo em que os saberes subalternos possam falar em seus próprios termos.

Nessa perspectiva, a interculturalidade crítica não é um simples encontro entre culturas, mas uma relação social, política e epistêmica fundada no reconhecimento da assimetria histórica entre os modos de conhecer/aprender/ensinar. É nesse ponto que se torna indispensável o diálogo com os saberes indígenas, pois são eles que revelam a persistência da colonialidade no interior das instituições contemporâneas. Walter Mignolo (2010) complementa essa visão ao defender a noção de pluriversalidade, contraposta à universalidade moderna. O pluriverso

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20609

não é a negação da razão, mas a coexistência de muitas racionalidades, todas situadas e legítimas em seus contextos. Para o autor, o pensamento decolonial é, antes de tudo, uma prática de escuta, uma desobediência à pretensão ocidental de falar por todos. "O projeto decolonial é o de abrir espaço para a coexistência de mundos epistemológicos diversos, reconhecendo que não há um centro único de produção de verdade" (MIGNOLO, 2010: 48).

Essa noção converge com o pensamento de Davi Kopenawa, para quem o verdadeiro conhecimento nasce da escuta, escutar os espíritos, escutar a floresta, escutar os mais velhos. A palavra, nesse contexto, é um gesto de cuidado, não de imposição. Quando os povos indígenas falam, não reivindicam apenas espaço de representação, mas a possibilidade de reconstruir o mundo de forma compartilhada.

A ecologia de saberes, portanto, não é apenas uma teoria epistemológica, mas também uma ética do encontro. O diálogo decolonial com as epistemologias indígenas deve evitar o que Walsh (2012) chama de extrativismo epistêmico, a apropriação seletiva de conceitos e práticas indígenas descontextualizados de nossas bases espirituais e políticas. Para que o diálogo seja verdadeiro, é necessário reconhecer o direito dos povos de serem sujeitos de sua própria produção de conhecimento.

Nosso parente Gersem Baniwa (2006: 68) enfatiza que o reconhecimento institucional das epistemologias indígenas não deve resultar na sua assimilação, mas no fortalecimento de sua autonomia.

> A universidade precisa aprender com os povos indígenas sem tentar transformá-los em objetos de estudo. É preciso criar espaços em que possamos ser também produtores e mediadores de conhecimento.

Essa afirmação traz à tona a importância de repensar o papel das instituições acadêmicas e científicas. A decolonização do saber exige não apenas incluir novos conteúdos, mas também alterar as estruturas de poder que regulam a produção e a circulação do conhecimento. É necessário, como defende Santos (2018), um processo de tradução intercultural, em que os diferentes saberes possam dialogar mantendo suas especificidades. "A tradução intercultural é um exercício de horizontalidade que permite às culturas dialogarem sem que uma se imponha sobre a outra. É uma alternativa à hierarquia epistemológica da modernidade" (SANTOS, 2018: 97).

Nesse sentido, as epistemologias indígenas ampliam o horizonte decolonial, pois não apenas questionam o poder colonial, mas propõem modos alternativos de existência e convivência. Elas apontam para a necessidade de um reencantamento do mundo, em oposição à lógica de destruição e consumo que caracteriza o capitalismo moderno. Daniel Munduruku (2012: 52) expressa essa dimensão ao afirmar que o conhecimento verdadeiro não é aquele que separa, mas o que conecta: "Conhecer é reconhecer-se no outro, é saber que o rio que corre diante de nós corre também dentro de nós. O conhecimento que separa mata; o que une, renova".

Assim, os diálogos entre epistemologias indígenas e pensamento decolonial produzem uma síntese criativa e transformadora: de um lado, a crítica teórica às estruturas de dominação epistêmica; de outro, a sabedoria ancestral, que oferece alternativas concretas de relação com o mundo. Ambas convergem para a construção de um horizonte plural, no qual a justiça cognitiva e o bem viver se tornam princípios orientadores da vida coletiva.

O passo seguinte é compreender como essas perspectivas, ao se entrelaçarem,

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20609

podem oferecer não apenas uma crítica à modernidade, mas também uma proposta positiva de reconstrução civilizatória. Essa discussão será retomada nas considerações finais, que sintetizam as contribuições e os desafios apresentados ao longo do artigo.

Considerações finais

As reflexões desenvolvidas ao longo deste artigo evidenciam que as epistemologias indígenas constituem um campo essencial para o avanço do pensamento decolonial latino-americano. Elas não se limitam a oferecer contribuições temáticas ou culturais, mas representam uma ruptura profunda com as bases da racionalidade ocidental moderna. Em lugar da cisão entre sujeito e objeto, natureza e cultura, espírito e matéria, propõem uma visão relacional, espiritual e comunitária da vida, em que o conhecimento é sempre um ato de vínculo e responsabilidade.

A partir do diálogo entre autores indígenas como Krenak, Kopenawa, Baniwa e Munduruku e tantos outros que optei por não incluir nesse diálogo apenas para fazer um recorte com autores indígenas mais conhecidos dos ocidentais ,e pensadores decoloniais como Santos, Walsh, Mignolo e Quijano, torna-se possível compreender que o desafio contemporâneo não é apenas incluir novas vozes no campo epistemológico, mas reconfigurar as próprias estruturas de produção do saber. Essa transformação implica reconhecer que a ciência ocidental moderna, ao se apresentar como universal, cometeu o epistemicídio de inúmeras tradições cognitivas e espirituais, reduzindo o mundo àquilo que pode ser quantificado e controlado.

Superar a colonialidade do saber exige um esforço duplo: por um lado, desconstruir as hierarquias que sustentam o eurocentrismo acadêmico; por outro, construir um espaço de ecologia de saberes, no qual as epistemologias indígenas possam dialogar em seus próprios termos, preservando suas lógicas, línguas e cosmologias, e aqui utilizo o termo ecologia de saberes apenas para utilizar um recorte teórico conhecido pelos ocidentais com o intuito de juntamente promover esse diálogo necessário.

Como ressaltou Krenak (2019), “a vida é uma experiência compartilhada entre rios, montanhas, florestas e gente”, um lembrete de que o conhecimento deve servir à continuidade da vida, e não à sua destruição. Nesse sentido, o pensamento indígena não é apenas uma alternativa epistemológica, mas um projeto civilizatório.

O decolonialismo, quando em diálogo com essas epistemologias, assume sua dimensão ética e existencial: não basta criticar a modernidade; é preciso reaprender a viver no mundo de maneira relacional e solidária. A interculturalidade crítica, proposta por Walsh (2009), oferece um caminho possível, desde que se reconheça a assimetria histórica e se garanta a autonomia dos saberes subalternizados. Assim, as epistemologias indígenas nos convocam a repensar a própria noção de humanidade. Ao reconhecer a Terra como um ser vivo e sagrado, e o conhecimento como uma prática de cuidado e reciprocidade, elas nos mostram que o futuro da vida depende de nossa capacidade de ouvir e escutar outros modos de saber e de ser.

Portanto, as epistemologias étnica e racialmente diferenciadas com destaque para as indígenas, e o destaque aqui é baseado em minha própria identidade indígena, não são apenas tema de reflexão acadêmica, mas condição de sobrevivência planetária. O diálogo entre essas epistemologias e o pensamento decolonial

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20609

pode abrir caminho para um horizonte verdadeiramente pluriversal, no qual muitos mundos coexistam, sustentados pela justiça cognitiva, pela diversidade epistêmica e pelo bem viver.

O pensamento decolonial é, como já disse, oriundo da epistemologia ocidental, uma transgressão da mesma, para seguir o que propus, seus atores são pensadores ocidentais sensíveis ao diálogo intercultural e nesse sentido se constitui um esforço no sentido de decolonizar o a epistemologia ocidental. Para nós indígenas fica a tarefa, talvez até mesmo mais complexa, de mais uma vez, confiarmos na possibilidade do diálogo, apesar do histórico de fracassos em diálogos ao longo de mais de cinco séculos com os colonizadores ocidentais. O risco pertinente do extrativismo epistemológico, embora presente, possivelmente não chega a ser o mais dos riscos. Precisamos lidar com os resultados já existentes do colonialismo epistemológico que vai minando nossas epistemologias a partir da adoção irrefletida dos métodos e mecanismos de formação de pessoas dos ocidentais e a desconfiança sempre presente de que podemos estar sendo enganados mais uma vez.

A dimensão ética e existencial de nossas epistemologias adotada pelo decolonialismo precisa se manter como o fio condutor que nos faz viver/sentir/interagir/pensar como o fazemos para que possamos enfim desconstruir a relação colonial a que nos submetemos todas as vezes que, por conta, justamente da necessidade de romper esse ciclo de dominação epistemológica, optamos pela educação ocidental como mecanismo de emancipação social e de possibilidade de construção de um diálogo que pretendemos que seja decolonial. A construção do bem viver precisa de muitas mãos, corações e mentes dispostos a dar voz ao outro como diferente de si mesmo, e ao mesmo tempo e intrinsecamente parte de um todo que se reconhece como todo e que se complementa sem a necessidade de predar o outro.

Recebido em 15 de novembro de 2025.
Aprovado em 10 de março de 2026.

Referências

BANIWA, Gersem dos Santos Luciano. *O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas hoje*. Brasília: MEC/SECAD, 2006.

ESCOBAR, Arturo. *Sentir-penser com a Terra: novas ecologias e ontologias do campo epistêmico latino-americano*. São Paulo: Elefante, 2016.

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

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20609

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

KRENAK, Ailton. *A vida não é útil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

MIGNOLO, Walter. *A ideia de América Latina*. São Paulo: Unesp, 2005.

MIGNOLO, Walter. *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Del Signo, 2010.

MUNDURUKU, Daniel. *O caráter educativo do movimento indígena brasileiro: uma reflexão a partir da cultura oral*. Petrópolis: Vozes, 2012.

QUIJANO, Aníbal. "Colonialidade do poder e classificação social". In: LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 107–130.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. São Paulo: Cortez, 2000.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 78 (1): 3-46, 2007.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Epistemologies of the South: justice against epistemicide*. Boulder: Paradigm Publishers, 2010.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *O fim do império cognitivo: a afirmação das epistemologias do Sul*. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

WALSH, Catherine. *Interculturalidad, Estado, sociedad: luchas (de)coloniales de nuestra época*. Quito: Abya-Yala, 2009.

WALSH, Catherine. *Pedagogías decoloniales: prácticas insurgentes de resistir, (re) existir y (re) vivir*. Quito: Abya-Yala, 2012.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20609

Povo Akrãtikatêjê e os significados do protocolo de consulta livre, prévia e informada

José Ubiratan Sompré[1]
Universidade Federal do Pará

Resumo: O presente artigo resulta de um trecho da dissertação de mestrado do autor, no qual o processo de escrita, entre sonhos, memórias vividas e pesquisas realizadas, tornou-se também um campo de reflexão sobre o significado do Protocolo de Consulta e o direito à Consulta Livre, Prévia e Informada (CLPI) para os povos indígenas. A partir das experiências do povo Akrãtikatêjê, busca-se compreender a consulta não como um procedimento burocrático, mas como expressão de autonomia, reciprocidade e continuidade da vida coletiva. A escrita, nesse sentido, é entendida como prática política e intercultural, que traduz o diálogo entre o mundo jurídico e o mundo da memória ancestral. O texto propõe, assim, repensar o sentido da consulta a partir de uma epistemologia indígena, na qual o território, o sonho e a palavra compartilham o mesmo chão.

Palavras-chave: consulta prévia; povos indígenas; território; autonomia; direito à diferença.

[1] Mestre em Direito pela Universidade Federal do Pará (UFPA). Advogado indígena do povo Xerente e Guarani, com atuação nas áreas de Direitos Humanos e Direitos Indígenas.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20608

SOMPRÉ, José Ubiratan. **Povo Akrãtikatêjê e os significados do Protocolo de Consulta livre, prévia e informada.** *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 13 (31): 29-46, janeiro a abril de 2026. ISSN: 2358-5587

Akrãtikatêjê people and the meanings of the free, prior and informed consultation protocol

Abstract: This article results from the transformation of a section of the author's master's dissertation, in which the process of writing interwoven with dreams and lived memories also became a space for reflection on the meaning of the Consultation Protocol and the right to Free, Prior and Informed Consultation (FPIC) for Indigenous peoples. Drawing from the experiences of the Akrãtikatêjê people, the text seeks to understand consultation not as a bureaucratic procedure, but as an expression of autonomy, reciprocity, and the continuity of collective life. Writing is understood here as a political and intercultural practice that translates the dialogue between the juridical world and the world of ancestral memory. The article therefore proposes to rethink the meaning of consultation from an Indigenous epistemology in which territory, dream, and word share the same ground.

Keywords: free prior informed consultation; indigenous peoples; territory; autonomy; right to difference.

Pueblo Akrãtikatêjê y los significados del protocolo de consulta libre, previa e informada

Resumen: El presente artículo surge de la transformación de un fragmento de la disertación de maestría del autor, en el cual el proceso de escritura entre sueños y memorias vividas se convirtió también en un espacio de reflexión sobre el significado del Protocolo de Consulta y el derecho a la Consulta Libre, Previa e Informada (CLPI) para los pueblos indígenas. A partir de las experiencias del pueblo Akrãtikatêjê, se busca comprender la consulta no como un procedimiento burocrático, sino como una expresión de autonomía, reciprocidad y continuidad de la vida colectiva. La escritura se entiende aquí como una práctica política e intercultural que traduce el diálogo entre el mundo jurídico y el mundo de la memoria ancestral. Así, el texto propone repensar el sentido de la consulta desde una epistemología indígena en la que el territorio, el sueño y la palabra comparten el mismo suelo.

Palabras clave: consulta previa; pueblos indígenas; territorio; autonomía; derecho a la diferencia.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20608

Este artigo nasce do desejo de revisitar o percurso de uma escrita que se fez entre mundos, o da pesquisa acadêmica e o da memória ancestral. A reflexão aqui apresentada é parte da construção da dissertação de mestrado[2] que, ao tentar compreender o direito à Consulta Livre, Prévia e Informada (CLPI), acabou revelando também a necessidade de pensar o próprio ato de escrever como parte da luta por reconhecimento, escuta e autonomia.

A pesquisa e a reflexão que aqui se desenvolvem têm como base a Aldeia Akrãtikatêjê, situada na Reserva Indígena Mãe Maria (RIMM), localizada no atual município de Bom Jesus do Tocantins, na região Sudeste do Pará, abrangendo uma área de aproximadamente 62 mil hectares (Fernandes, 2010). Homologada em 1986 pelo Decreto 93.148, a RIMM está situada na Amazônia Legal e é habitada por três povos Gavião ou Gavião do Oeste: Akrãtikatêjê, Kyikatêjê e Parkatêjê distribuídos em 30 aldeias ao longo das margens da Rodovia BR-222, que corta a reserva em toda a sua extensão, com população total de 1.302 pessoas (IBGE, 2022).

O povo Akrãtikatêjê se autodenomina "Povo da Montanha", denominação que está diretamente ligada ao território ancestral, pois, historicamente, habitavam a região montanhosa próxima ao Rio Tocantins, local onde atualmente se encontra a Usina Hidrelétrica de Tucuruí (UHT), de onde foram expulsos durante a construção da barragem. A autodenominação dos três grupos hoje residentes na RIMM, referenciados genericamente na literatura antropológica e histórica como Gavião, expressa a relação simbólica de cada povo com o rio Tocantins: os Kyikatêjê, "povo do rio acima" (montante), onde *kyi* é cabeça, *katê* é dono e *jê* é povo; os Parkatêjê, "povo do rio abaixo" (jusante), onde *par* é pé, *katê* é dono e *jê* é povo; e os Akrãtikatêjê, "povo da montanha grande", em que *akrãti* é montanha, *katê* é dono e *jê* é povo (FERRAZ, 1984).

Esses três povos enfrentam desafios históricos na defesa de seus direitos territoriais diante das remoções compulsórias, violências físicas e invasões de diversas naturezas, impulsionadas por empreendimentos econômicos e pela ação ou omissão do Estado brasileiro e de empresas privadas. Nesse contexto, compreender as relações históricas desses povos com as instituições públicas e com os agentes econômicos é de fundamental importância para analisar se os direitos étnicos, culturais, sociais e territoriais foram efetivamente respeitados.

O texto "Caminhos da escrita do trabalho: entre sonhos e memórias vividas", de onde este artigo se origina, foi mais do que um exercício de redação científica, pois consiste em exercício de tradução não apenas entre idiomas, mas entre epistemologias. Escrever, nesse contexto, tornou-se uma forma de dialogar com as dimensões visíveis e invisíveis da experiência indígena, de reconstituir as relações entre sonho, memória e política, e de reafirmar o lugar da oralidade e da escuta

[2] A dissertação referida intitula-se *"O território somos todos nós": os Akrãtikatêjê e o direito à consulta livre, prévia e informada*, apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito (PPGD) da Universidade Federal do Pará (UFPA), na linha de pesquisa em Direitos Humanos e Direitos Indígenas, sob orientação da Profª. Drª. Jane Felipe Beltrão.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20608

como fundamentos do conhecimento.

Partindo dessa perspectiva, o artigo se propõe a refletir sobre o Protocolo de Consulta não apenas como instrumento jurídico, mas como expressão de um modo próprio de decidir e existir coletivamente. Ao revisitar as lembranças de uma grande caçada vivida em minha infância, que na dissertação foi narrada como sonho e ensinamento, busca-se compreender a consulta como espaço de reciprocidade e de transmissão de saberes, um rito de escuta que articula o direito à autonomia como princípio orientado pela coletividade.

A metáfora da caçada, central no texto original, é retomada aqui como chave interpretativa. Ela representa a força da partilha, o valor da convivência e a continuidade da vida. Assim como a caçada exigia união e consenso, o processo de consulta, para os povos indígenas, exige escuta e respeito mútuo. Em ambos os casos, trata-se de um ato político e espiritual, onde decidir é também cuidar da vida e garantir o futuro comum.

Ao transformar o fragmento da dissertação em artigo, o objetivo é ampliar o diálogo com o campo da antropologia e do direito, aproximando a experiência dos povos indígenas das discussões sobre autodeterminação, território e consulta prévia. A escrita, aqui, assume diferentes possibilidades podendo ser compreendida como testemunho, denúncia, memória, argumento, lembrança e/ou resistência.

Mais do que retomar uma experiência pessoal e coletiva, este artigo busca compreender o significado do Protocolo de Consulta a partir das vivências coletivas que sustentam o povo Akrãtikatêjê. Entre o sonho e a norma, entre o moquém e o documento, está o desafio de construir pontes que não apaguem as diferenças, mas as reconheçam como parte essencial da justiça e da vida.

Caminhos da escrita: entre o sonho, a memória e o território

A escrita deste artigo nasce do desejo de compreender o Protocolo de Consulta a partir de um lugar outro: aquele onde a memória, o sonho e a vivência se encontram como formas legítimas de produção de conhecimento[3].

Trata-se, portanto, de uma escrita situada entre o campo e a teoria, entre o sonho e o argumento que busca traduzir para a linguagem acadêmica aquilo que se aprende na oralidade e na convivência com o território. O texto que se segue preserva a força narrativa da experiência vivida e, ao mesmo tempo, convida o leitor a compreender a consulta como uma prática pedagógica e espiritual, que reafirma os vínculos entre memória, decisão e Bem Viver. É a partir desse lugar de escuta e memória que a narrativa busca às origens da pesquisa, retomando o momento em que a escrita acadêmica se confundiu com a lembrança, o sonho e o território, emaranhado que para nós indígenas faz todo sentido.

A busca pelos caminhos da escrita mais adequada para a versão final da dissertação após a realização da banca de qualificação me conduziu a muitas memórias e lembranças sobre minha vivência com os parentes de Mãe Maria. A inquietação motivada pelo compromisso e responsabilidade com escrita situada, pensada e materializada coletivamente me fez regressar por meio das memórias a um grande evento que marcou minha trajetória e que me foi (re) apresentado por meio de um sonho, assim como as revelações são dadas aos especialistas dos nossos povos que fazem a mediação entre mundos diferentes.

[3] Sugiro diálogo com: *O desejo dos outros – Uma etnografia dos sonhos yanomami*, Hanna Limulja (2022).

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20608

Em sonho, que na verdade foi uma volta a um tempo de grandes caçadas no território de Mãe Maria, foi assim que encontrei as respostas que estava procurando para a finalização da dissertação, pois, o sonho me levou às memórias vividas de uma grande caçada que participei quando era criança, com mais ou menos 10 anos de idade, quando minha família morava na aldeia Parkatêjê, quando os três povos ainda viviam juntos na Aldeia Parkatêjê, também conhecida como Aldeia Velha ou aldeia do trinta.

Tratava-se de uma semana inteira de caçada e pescaria, em que o objetivo coletivo era reunir o máximo de caça e peixe para a grande festa de encerramento do luto de uma pessoa da comunidade, liderada pelo cacique Toprãmre Krôhôkrenhum Jõpaipaire, também conhecido como Capitão (falecido em 2016), líder e cacique do povo Parkatêjê, que desempenhou um papel crucial como intermediador entre os diferentes grupos indígenas devido a semelhanças culturais e linguísticas. Ele se destacou por facilitar casamentos para enfrentar o declínio populacional e liderou a transição dos Parkatêjê do Cocal para Mãe Maria. Além de suas habilidades de liderança, Krôhôkrenhum era renomado por sua destreza no jogo de flecha e sempre carregava seu maracá, sendo admirado pelos velhos. (FERRAZ, 1998).

Depois de várias horas de caminhada pela mata, o grupo optou por acampar perto de um grande açaizal, lugar conhecido pelos mais velhos de outras caçadas. Foram muitas pessoas, mulheres, crianças, jovens e algumas pessoas mais velhas, muitas delas, hoje, falecidas. Uma das pessoas que acompanhou esta caçada era minha irmã mais velha chamada Conceição Aracipiguara Sompre, que foi para mim como uma mãe e cuidava de mim com muito carinho. Nessa caçada, ela estava responsável por mim e pela minha outra irmã, Concita Aracipiguara Sompre.

Em se tratando de caçada desse tamanho, com muitas pessoas participando, todos são responsáveis por todos, o que não significa que, pelo fato de sermos crianças ou jovens tínhamos liberdade para participar de todas as atividades, principalmente da pescaria no lago, pois são atividades das quais todos participam, são momentos de alegria, brincadeiras, risos, e gritos de animação, principalmente quando alguém levava um choque do poraquê, um peixe elétrico muito comum nos lagos e igarapés do território. O cuidado dos mais velhos com os menores, incluía uma varredura completa no lago para a captura dos peixes elétricos, a fim de garantir a segurança de todas as pessoas, mas principalmente das crianças. Só depois de terem certificado que o local era de fato seguro, as crianças eram liberadas para mergulharem à procura dos peixes escondidos nas "locas", que são buracos entre raízes e pedras, espaços onde os peixes costumam se abrigar.

No final de cada dia de caçada e pescaria, as caças e os peixes eram colocados em um grande moquém, que é uma estrutura feita com varas verdes colocadas sobre um fogo contínuo e brando, onde as carnes eram colocadas depois de serem cortadas em pedaços e dispostas para secar lentamente na fumaça. Essa técnica de defumação permite conservar os alimentos por mais tempo.

À noite, quando todos se reuniam para comer e descansar, muitas histórias eram contadas pelos mais velhos sobre as andanças pelo território e sobre o tempo em que não havia contato com os kupê (os não indígenas); escutávamos atentos a todos os detalhes de tempos saudosos que permaneciam vivos nas memórias dos mais velhos. Durante o dia, que começava antes do amanhecer, as atividades eram conversadas e combinadas em meio a muita comida. Ali, cada um podia escolher e se servir à vontade: peixe, batata assada, carne assada com farinha, açaí, entre outros alimentos. Depois da refeição reforçada, os caçadores se dividiam em grupos, alguns preparavam cofos de palha de babaçu para pescar

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20608

nos lagos; outros iam cortar cipós, como o timbó, muito usado nas pescarias pelas suas propriedades específicas[4].

A coletividade era a força que unia todos naquele esforço, homens caçando juntos, crianças aprendendo a observar, mulheres organizando o alimento, todos em prol de um propósito maior, que não era apenas alimentar, mas partilhar saberes e memórias de tempos idos. Quando havia caça e peixe suficientes, era hora de retornar à aldeia.

Ao voltar, as caças eram embrulhadas em folhas de palmeira, trançadas para formar um grande cofo onde todas as coletas eram reunidas. Os homens mais velhos e os jovens se juntavam para carregar até o centro da aldeia, onde tudo era entregue às mulheres. A correria era grande assim como a disputa para tirar de dentro do cofo um pedaço de carne ou de peixe. Esse é o momento das mulheres. Ao pegarem o que lhes cabe, elas se reúnem e seguem juntas para coletar pedras e folhas que serão usadas no preparo dos berarubu[5], depois compartilhados durante a derrubada da grande krowa péj, a tora grande de sumaúma. A corrida com tora é atividade tradicional indígena praticada por diversos povos no Brasil, incluindo os Gavião da RIMM. A prática, que combina elementos sociais e esportivos, envolve a disputa de dois ou mais grupos cerimoniais carregando toras de madeira, geralmente de palmeiras, em revezamento. A corrida simboliza força física e resistência, sendo realizada em rituais, festas e atividades coletivas. Uma peculiaridade dos Gavião é a "krowa péi", uma corrida especial com uma tora pesando mais de 100 quilos, carregada por vários corredores ao mesmo tempo. Essa atividade demonstra a força da comunidade e reforça a união e a identidade cultural do povo Gavião.

Geralmente quando a tora é derrubada no pátio da aldeia e levada, fica na casa de quem a pegou primeiro. Mas a tora de encerramento do luto, é levada até o túmulo da pessoa falecida e ali é deixada, como gesto final de despedida. O choro é coletivo e falado, as mulheres, ao mesmo tempo que lamentam, recordam histórias e episódios da vida da pessoa que partiu, relembram sua alegria, as festas de que participou, os alimentos de que mais gostava e o modo como se relacionava com a comunidade. Nesse instante, o pranto e a tristeza se misturam à celebração. O choro de todos e as lembranças honram a memória e anunciam a continuidade da vida que segue, reafirmando que a morte não interrompe o ciclo, apenas o transforma.

Essa memória coletiva da grande caçada, do momento de despedida, das andanças pelo território, da contação de histórias à beira do fogo e de compartilhamento de alimentos, remete diretamente aos valores que realmente importam para os povos de Mãe Maria. Nesse tempo não havia preocupação com incontáveis reuniões com as empresas, com o governo ou com a Fundação Nacional dos Povos indígenas (FUNAI)[6]. Eram tempos contados por outras lógicas que não a de responder ou atender às demandas do Estado.

Na aldeia, o tempo tem outro ritmo e outro sentido: é o tempo da chuva, das frutas, das flores, da lua, das caçadas, de fazer a roça, de ficar em casa quieto, do tempo do luto, do resguardo do filho que nasceu. Depois da derrubada da tora no pátio, quando a maioria dos homens e dos jovens estão reunidos, decidia-se o que

[4] Timbó é uma planta utilizada tradicionalmente por diversos povos indígenas da Amazônia na pesca coletiva. Suas raízes ou cipós são macerados e lançados na água, liberando substâncias que reduzem temporariamente a oxigenação da água, afetando a respiração dos peixes, facilitando sua captura sem alterar de forma permanente o equilíbrio do ambiente.

[5] Também chamado kuputi, é um bolo de massa de macaxeira recheado com carne de caça, assado em forno de terra coberto por brasas e envolto em folhas de bananeira. É preparado pelas mulheres nas festas cerimoniais. O kupu, um bolo menor, é feito para o consumo cotidiano em abrigos de palha no fundo das casas.

[6] "Fundação Nacional dos Povos Indígenas" é o nome oficial desde 2023 (anteriormente, "Fundação Nacional do Índio").

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20608

fazer conforme as estações e sinais da natureza, se era tempo de caçar jabuti, anta ou veado, ou de ir pescar nos lagos, ou de planejar os rituais de passagem dos jovens. Se a manhã vinha com chuva, era hora de permanecer mais um pouco na rede; se a noite era escura e sem lua, era bom tempo de caça em "espera"[7] na mata ou caçar paca[8] na beira do banhado, área úmida ou terreno alagadiço onde os animais costumam circular. Cada estação ensinava o momento certo de agir e de celebrar ou de se recolher. No mês sem chuva, no tempo seco, era hora de derrubar a roça, tocar fogo e preparar a terra para o plantio de macaxeira, milho, abóbora, batata doce, inhame e mamão[9].

No final do ano e início de janeiro, quando o milho verde está no ponto de colheita, é tempo de festa, de fartura e de alegria: cortam-se os cabelos, pintam-se os corpos e preparam-se as petecas com palha de milho para os jogos no pátio. Durante um mês inteiro, ao som do maracá, as tardes ensolaradas são tomadas pela dança e pelo riso que vão até o anoitecer. É o tempo de não se preocupar com reuniões fora da aldeia, de férias da escola, de banhos demorados no igarapé e de ficar até tarde da noite brincando no pátio da aldeia.

Mas também é tempo de passagem: o momento da "furação do beiço", quando quem chora é forte, e quem não chora também é. É o tempo de "riscar as pernas", tirar o sangue ruim, para ficar esperto e correr como o jacamim[10]. É também o tempo de escolher as meninas-moças e prepará-las para o ritual de passagem. Tempo de fazer casas novas, porque as palhas antigas já estão gastas.

Como parte do respeito coletivo, se há alguém muito doente na aldeia, é preciso pedir autorização da família para realizar a festa. Com o consentimento, tudo segue bem, porque não é possível haver alegria se algum parente não está bem. O tempo ruim é o mês de agosto, a comunidade fica mais quieta, o vento sopra forte, não é tempo de caçar; é tempo de ter cuidado com o fogo e de permanecer em casa.

À noite, no centro da aldeia, geralmente é o momento em que os velhos contam como aprenderam tudo isso e falam das consequências para quem não respeita o tempo das aves, dos animais, das plantas, dos resguardos, das chuvas e das águas. No pátio, os jovens quase não falam; ficam atentos, ouvindo como se faz, para aprender que em cada parte do território há lugares próprios para coletar castanha, açaí, palhas e, mesmo à distância, os velhos sabem o tempo em que certa fruta ou flor começa a cair e quais animais se alimentam dela. É isso que determina o momento de sair para caçar.

Dentre tantos ensinamentos, há os que organizam o tempo das caçadas, conhecimentos sobre os hábitos dos animais da noite e do dia, os que andam sozinhos, os que andam em casal e os que andam em bando, como os caititus e porcos queixadas. Há aves que anunciam a chegada dos caçadores, e macacos que atiram galhos e até defecam na cabeça dos caçadores, por isso, andar no mato exige muito conhecimento, mas também, escuta, silêncio e atenção. Existem vários especialistas: os que sabem encontrar a morada do jabuti, os que conhecem os rastros da anta, os que são certeiros com a flecha nos peixes dos igarapés, os que

[7] A caça em espera é uma estratégia que consiste na escolha de um local previamente definido pelo caçador, onde ele permanece aguardando a aproximação do animal. Costuma ser praticada próximo a árvores frutíferas ou áreas com ceva. O caçador pode ficar em uma rede ou em um *mutá*, estrutura feita de varas, semelhante a uma pequena plataforma, de onde observa e espera a caça.

[8] Paca é um roedor de médio porte, animal de hábitos noturnos, vive em tocas próximas a igarapés e é caçado por sua carne muito apreciada pelas comunidades indígenas.

[9] Para um diálogo sobre a caça segundo a perspectiva antropológica de um indígena, sugiro: A caça como ferramenta de autoafirmação étnica do povo indígena Kanindé de Aratuba: do museu ao museu, de Francisco Reginaldo da Silva Santos (2021, mestrado em antropologia, UFC/UNILAB).

[10] Jacamim é uma ave conhecida por viver no chão da floresta e por emitir vocalizações características. Em muitos contextos indígenas, seu canto pode ser interpretado como sinal associado à circulação de animais por perto.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20608

dominam o conhecimento das ervas e sabem falar com o dono da mata[11], do rio e dos animais, e os "diplomatas" que sabem conter uma briga e aconselhar.

Ser um bom caçador não é sair para caçar quando quer, mas saber o tempo certo e o lugar certo. É respeitar o tempo de procriação dos animais, das aves e dos peixes. O dono da mata observa tudo e quando alguém desrespeita o tempo ou o lugar, pode perder a mira, deixar de ouvir o passo da onça ou até se perder no caminho. Nesse momento, o dono da mata ri, lembrando que as florestas têm suas regras e que o respeito é o primeiro ensinamento de quem aprende a caçar.

É sobre isso que estamos falando: do respeito na casa do outro. Desde criança, é preciso aprender a valorizar cada momento de aprendizagem. Ser um bom caçador não é ser melhor do que os outros, mas ser bom e respeitoso na casa dos animais, entrar e sair sem ofender o dono da mata, receber o alimento, agradecer e voltar para casa com o suficiente para o dia ou para a semana. É também saber dividir com a sogra, com os parentes, com os amigos que não podem caçar porque estão doentes ou no período do resguardo, quando o marido fica com a esposa e o filho recém-nascido e não deve sair para caçar.

Nas grandes festas, a expectativa de fartura vem da confiança nos especialistas, aqueles que conhecem o tempo e os lugares certos e, por isso, garantem que haverá caça para todos. Na saída para a grande caçada, tudo é conversado: cada grupo sabe para onde vai e quando deve retornar. Se demoram além do esperado, outros já sabem como seguir seus rastros e ir ao encontro deles. Assim se mantém o equilíbrio entre o respeito, o alimento e a vida coletiva.

O tempo de coletar castanha é o mais esperado. São semanas em reunião, decidindo os grupos, os locais e o tempo para o retorno; e depois vem a divisão do que foi coletado. É tempo de viver nos castanhais, sob chuva constante e em meio à abundância de caça. Mas sempre se deixa um pouco das castanhas para as cutias, elas ajudam a plantar as futuras castanheiras, enterrando as sementes para comer depois. Como esquecem onde esconderam muitas delas, novas árvores nascem. É também isso o olhar do especialista caçador: respeitar quem participa do ciclo da vida e da regeneração da floresta.

Ouvir é importante, mas o aprendizado se dá fazendo, no coletivo. Leva tempo para se tornar um especialista e ser reconhecido pelo grupo, seja caçador, cantor, corredor de tora, pescador, curador, construtor de casas, conhecedor de ervas e remédios, ou aquele que fala com os espíritos e com o dono da mata. Cada pessoa compõe o todo, e juntas formam a comunidade que mantém a segurança, a fartura e a continuidade da vida. Todos têm seu lugar e são valorizados por sua sabedoria; ninguém é mais do que o outro.

A troca é o que sustenta essa rede de relações. Quem tem peixe troca com quem tem carne de caça ou frutas. O que importa não é o valor comercial, mas o valor da reciprocidade. A quantidade depende de quem vai receber: se é para uma pessoa, para uma família inteira, para o sogro ou a sogra, ou para retribuir quem ajudou durante o período de resguardo ou doença. Passado o resguardo, há o compromisso de ajudar os próximos que estiverem na mesma condição. O essencial é que ninguém fique sem comida, que todos participem da partilha dos alimentos.

Essa forma de viver ensina que o tempo, o respeito e a escuta são caminhos de convivência. O cacique é o líder que mais ouve e sua fala vem apenas depois que todos já falaram. A palavra de cada pessoa tem importância: se o cunhado

[11] Dono da mata refere-se, em muitas cosmologias indígenas, ao ser espiritual ou entidade guardiã dos animais e dos territórios da floresta. Esse "dono" ajuda a manter o equilíbrio entre humanos, animais e ambiente, sendo respeitado nas práticas de caça e nas relações com a mata.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20608

fala, não se deve contestar, mas acrescentar; se a sogra fala, deve-se conversar com a esposa, e não diretamente com ela. Assim se preserva o respeito.

Existe uma ampla rede de parentesco que sustenta a vida na aldeia pela manutenção das relações sociais. Todos são parentes, e a forma como alguém é nomeado define os vínculos: quem nomeia passa a ser também referência do nominado, e isso determina com quem deve-se casar, correr ou disputar nas competições. É essa teia de relações que orienta as decisões, os planejamentos das roças, das caçadas e das festas, tudo o que diz respeito à vida e ao futuro da comunidade.

Com a passagem de grandes empreendimentos no território que o povo Akrãtikatêjê passou a se deparar com processos de decisão conduzidos por agentes externos, especialmente pelo Estado e por empresas interessadas na utilização do território e de seus recursos. A necessidade de participar de reuniões, audiências e processos de consulta surgiu, muitas vezes, em contextos marcados por pressa institucional e por formas de diálogo que pouco consideravam os modos próprios do povo deliberar e construir consensos. Nesse cenário, tornou-se evidente que os procedimentos formais de consulta nem sempre dialogavam com a complexa rede de relações sociais que sustenta a vida no território Mãe Maria.

Quando a consulta é conduzida por não indígenas, muitas vezes não se compreende esse modo de organização. Convidar ou escolher uma pessoa para falar em nome de todos rompe a rede circular de fala tradicional, na qual cada um tem sua importância e legitimidade para participar das decisões. A consulta, assim, fica fragilizada, porque ignora quem pode falar por si, por seu grupo familiar, por seu clã ou como especialista em determinado assunto.

Quando o tema é sério, como decidir sobre o local onde passará uma rede de energia, uma estrada ou qualquer obra que possa destruir parte do território, é fundamental compreender que cada espaço tem seu sentido e sua vida. Há lugares sagrados, moradas dos encantados, áreas de caça e caminhos de aprendizado. Não há como avaliar nem colocar preço no que não é mercadoria. Só quem pertence àquele território, quem o conhece com o corpo e com a história, pode dizer o que pode ou não ser tocado.

Relacionando com o tema da pesquisa e com as elaborações propostas sobre o direito à consulta, concluí que não se trata de meramente construir um protocolo de consulta[12] e dizer como, onde, quando e de que forma um povo quer ser consultado, mas é a possibilidade de ser ouvido e respeitado para fazer valer o direito de manter valores e princípios que regem a vida em comunidade, em coletividade que têm no território seu principal assento. Se isso não puder ser garantido e assegurado, a consulta se esvazia de sentido para ser um mero instrumento burocrático de validação para o Estado e para as empresas.

As reflexões, nesse sentido, mostram que não se trata apenas de ser ouvido pelo Estado ou de sentar-se à mesa para negociar compensações com empresas, mas é sobre garantir o respeito a modos de vida, formas de cuidar, partilhar, decidir e viver em coletividade. Para o povo Akrãtikatêjê, a consulta é a oportunidade de afirmar publicamente sua cosmovisão, de dizer que seus valores e o território são inegociáveis. Não se trata de precificar ou autorizar que terceiros decidam sobre aquilo que é inseparável da própria existência, a relação com a natureza e com os seres humanos, não humanos e extra-humanos que habitam o

[12] Protocolo de Consulta é um instrumento elaborado pelos próprios povos indígenas e comunidades tradicionais para definir como deve ocorrer o processo de Consulta Livre, Prévia e Informada (CLPI) sempre que medidas administrativas ou legislativas possam afetar seus territórios, modos de vida ou direitos coletivos. Esse direito é assegurado pela Organização Internacional do Trabalho por meio da Convenção nº 169 da OIT, ratificada pelo Brasil pelo Decreto nº 5.051/2004 (posteriormente incorporada ao ordenamento jurídico pelo Decreto nº 10.088/2019), que estabelece a obrigação de consultar os povos indígenas e tribais antes da adoção de medidas que possam afetá-los diretamente.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20608

mesmo território.

Na grande caçada o que importava não era a comida, mas aprender em conjunto sobre os modos de compartilhar conhecimentos com os mais novos; era sobre reafirmar laços e fortalecer a coletividade; e, ainda, sobre preparar e compreender a retomada da vida e da alegria com muita fartura; a fartura significava que o ciclo da vida não se encerra com a morte. Da mesma forma, a consulta não se limita a um ato administrativo, é um espaço de memória, de ensinamento e de reafirmação do que não pode ser vendido nem trocado. É o momento em que estarão reunidos, crianças, anciãos, mulheres e guerreiros na defesa da continuidade do ciclo da vida que se constrói e se reafirma ao longo de toda a experiência aprendida com aqueles que já partiram.

O rito da consulta, compreendido a partir das experiências relatadas em uma grande caçada, é o momento de reafirmar o que realmente importa, é, sobretudo, um espaço pedagógico para ensinar as gerações dos mais novos sobre a importância do território, da língua ancestral, da cultura e da identidade étnica do povo. A Consulta Prévia Livre e Informada (CPLI) não pode ser mais um instrumento colonialista para legitimar os projetos de morte contra os povos indígenas. Ao analisar a relação dos povos de Mãe Maria com o Estado e com as empresas que impactam o território, constata-se que as chamadas compensações[13] produziram rupturas na organização social, nas formas de subsistência e na organização política das comunidades, potencializaram conflitos e divisões internas, estimularam dependências a produtos e serviços externos, afastaram as pessoas da vida em coletividade e de seus núcleos familiares, esgarçando e produzindo tensões nas relações estabelecidas no seio do coletivo.

As grandes caçadas foram perdendo lugar e importância na formação e fortalecimento das lideranças jovens, cada vez mais enfraquecidos e atraídas pelas facilidades ocasionadas pelo acesso aos recursos financeiros e materiais repassados às comunidades e usados para comprar alimentos industrializados. No caso dos mais jovens, o freezer substituiu o moquém, a compra de carne e peixe no supermercado tem tornado a aprendizagem sobre as caçadas cada vez mais distantes. Essa percepção é recorrente entre os mais velhos, especialmente entre os Akrãtikatêjê que, ainda hoje, enfrentam o resultado de deslocamentos compulsórios.

O desafio é materializar a CLPI como espaço de desconstrução do discurso colonialista que tenta converter tudo em mercadoria. É lugar para afirmar que o território não é um bem à disposição de interesses externos, mas parte inseparável da vida em comunidade. É, sobretudo, a possibilidade de dizer que nossa existência não pode ser precificada nem negociada, muito menos incluída em lógicas de exploração que não nos pertencem.

Para o povo Akrãtikatêjê, esse direito não é apenas um instrumento jurídico, pois, carrega a potência de romper com a lógica que insiste em reduzir povos indígenas a beneficiários de compensações. A luta não é para sermos encaixados em projetos de des-envolvimento, como discute Nego Bispo (2023), que tentam nos desconectar dos nossos territórios. Ao contrário, queremos questionar a própria ideia de progresso que se impôs sobre nossos corpos e territórios como se

[13] Compensações referem-se a medidas financeiras, materiais ou programáticas estabelecidas por empresas ou pelo Estado como forma de mitigar ou reparar impactos decorrentes de empreendimentos que incidem sobre territórios indígenas e comunidades tradicionais. Em muitos casos, essas medidas são negociadas no contexto de processos de licenciamento ambiental e podem aparecer associadas aos debates sobre a Consulta Livre, Prévia e Informada (CLPI). Do ponto de vista dos povos indígenas, a consulta não se reduz à negociação de compensações, pois se trata de um direito coletivo que visa garantir a participação efetiva nas decisões que afetam seus territórios, modos de vida e formas próprias de organização social.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20608

fosse destino inevitável.

Não reivindicamos consulta para negociar o que não pode ser objeto de transação. Esse processo deve ser entendido como momento de reafirmar nossa relação com a terra, com todos os seres que nela habitam, humanos e não humanos. Não buscamos o direito a ter acesso a um direito formal, mas nos posicionar e exigir o reconhecimento de outros modos de vida que não cabem nos limites do direito estatal nem na economia de mercado.

A partir disso, a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) é acionada como instrumento jurídico que fortalece nossa luta quando reconhece e protege os direitos dos povos indígenas e tribais, incluindo o direito à consulta e ao consentimento em decisões que afetam territórios e recursos. Portanto, incorporar os princípios e diretrizes da referida Convenção na luta por justiça e autonomia, fortalece nossa capacidade de resistir à exploração e promover o Bem Viver[14] baseado no respeito à nossa cultura, aos nossos modos de vida e à nossa relação ancestral com a terra.

É nesse contexto que o presente trabalho tem como questão central a luta do Povo Akrãtikatêjê da Reserva Indígena Mãe Maria (RIMM) pelo direito à consulta livre, prévia e informada, considerando a histórica negação deste pelos empreendimentos econômicos e pelo Estado brasileiro, que impactam o bem viver deste povo. Para isso, narro a saga dos Akrãtikatêjê, desde a expulsão do território tradicionalmente conhecido como Montanha durante o período da Ditadura Militar, no hoje município de Tucuruí, no Sudeste paraense, até os dias atuais, na Aldeia Akrãtikatêjê. A Montanha, área de ocupação ancestral dos Akrãtikatêjê, hoje está submersa pelo lago formado pela Hidrelétrica de Tucuruí[15].

"Aonde vocês forem contem a história do povo: assim não acabaremos"[16]

A história dos Akrãtikatêjê é marcada por sucessivos deslocamentos forçados e pela complexa luta pelo território tradicional. Com base nas pesquisas de Expedito Coelho Arnaud (1964), Roberto DaMatta (1967), Iara Ferraz (1983) e Maria Virgínia Bastos de Mattos (1996), Rosani de Fátima Fernandes (2010), Mariana Teixeira Guimarães (2017), é possível entender melhor as nuances dessa trajetória.

Os Gavião do Oeste, pertencentes ao grupo Timbira e ao tronco linguístico Macro Jê, ocupavam vasta área que ia desde a margem direita do Médio Tocantins até a cabeceira do Rio Capim, abrangendo cerca de 180 km de extensão (ARNAUD, 1964). Território essencial para subsistência e cultura, abrigava não ape-

[14] No livro "Ideias para Adiar o Fim do Mundo", Ailton Krenak apresenta o conceito de "bem viver" a partir da perspectiva dos povos indígenas. Ele destaca que o "bem viver" vai além do simples bem-estar material, sendo uma forma de existência que valoriza a harmonia entre os seres humanos, a natureza e o cosmos. Segundo Krenak, esse conceito envolve uma profunda conexão espiritual e cultural com a terra, os animais, as plantas e os elementos naturais, além de ressaltar a importância da coletividade, da solidariedade e do respeito à sabedoria ancestral como pilares fundamentais para uma vida significativa e sustentável. Ver: KRENAK, Ailton. 2019. *Ideias para Adiar o Fim do Mundo*. São Paulo: Companhia das Letras.

[15] Sugiro um diálogo com outros estudos de indígenas antropólogos que analisam casos semelhantes, de expulsão ocasionada de seus territórios por conta de empreendimentos/barragens hidroelétricas. Ver: CRUZ, Felipe Sotto Maior. 'Quando a terra sair': os índios tuxá de rodelas e a barragem de Itaparica: memórias do desterro, memórias da resistência. 2017. 143 f., il. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)—Universidade de Brasília, Brasília, 2017.

[16] Frase dita pela Cacica Kátia Tônkyre, liderança da aldeia Akrãtikatêjê (TI Mãe Maria, Pará). A expressão sintetiza o compromisso coletivo com a memória e a continuidade do povo Akrãtikatêjê, reafirmando a oralidade como forma de resistência cultural e política.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20608

nas recursos naturais, mas também locais sagrados e rotas de migração tradicionalmente usadas por várias gerações. Essa relação com o território reflete a cosmovisão dos Akrãtikatêjê, que enxergam o espaço como organismo vivo e interdependente, em sintonia com os princípios do Bem Viver.

Com a chegada de exploradores e colonizadores a partir do século XVII teve início o processo de expropriação e violência que resultou em deslocamentos forçados dos Gavião. Expedições de extermínio organizadas por políticos locais, comerciantes e mercadores de castanha nas décadas de 1930 e 1940 tiveram impactos devastadores, forçando os Gavião a abandonarem o território tradicional e se refugiarem em regiões mais isoladas e longe da margem do rio Tocantins (FERRAZ, 1984). Esse ciclo de violência demonstra como o capitalismo e o colonialismo têm historicamente negado aos povos indígenas o direito de viver segundo suas cosmologias, impondo lógica de exploração que ignora a reciprocidade e o respeito às relações entre humanos e não humanos.

Durante o período da ditadura militar no Brasil, a situação se agravou com a implementação de projetos de infraestrutura que tiveram impactos drásticos nas comunidades indígenas. Exemplo significativo foi a construção da Usina Hidrelétrica de Tucuruí, um dos "maiores" empreendimentos do governo militar. O projeto ignorou os direitos e a presença histórica dos povos indígenas na região, resultando em deslocamento forçado para o povo Akrãtikatêjê (MATTOS, 1996). Os povos indígenas, incluindo os Akrãtikatêjê, foram removidos do Território sem qualquer compensação.

Com a demarcação da Reserva Indígena Mãe Maria em 1986, os grupos, denominados genericamente de Gavião, foram realocados para uma área que representava apenas pequena fração do território tradicional. Mesmo após a homologação da reserva, para onde foram levados os Parkatêjê, Kyikatêjê e os Akrãtikatêjê, invasões e ocupações ilegais continuaram a ocorrer, dificultando a vida dos povos e limitando o acesso a recursos vitais (MATTOS, 1996). Essa fragmentação territorial impacta diretamente na possibilidade de os Akrãtikatêjê vivenciarem o Bem Viver em plenitude, uma vez que as cosmologias indígenas dependem da integridade do território para sustentar suas práticas culturais e espirituais.

Para os Akrãtikatêjê, a terra é elemento central da identidade e cheio de significados culturais e espirituais. Paul E. Little (2002) destaca que a terra indígena, enquanto categoria jurídica, é resultado de intervenção estatal que reconhece diferenças étnicas e territoriais. Contudo, ele aponta que essa perspectiva, muitas vezes restrita ao aparato legal, não captura plenamente a relação simbólica e cultural que os povos indígenas mantêm com o território.

Quando falamos em território, não estamos nos referindo ou reduzindo a um simples pedaço de terra com limites desenhados em mapas. O território carrega relações de poder, diferentes formas e modos diversos de viver e os significados que nós, povos indígenas, atribuímos aos espaços onde habitamos. Nesse sentido, o território dos Akrãtikatêjê não apenas conecta passado, presente e futuro, mas também constitui a própria identidade física e espiritual do povo. Essa perspectiva é fundamental para entender o que mulheres como Kátia Tônkyre afirmam ao dizer que "defender o território é defender a vida". Assim, para os povos indígenas, o território é indissociável da identidade e das práticas sociais, sendo espaço construído e reconstruído historicamente.

No caso dos Akrãtikatêjê, a não compreensão da diferença entre "terra" e "território" por parte de políticas públicas e empreendimentos desenvolvimentistas frequentemente resulta em ações que desconsideram a dimensão cultural e espiritual do território. Como explica Porto Gonçalves (2006), o território indígena é

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20608

formado por relação indissolúvel entre sociedade, natureza e cultura, tornando-o essencial para a manutenção da identidade e da autonomia dos povos indígenas.

Essa visão está alinhada ao Bem Viver, que reconhece o território como espaço vivo, fonte de vida e equilíbrio, e não como recurso explorável. Javier Medina (2011) reforça que o Bem Viver rompe com o modelo capitalista, promovendo uma visão de interdependência e reciprocidade entre seres humanos e natureza. Para a cacica Kátia Tônkyre (nome civil Kátia Silene Valdenilson), essa relação também implica proteger o território como espaço de regeneração e continuidade cultural: "Nosso território é vivo, ele respira, ele fala" (TÔNKYRE, 2023). Dessa forma, o território dos Akrãtikatêjê transcende a materialidade, incorporando elementos que são fundamentais para a sobrevivência cultural e espiritual da comunidade.

A cacica Kátia Tônkyre exemplifica essa luta, não apenas defendendo a terra, mas também utilizando o conceito de território para ações judiciais contra a Eletronorte[17]. O território da Montanha, que era vital para a subsistência da comunidade, foi destruído e inundado para a construção da represa. O deslocamento forçado causou grande sofrimento, especialmente para as mulheres e crianças da comunidade. Esse impacto foi vivenciado de forma particularmente intensa pelas mulheres, que frequentemente assumem o papel de guardiãs do território, tanto no sentido físico quanto no simbólico. Para Kátia, como líder feminina, essa responsabilidade reforça a conexão entre corpo e território, sendo sua atuação exemplo de como o Bem Viver se traduz em práticas concretas de resistência e cuidado.

Apesar da resistência liderada por Hõpryre Ronore Jopikti Payaré, conhecido como Payaré,[18] que tentou negociar com órgãos governamentais e protestou contra a desapropriação, a solução oferecida foi a compra das benfeitorias da aldeia pelas Centrais Elétricas do Norte do Brasil S.A (Eletronorte), pela qual receberam pagamento simbólico, sem a devida reparação pela perda do território tradicional (SANTANA, 2022). A luta de Kátia reflete não apenas a busca por reparação material, mas também por justiça histórica, ao reafirmar a conexão do povo com o território.

Após a expulsão violenta da comunidade, Payaré persistiu na luta por reparação, incluindo tentativas frustradas de retomar o território tradicional. A batalha judicial por compensação pela perda do território tradicional dos Akrãtikatêjê durou mais de três décadas, sendo concluída apenas em 2019, quando Payaré já havia falecido por complicações de saúde, em abril de 2014, sem ver os resultados da sua luta:

"Às vésperas de sua morte, assistido pela Procuradoria Geral da República em Marabá, ele acompanhava os trâmites da sentença favorável ao seu povo e a aquisição de 3.600 hectares de terras contíguas à Reserva Indígena Mãe Maria pela Eletronorte, onde os Akrãtikatêjê foram compulsoriamente levados" (GUIMARÃES, 2017: 954). Na década de 1970, os Akrãtikatêjê enfrentaram crise devastadora devido à construção da UHE Tucuruí. Em 1976, a decisão crítica recaiu sobre o cacique Payaré, que teve que decidir entre abandonar ou lutar em defesa do território tradicional ameaçado pela construção da represa. Optando por resistir, a decisão culminou na expulsão e relocação forçada dos Akrãtikatêjê da montanha para a RIMM (PINTO, 2024). Esse episódio ilustra como a resiliência

[17] A Eletronorte é uma empresa do setor elétrico vinculada à Eletrobrás, responsável pela geração e transmissão de energia na região amazônica. Na Terra Indígena Mãe Maria, sua atuação está relacionada à implantação de linhas de transmissão que impactam o território e a vida do povo Akrãtikatêjê.

[18] Payaré faleceu em 2014, deixando legado de luta e resistência em defesa do povo Akrãtikatêjê. Sua filha, Tônkyre Akrãtikatêjê (Kátia Silene Valdenilson), assumiu a liderança e deu continuidade à luta pela recuperação das terras expropriadas pela Usina Hidrelétrica de Tucuruí (ACEVEDO MARIN e NOVAES, 2018).

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20608

dos Akrãtikatêjê é sustentada por cosmovisão, que integra resistência política e espiritualidade, elementos centrais do Bem Viver. A resistência dos Akrãtikatêjê não se limita à esfera física, mas também envolve a defesa de direitos indígena, fundamentado em práticas e saberes tradicionais. A construção de alternativas jurídicas próprias, como o fortalecimento da governança comunitária e dos protocolos de consulta, ainda em processo de debate e elaboração pela comunidade, reflete a importância de reconhecer o sistema jurídico autônomo dos povos indígenas. Como argumenta Marés de Souza Filho: "O direito indígena não é um conjunto de direitos a serem reconhecidos pelo Estado, mas um sistema jurídico próprio, autônomo, que regula a vida e a organização social dos povos indígenas, em conformidade com suas tradições e culturas" (SOUZA FILHO, 2010: 39).

Essa perspectiva desafia o direito indigenista, que, ao ser formulado pelo Estado, tende a reproduzir estruturas coloniais e hegemônicas. No caso dos Akrãtikatêjê, essa resistência jurídica se materializa na luta contra empreendimentos como a Usina Hidrelétrica de Tucuruí, que ignoraram os direitos originários e causaram profundas rupturas culturais e territoriais. A liderança de Kátia Tônkyre representa a retomada do protagonismo indígena, conectando o direito à consulta prévia com as práticas de resistência cultural e espiritual que fundamentam o Bem Viver.

"Foi onde começou a nossa peleja"[19]

A formação da Aldeia Akrãtikatêjê está ligada à trajetória de luta e resistência dos Akrãtikatêjê. Desde a década de 1980, com a transferência compulsória para a RIMM, a comunidade enfrentou inúmeros desafios que impactaram a cultura e modo de vida (PPP ESCOLA RONORÉ, 2020).

No início dos anos 2000, o desejo de autonomia e a necessidade do fortalecimento da identidade cultural impulsionaram o Cacique Payaré e familiares a buscarem novo espaço para o povo. Atendendo ao desejo do pai, Kátia intensificou sua participação nas reuniões e no planejamento da nova aldeia (PPP ESCOLA RONORÉ, 2020). A visão de Payaré, que acreditava na capacidade das mulheres de liderar com perspectiva mais ampla e organizada, foi determinante para a ascensão de Kátia Tônkyre como cacica.

Em 2006, o grupo começou a trabalhar na abertura da primeira roça no local onde a aldeia seria estabelecida. Em 2007, iniciaram a preparação do espaço para a construção das casas. No dia 30 de julho de 2009, o Grupo da Montanha fundou oficialmente a Aldeia Akrãtikatêjê, mudando-se de forma definitiva da Aldeia Parkatêjê para o novo local. A nova aldeia está situada próximo à divisa da Reserva Mãe Maria, no km 15 da BR-222, que é delimitada pelo rio Flexeiras, que faz divisa com a comunidade não indígena do Distrito de Morada Nova, pertencente ao município de Marabá (PPP ESCOLA RONORÉ, 2020).

Desde o início, a educação escolar foi prioridade para a nova comunidade. Payaré, preocupado com o fortalecimento da língua e da cultura timbira, construiu um barracão que servia como escola, onde ele mesmo ensinava (PPP ESCOLA RONORÉ, 2020).

A criação da Aldeia Akrãtikatêjê marcou uma nova era de resistência e forta-

[19] Fala da Cacica Kátia Tônkyre, proferida ao rememorar o início da aldeia Akrãtikatêjê. A frase expressa o entendimento de que, a partir da criação da aldeia, começaram também as lutas e desafios do povo pela continuidade e afirmação de sua existência coletiva.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20608

lecimento cultural para o povo Akrãtikatêjê. Apesar dos desafios, como a dependência inicial de recursos externos e a necessidade de fortalecer a cultura face à modernidade, a comunidade continuou a lutar pela autonomia e pelo fortalecimento cultural e das tradições Akrãtikatêjê (PPP ESCOLA RONORÉ, 2020).

Considerações finais

Encerrar este texto não significa concluir a reflexão, mas abrir novas possibilidades de escuta. Assim como a escrita que o originou, este artigo é parte de um processo contínuo de tradução entre mundos: o mundo da memória e o da norma, o da oralidade e o da escrita, o da vida e o do direito. A experiência da escrita da dissertação e do artigo revelou que, para os povos indígenas, o conhecimento não se separa da vida, e que o ato de escrever é também um ato de resistência, de reconstrução e de presença.

O Protocolo de Consulta, nesse sentido, deve ser compreendido não apenas como instrumento técnico ou jurídico, mas como expressão de um modo de existir. Ele carrega, em sua formulação, os valores de escuta, consenso, reciprocidade e espiritualidade que sustentam a vida coletiva. Quando um povo elabora o seu protocolo, ele não apenas cumpre uma exigência do Estado, mas reafirma a sua própria soberania sobre o modo de decidir e sobre o que considera justo.

A lembrança da grande caçada e o sonho que a revelou continuam a ensinar que decidir é também partilhar. Assim como o alimento no moquém só ganha sentido quando é dividido, o direito à consulta só cumpre sua função quando é vivido com respeito e diálogo verdadeiro. A consulta, para os povos indígenas, não é um evento, mas um modo de cuidar do território, de manter viva a memória e de garantir a continuidade da vida.

Embora o direito à CLPI se constitua como instrumento de proteção aos direitos territoriais e culturais, é necessário reconhecer as tensões e limites que esse mecanismo carrega. Ao forçar os povos indígenas a interagir com o Estado e empresas por meio de formatos jurídicos baseados na lógica da negociação, a CLPI pode produzir o efeito paradoxal de transformar territórios vivos compreendidos pelos Akrãtikatêjê como extensões do próprio corpo e da coletividade, em objetos de deliberação administrativa e econômica.

O risco é grande e grave quando as consultas se tornam meros procedimentos de mitigação de impactos, deslocando a ênfase do reconhecimento da autonomia territorial para o regime de compensações e contrapartidas. Nesse sentido, é consenso por parte do povo Akrãtikatêjê que a consulta, se não for apropriada como ferramenta de afirmação do Bem Viver e do direito originário à terra, pode acabar legitimando o enquadramento da natureza como bem disponível à exploração, ainda que sob a retórica do consentimento.

Portanto, o desafio dos Akrãtikatêjê é transformar a CLPI não em um rito de mercantilização do território, mas em ferramenta de reconfirmação de sua condição de sujeitos de direitos coletivos, cientes de que o território não se reduz a recurso ou patrimônio disponível para barganha.

Assim, os escritos e reflexões apresentados ao longo deste trabalho não apenas denunciam o esvaziamento da CLPI quando conduzida sob lógicas coloniais, mas também propõem caminhos a partir da sabedoria própria dos povos indígenas, caminhos que afirmam a consulta como um direito originário, coletivo, espiritual e ancestral. Que este trabalho contribua com o fortalecimento dos processos de autoafirmação e resistência dos povos indígenas e que incentive práticas de consulta que respeitem os modos de ser, viver e decidir de cada povo. Porque,

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20608

como afirmam os próprios Akrãtikatêjê, o território não é só chão: é corpo, é casa, é história, é futuro.

Portanto, compreender o Protocolo de Consulta é compreender também o que significa escutar. Escutar não é apenas ouvir palavras, mas reconhecer silêncios, histórias e presenças. É permitir que o outro exista plenamente. Se a consulta deve ser livre, prévia e informada, ela deve ser, antes de tudo, fiel à ética da escuta e ao tempo do território.

Assim, o caminho da escrita e o caminho da consulta se entrelaçam: ambos nascem da palavra, do diálogo e do compromisso com o coletivo. Ao transformar memória em método e sonho em reflexão, este texto afirma que o conhecimento indígena não é passado, mas futuro. Um futuro que insiste em existir, resistir e recontar a própria história.

Recebido em 31 de agosto de 2025.
Aprovado em 10 de dezembro de 2025.

Referências

ACOSTA, Alberto. *Bem viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos*. São Paulo: Elefante, 2016.

ARNAUD, Expedito Coelho. *Notícia sobre os índios Gaviões de Oeste – Rio Tocantins, Pará*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1964.

FERNANDES, Rosani de Fátima. *Educação escolar Kyikatêjê: novos caminhos para aprender e ensinar*. Dissertação (Mestrado em Direito), Universidade Federal do Pará, 2010.

FERRAZ, Iara. *De "Gaviões" a "Comunidade Parkatêjê": uma reflexão sobre processos de reorganização social*. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Museu Nacional, UFRJ, 1998.

FERRAZ, Iara. *Os Parkatêjê das matas do Tocantins: a epopeia de um líder Timbira*. Dissertação de Mestrado, Ciências Sociais, Universidade de São Paulo, 1984.

GUIMARÃES, Mariana Teixeira. A saga de Payaré Akrãtikatêjê frente ao Estado brasileiro no contexto da construção da hidrelétrica de Tucuruí. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi – Ciências Humanas*, 12 (3): 953-965, 2017.

LARAIA, Roque de Barros; DAMATTA, Roberto. *Índios e castanheiros: a empresa extrativista e os índios do médio Tocantins*. São Paulo: Difel, 1967.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20608

LITTLE, Paul Elliott. Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade. *Anuário Antropológico*, 28 (1): 251-290, 2018.

MEDINA, Javier. *Buen vivir: filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, 2011.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO. *Convenção nº 169 sobre povos indígenas e tribais em países independentes*. Brasília: OIT, 2005.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. *A globalização da natureza e a natureza da globalização*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

PPP ESCOLA RONORÉ. *Projeto político-pedagógico da Escola Indígena Ronoré Akrãtikatêjê*. Bom Jesus do Tocantins: Aldeia Akrãtikatêjê, 2020.

SANTANA, José. Os impactos das grandes obras sobre os povos indígenas: uma análise do caso Akrãtikatêjê. *Revista Brasileira de Antropologia*, 21 (3): 322-345, 2022.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. *O renascer dos povos indígenas para o direito*. Curitiba: Juruá, 2010.

TÔNKYRE, Kátia (Kátia Silene Valdenilson). Entrevista oral realizada por José Ubiratan Sompré. Bom Jesus do Tocantins, Terra Indígena Mãe Maria/Aldeia Akrãtikatêjê, Pará, 20 nov. 2023.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20608

VOLUME 14
NÚMERO 34
(JAN./ABR.2027)

ACENO

REVISTA DE ANTROPOLOGIA DO CENTRO-OESTE
ISSN: 2358-5587

CHAMADA DE ARTIGOS

DOSSIÊ TEMÁTICO:

CIDADES EM DISPUTA: GÊNERO, RAÇA, SEXUALIDADE E OUTRAS DIFERENÇAS NA PRODUÇÃO DO ESPAÇO URBANO

PRAZO FINAL DE SUBMISSÃO: 30 DE NOVEMBRO DE 2026

COORDENADORXS:
DR. DR. GUILHERME R. PASSAMANI (UFMS)
DR. DR. RAMON PEREIRA DOS REIS (UEPA)

Os processos de produção das cidades em relação às sexualidades têm enfatizado ao longo da história a importância das noções de território e territorialidade para a compreensão de como são constituídos os espaços urbanos, os sujeitos e suas relações. Além de indicar que tais processos de produção citadina correspondem a marcações sociais heterogêneas, é importante ressaltar que todo esse movimento compreendido pelas dinâmicas sociais locais e a ocupação de territórios, dispostos entre "periferias" e "centros", perfaz mobilidades e/ou zonas fronteiriças que nos possibilitam problematizar os manejos, burlas e agenciamentos feitos em torno da produção social das diferenças, bem como seus impactos a partir da articulação com as temáticas de gênero, sexualidade e raça. Nesse sentido, imaginar a produção de sexualidades em diferentes escalas é um ponto constituinte dos três eixos que norteiam o dossiê: as espacialidades, mobilidades e territorialidades. O objetivo é aproximar os debates sobre cidades, gênero, sexualidades e raça na tentativa de promover aproximações teóricas e empíricas que nos auxiliem a refletir e questionar estatutos citadinos em relação à produção de diferenças e desigualdades, tendo como ponto de partida a seguinte questão: de que forma podemos escrutinar urbanidades/citadinidades a ponto de fazer com que tais estruturas não sejam meros arquétipos geográficos/cartográficos, mas que internalizem e externalizem ações concretas de pertencimento e uso democrático do espaço público?

34

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social - Universidade Federal de Mato Grosso

ACENO, 13 (31): 29-46, janeiro a abril de 2026. ISSN: 2358-5587
Dossiê Temático Epistemologias étnica e racialmente diferenciadas: diálogos possíveis

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20608

ACENO

A lei do povo:
os protocolos autônomos de consulta como afirmação do direito pluriversal

Vinícius Brito da Silva Machado[1]
Universidade Federal do Pará

Resumo: Este ensaio analisa a ineficácia da Consulta Prévia, Livre e Informada, propondo os Protocolos Autônomos de Consulta como virada epistêmica. Ancorado nos conceitos de direito pluriversal, jusdiversidade e sensibilidade jurídica, o texto defende que os protocolos materializam a autodeterminação dos povos, superando a mera aplicação da norma. Com base em uma práxis interdisciplinar que une direito e antropologia, a análise aponta para a reorientação da advocacia de um modelo reativo para uma prática preventiva.

Palavra-chave: direitos indígenas; protocolos autônomos de consulta; consulta prévia, livre e informada; autodeterminação dos povos; direito pluriversal.

[1] Advogado e Antropólogo. Doutorando em Direito, em regime de dupla titulação, em Direitos Humanos pelo Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal do Pará (PPGD/UFPA) e, em Direito Público pela Université Paris 1 - Panthéon Sorbonne, França. Mestre em Antropologia e bacharel em Direito, ambos os títulos pela UFPA. Foi bolsista de mobilidade acadêmica no ano letivo 2014/2015 na Universidade do Porto, Portugal. Especialista em Direito Agrário pela Universidade Federal de Goiás (UFG). É membro da Ordem dos Advogados do Brasil (OAB) e da Associação Brasileira de Antropologia (ABA).

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20656

MACHADO, Vinícius Brito da Silva. **A lei do povo: os protocolos autônomos de consulta como afirmação do direito pluriversal.** *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 13 (31): 47-60, janeiro a abril de 2026. ISSN: 2358-5587

The people's law:
autonomous consultation protocols as an assertion of pluriversal law

Abstract: This essay analyzes the ineffectiveness of Free, Prior, and Informed Consent (FPIC), proposing Autonomous Consultation Protocols as an epistemic shift. Grounded in the concepts of pluriversal right, jusdiversity, and legal sensibility, the text argues that these protocols materialize peoples' self-determination, moving beyond mere normative application. Based on an interdisciplinary praxis that unites law and anthropology, the analysis points toward reorienting legal advocacy from a reactive model to a preventive practice.

Keywords: indigenous rights; autonomous consultation protocols free, prior, and informed consent; peoples' self-determination; pluriversal right.

El derecho popular:
protocolos de consulta autónoma como afirmación del derecho pluriversal

Resumen: Este ensayo analiza la ineficacia de la Consulta Previa, Libre e Informada (CPLI), proponiendo los Protocolos Autónomos de Consulta como un giro epistémico. Anclado en los conceptos de derecho pluriversal, jusdiversidad y sensibilidad jurídica, el texto defiende que los protocolos materializan la autodeterminación de los pueblos, superando la mera aplicación de la norma. Basado en una praxis interdisciplinaria que une derecho y antropología, el análisis apunta a la reorientación de la abogacía de un modelo reactivo a una práctica preventiva.

Palabras-clave: derechos indígenas; protocolos autónomos de consulta; consulta previa, libre e informada; autodeterminación de los pueblos; derecho pluriversal.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20656

Direitos indígenas e a urgência amazônica

A Amazônia, mais do que um bioma, constitui-se hoje como um epicentro de disputas onde paradigmas de desenvolvimento colidem frontalmente com os direitos territoriais e existenciais de povos originários e comunidades tradicionais. É neste cenário de atrito que o direito à CPLI (BRASIL, 2019), positivado no Brasil com base na Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), emerge no campo jurídico. Contudo, a mera existência formal da norma tem se mostrado insuficiente para conter as violações sistêmicas, criando um perigoso hiato entre o direito assegurado e a realidade.

Diante desta lacuna, o presente ensaio[2] argumenta que os Protocolos Autônomos de Consulta representam uma virada epistêmica e política fundamental. Defendo que eles transcendem a função de meros instrumentos de efetivação da CPLI (BRASIL, 2019) para se consolidarem como uma poderosa expressão da autodeterminação dos povos. O objetivo deste trabalho é analisar como a sua construção, assessorada por uma práxis jurídica interdisciplinar que dialoga com a antropologia, redefine o papel do operador do direito e se configura como um ato de resistência contra-hegemônica.

Para tanto, o texto inicia contextualizando o conceito dos protocolos como manifestação do direito pluriversal. Em seguida, fala da dificuldade para a efetividade do direito a CPLI (BRASIL, 2019) e o paradoxo de sua ineficácia prática no cenário nacional, notadamente no contexto paraense. Posteriormente, detalha-se a metodologia de assessoria, pautada no descentramento, na escuta qualificada e no diálogo intercultural, referenciada pela experiência prática no Baixo Tapajós. Finalmente, o ensaio desagua com uma reflexão sobre como essa abordagem confere uma reorientação ética à advocacia, propondo uma transição de um modelo reativo para uma prática preventiva na defesa dos direitos humanos. O percurso aqui traçado busca, portanto, demonstrar como, da lacuna de um direito estatal, floresce uma potente afirmação do direito próprio, reconfigurando as fronteiras da luta por justiça no Brasil.

Protocolo autônomos de consulta: expressão do direito pluriversal

No presente ensaio, proponho-me a apresentar reflexões sobre os direitos humanos dos povos indígenas e os impactos socioambientais decorrentes da violação de seus territórios ancestrais. A pertinência do tema é acentuada pelas circunstâncias vivenciadas no contexto amazônico, e especificamente no paraense,

[2] Este ensaio é uma versão ampliada e revisada da palestra proferida pelo autor no Painel 5 (“Direitos Humanos e as Populações Indígenas: os impactos socioambientais causados pela inobservância de direitos fundamentais ao território ancestral”) da IX Conferência Estadual da Advocacia do Pará, organizada pela OAB/PA em 14 de setembro de 2023. A mesa foi composta, também, pelo Dr. Almires Machado, Advogado Jorge Tembé e Ms. Stephanie Brito.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20656

um cenário marcado por numerosos e persistentes conflitos para os quais o Estado brasileiro ainda não logrou apresentar soluções estruturantes e eficazes. A oportunidade de debater este assunto possui, um significado particular, representando um espaço valioso de diálogo que se busca aqui expandir e registrar.

O argumento central deste ensaio desenvolve-se a partir de um direito específico, que se manifesta por meio de um instrumento jurídico de relevância para os povos e comunidades tradicionais. Este direito erige-se como uma salvaguarda fundamental, um verdadeiro escudo, contra os inúmeros processos de violência, racismo e discriminação historicamente enfrentados por essas comunidades. Trata-se do direito à CPLI (BRASIL, 2019).

A positivação deste direito no sistema jurídico brasileiro, a partir da internalização da Convenção 169 da OIT[3], abriu caminho para uma estratégia de efetivação: a construção dos protocolos autônomos de consulta[4]. Estes são documentos soberanamente elaborados pelos próprios povos, nos quais estabelecem as condições para que o processo consultivo seja legitimamente conduzido (OLIVEIRA *et al*., 2016). Dessa maneira, os protocolos operam como uma autêntica Lei própria de cada povo. Neste ato, eles se consolidam como a manifestação concreta da jusdiversidade[5] (SOUZA FILHO, 2021) e surgem como uma fonte étnica do Direito com plena legitimidade no ordenamento jurídico nacional. Sua interpretação, portanto, não pode se dar sob a ótica estritamente estatal; ela demanda uma imersão naquilo que Geertz (2007) define como a "sensibilidade jurídica" particular de cada cultura. Essas leis nativas estabelecem as bases para um direito pluriversal, configurando-se como uma das alternativas ao projeto de um universalismo (KRENAK, 2019).

Sendo o pluriversalismo a antítese do universalismo ocidental. Compreendido aqui a partir das reflexões do filósofo Ailton krenak (2019). Em *Ideias para Adiar o Fim do Mundo* (2019), ele afirma que a modernidade criou uma ideia de humanidade que é branca, cristã, europeia e, acima de tudo, que se vê como separada e superior à Natureza. Quem não se encaixa nesse molde, povos indígenas, negros, e a própria natureza com seus rios, montanhas e animais, é jogado para fora desse clube, em uma espécie de "lixão da humanidade" ou "sub-humanidade". Do ponto de vista existencial, da imposição do universo sobre os múltiplos mundos. O "universo", o mundo único, é o clube da "humanidade". Os "outros mundos", as outras ontologias, são relegados à condição de não-humanos, de recursos, de selvageria.

A crítica de Krenak (2019) à "humanidade", a partir de um dos diversos mundos que existem no pluriverso, é um chamado para uma profunda reorientação de como entendemos a realidade, a política e a justiça. Ele nos convida a abandonar a arrogância de pensar que temos um modelo universal e a abraçar a tarefa, muito mais complexa e rica, de construir pontes entre múltiplos mundos. Sendo

[3] A Convenção 169 da OIT foi internalizada no ordenamento jurídico brasileiro através do Decreto Legislativo 143, de 20 de junho de 2002, que aprovou o texto e autorizou sua ratificação. Este é o ato do Congresso Nacional que, para fins de vigência interna, tem força legislativa plena. A promulgação ocorreu por meio do Decreto Presidencial 5.051, de 2004, o qual foi expressamente revogado pelo Decreto 10.088, de 5 de novembro de 2019, que hoje consolida e mantém a vigência da Convenção no país.

[4] "Os protocolos próprios de consulta constituem um marco de regras mínimas de interlocução entre o povo, ou comunidade interessada, e o Estado. A partir dos protocolos próprios, é possível construir o plano de consulta de cada processo. O plano de consulta constitui o primeiro acordo necessário entre as partes sobre as regras de cada consulta definidas conjuntamente entre o Estado e a comunidade consultada. No Plano de Consulta precisam ser acordados os interlocutores do processo, o local, a metodologia, o tempo e os recursos necessários para sua realização" (OLIVEIRA *et al*., 2016: 38).

[5] A jusdiversidade pode ser vista como um mosaico de leis vivas que coexistem dentro das fronteiras de um país, onde cada peça (cada povo tradicional) possui suas próprias regras, ética e valores para a vida social, diferente da monocultura jurídica imposta pela lei estatal. Assim como um mosaico é composto por muitas cores e formas distintas que, juntas, criam um quadro maior, a jusdiversidade afirma que a riqueza jurídica de uma nação reside na autonomia e nas regras próprias de cada povo que a compõe (SOUZA FILHO, 2021: 9).

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20656

o direito pluriversal a aplicação desse conceito a dimensão do Direito, percebido nos protocolos autônomos de consulta.

O conceito de jusdiversidade (SOUZA FILHO, 2021) está intrinsecamente ligado à noção de diversidade de sistemas jurídicos próprios, que se vinculam a um determinado território e territorialidade (BARTH, 1998)[6], e que conformam a jurisdição indígena ou tradicional. Essa diversidade jurídica corresponde à sociodiversidade. A livre determinação conduz à noção de jusdiversidade (SOUZA FILHO, 2021). Instrumentos como os protocolos autônomos de consulta são considerados manifestações da jusdiversidade (SOUZA FILHO, 2021) e da autodeterminação dos povos, pois, "os princípios universais de reconhecimento integral dos valores de cada povo somente podem ser formulados como liberdade de agir segundo suas próprias leis, o que significa o seu direito e sua jurisdição" (SOUZA FILHO, 2010: 195), o que é apresentado de forma explicita pelos protocolos[7].

De outra forma o protocolo autônomo de consulta se configura como a expressão da sensibilidade jurídica de um povo (GEERTZ, 2007). Sendo essa a "forma de sentir" as coisas, a lente cultural através da qual os fatos da vida são transformados em fatos jurídicos. É um conjunto de pressupostos, metáforas e símbolos que uma sociedade usa para pensar sobre disputas, obrigações e justiça. Não se trata de ter "outro código de leis", mas de ter "outra forma de enxergar" o que uma disputa significa. Geertz (2007) não está tão interessado em mapear diferentes sistemas de regras, mas em compreender como o pensamento jurídico local funciona em seus próprios termos. É uma análise do saber local (GEERTZ, 2007). Uma busca que visa entender a racionalidade interna, a lógica cultural que torna certas decisões e argumentos jurídicos persuasivos em uma cultura, mas talvez incompreensíveis em outra, contribuindo para o desenvolvimento de um direito pluriversal.

Imagine que o pluriverso jurídico é uma biblioteca. A jusdiversidade (SOUZA FILHO, 2021) é o ato de reconhecer que a biblioteca não contém apenas um livro, o direito do Estado, mas sim várias estantes, com livros de gêneros completamente diferentes, direito indígena, direito comunitário etc. O objetivo é garantir que todos esses livros sejam catalogados e tenham seu valor reconhecido, sendo os protocolos autônomos de consulta os livros dessas estantes. Já a sensibilidade jurídica (Geertz, 2007) não se preocupa tanto com quantos livros existem, mas sim com a arte de ler e interpretar cada livro. Ela reconhece que para entender um livro de poesia, uma cultura, não se pode usar a mesma chave de leitura de um manual de instruções, outra cultura. A sensibilidade jurídica (GEERTZ, 2007) é a capacidade de compreender a "gramática" interna, os símbolos e as metáforas que tornam cada "livro" coerente em seus próprios termos.

A abordagem da jusdiversidade (SOUZA FILHO, 2021) permite mapear os diferentes sistemas jurídicos em disputa em um cenário, por exemplo, de conflito socioambiental. Em seguida, a noção de sensibilidade jurídica (GEERTZ, 2007) pode ser usada como uma ferramenta etnográfica para compreender a lógica interna e os valores que fundamentam o direito próprio de uma comunidade tradicional, mostrando por que suas reivindicações fazem sentido em sua própria cosmovisão, ainda que pareçam "estranhas" para a lógica do direito estatal.

[6] Para Fredrik Barth (1998), a territorialidade não é apenas o controle físico de uma área geográfica. Ela é, acima de tudo, um processo social de construção de fronteiras que definem a identidade de um grupo. Um pilar para a construção de identidades sociais e fronteiras étnicas. A territorialidade é o resultado da ação social de criar e manter distinções entre grupos. O território é o palco onde essas identidades contrastantes são afirmadas.

[7] "Nos protocolos é possível encontrar os princípios, diretrizes, critérios e regras mínimas que deverão ser respeitados pelo Estado para que um processo de consulta prévia seja culturalmente adequado, se respeitando as particularidades e o direito próprio dos povos em questão" (SILVA, 2017: 244)

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20656

Dessa maneira, o direito pluriversal aqui apresentado não se contenta em visitar a biblioteca do saber; ele questiona a sua própria arquitetura. Indaga por que a seção da "ciência ocidental" ocupa o edifício principal, enquanto a "sabedoria ancestral" é relegada a um anexo. Em resposta, advoga pela desconstrução desta hierarquia e pela cocriação de novos espaços onde diferentes epistemologias possam dialogar horizontalmente. É precisamente neste ponto que os protocolos autônomos de consulta se revelam como uma das mais potentes ferramentas para essa tarefa. Fundamentados em um sólido arcabouço normativo internacional, plenamente recepcionado pelo ordenamento jurídico pátrio, e concebidos como autêntica expressão da autodeterminação dos povos, eles representam, um avanço importante. E aqui reside o grande paradoxo que move este ensaio: a robustez de sua base jurídica contrasta de forma marcante com a realidade de sua aplicação no Brasil, fazendo surgir a questão: por que um direito tão bem estabelecido no plano formal encontra tantos obstáculos para se materializar na prática?

O paradoxo da efetividade

A legitimidade destes protocolos, enquanto documentos elaborados soberanamente pelas próprias comunidades, ancora-se em um amplo conjunto normativo de direito internacional. Deste, destacam-se a já citada Convenção 169 da OIT, a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas (2007), elaborada pela Organização das Nações Unidas (ONU) e a Declaração Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas (2016), da Organização dos Estados Americanos (OEA). Sendo mais bem apresentado no seguinte enunciado:

> ARTIGO 6º 1. Na aplicação das disposições da presente Convenção, os governos deverão: a) consultar os povos interessados, por meio de procedimentos adequados e, em particular, de suas instituições representativas, sempre que sejam previstas medidas legislativas ou administrativas suscetíveis de afetá-los diretamente; b) criar meios pelos quais esses povos possam participar livremente, ou pelo menos na mesma medida assegurada aos demais cidadãos, em todos os níveis decisórios de instituições eletivas ou órgãos administrativos responsáveis por políticas e programas que lhes afetem; c) estabelecer meios adequados para o pleno desenvolvimento das instituições e iniciativas próprias desses povos e, quando necessário, disponibilizar os recursos necessários para esse fim. 2. As consultas realizadas em conformidade com o previsto na presente Convenção deverão ser conduzidas de boa-fé e de uma maneira adequada às circunstâncias, no sentido de que um acordo ou consentimento em torno das medidas propostas possa ser alcançado (OIT, 2011: 18-9).

Contudo, surge aqui um paradoxo central: embora este direito vigore formalmente no ordenamento brasileiro há mais de duas décadas, sua plena efetivação ainda constitui um desafio, encontrando notáveis obstáculos e resistências em sua aplicação prática. A constatação de que, até o presente momento, um número limitado de consultas prévias foi realizado no Brasil nos moldes plenos preconizados pela Convenção 169 da OIT, revela um cenário de violação e riscos. Tal gravidade é amplificada pelo volume expressivo de projetos de infraestrutura, mudanças legislativas e políticas públicas que incidem diretamente sobre os territórios e modos de vida dessas comunidades.

Um exemplo emblemático dessa crescente tensão entre desenvolvimento e direitos é o recente Decreto nº 12.600, de 28 de agosto de 2025. Por meio deste ato, o poder executivo qualificou trechos estratégicos dos rios Tapajós, Madeira e Tocantins para inclusão no programa nacional de desestatização, autorizando estudos para a concessão de sua exploração à iniciativa privada. No caso do Tapajós,

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20656

o projeto visa implementar uma hidrovia industrial de aproximadamente 250 km, entre Itaituba e Santarém, para acelerar o escoamento de grãos e outras commodities do agronegócio (BRASIL, 2025).

A violação ao direito à CPLI (BRASIL, 2019) reside precisamente na gênese deste ato: ao tomar uma decisão de tamanha magnitude, que afeta diretamente os territórios e o modo de vida de inúmeros povos indígenas e comunidades ribeirinhas, de forma unilateral e sem iniciar qualquer processo de diálogo, o Estado brasileiro ignora sua obrigação. Essa falha procedimental não é um mero detalhe técnico, mas um vício de origem que compromete a legitimidade e a legalidade do decreto, transformando-o em um caso concreto e contemporâneo da sistemática inobservância da CPLI (BRASIL, 2019) no país.

Paralelamente às ameaças representadas por projetos de infraestrutura, o próprio arcabouço legal de proteção aos direitos territoriais indígenas enfrenta severos ataques, como exemplifica a promulgação da Lei 14.701/23. Esta legislação reintroduziu no ordenamento jurídico a controversa tese do "marco temporal", segundo a qual os povos originários somente teriam direito às terras que estivessem comprovadamente ocupando ou disputando na data da promulgação da Constituição Federal, em 5 de outubro de 1988.

O ponto mais grave dessa lei reside no fato de que sua aprovação se deu em confronto direto com o Poder Judiciário, visto que o Supremo Tribunal Federal (STF), em decisão histórica[8] no mesmo ano, já havia declarado a inconstitucionalidade da mesma tese:

> [E]ntender-se que a Constituição solidificou a questão ao eleger um marco temporal objetivo para a atribuição do direito fundamental a grupo étnico significa fechar-lhes uma vez mais a porta para o exercício completo e digno de todos os direitos inerentes à cidadania. (BRASIL, 2023: 71)

Ao derrubar os vetos presidenciais e impor a regra, o Congresso Nacional consagrou o que é amplamente considerado um grave retrocesso, pois a norma ignora o longo histórico de expulsões forçadas, violência e esbulho que impediu inúmeras comunidades de estarem em seus territórios tradicionais na data estipulada (BRASIL, 2023), legitimando, na prática, um processo de injustiça histórica.

A premissa fundamental da CPLI (BRASIL, 2019) é a de que toda e qualquer medida administrativa ou legislativa suscetível de afetá-los diretamente pressupõe um diálogo prévio e de boa-fé com os próprios sujeitos que sofrerão os impactos. Assim, os povos indígenas, as comunidades quilombolas, os povos ribeirinhos e as demais comunidades tradicionais existentes no Brasil detêm o direito de serem não apenas escutados, mas de terem seus posicionamentos efetivamente levados em consideração no processo decisório. Infelizmente, a realidade prática demonstra uma sistemática inobservância deste direito, configurando um contínuo desrespeito à sua autonomia e poder de deliberação.

A relevância deste direito é, inclusive, corroborada pela jurisprudência do STF, o qual tem reiteradamente afirmado a sua obrigatoriedade e questionado a omissão do Estado brasileiro. O caso da usina hidrelétrica de Belo Monte serve como um paradigma, no qual o tribunal apontou a grave falha estatal por não ter

[8] O Recurso Extraordinário 1.017.365, Tema 1031, é o caso paradigma que analisou a constitucionalidade da tese do "marco temporal", em uma disputa possessória envolvendo o povo Xokleng e o Estado de Santa Catarina. O STF, por 9 votos a 2, firmou o entendimento de que os direitos territoriais indígenas são originários e a demarcação tem natureza declaratória, afastando a exigência de que os povos estivessem na posse da terra em 5 de outubro de 1988. Conforme destacado no voto do ministro relator, a fixação de um marco temporal é incompatível com a proteção constitucional (BRASIL, 2023).

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20656

realizado a consulta aos povos indígenas que foram diretamente afetados. Em decisão no âmbito do recurso extraordinário 1.379.751/PA, referente a este contexto, a corte foi categórica ao estabelecer a natureza inflexível deste dever.

> No que se refere à prévia oitiva da população diretamente interessada, esta SUPREMA CORTE já teve a oportunidade de se manifestar acerca de sua imprescindibilidade, de forma que nem mesmo a mera ratificação legislativa posterior tem o condão de afastar o vício inicial da norma. (BRASIL, 2022: 21)

Este posicionamento evidencia que a ausência da consulta prévia não é uma mera irregularidade procedimental, mas um vício insanável que macula a própria origem do ato administrativo ou legislativo. A decisão torna claro que a consulta não pode ser tratada como uma formalidade a ser corrigida tardiamente. Essa exigência jurisprudencial repousa, portanto, sobre os pilares que estruturam a própria CPLI (BRASIL, 2019), garantindo que sua aplicação seja substantiva e temporalmente adequada, e não apenas um rito esvaziado de seu propósito fundamental, sendo o primeiro deles o seu caráter prévio.

O pilar da previsão impõe que a consulta seja realizada com antecedência razoável em relação ao desenvolvimento do empreendimento ou à implementação da medida, assegurando-se o acesso pleno a todas as informações relevantes (DUPRAT, 2014; FEIJÓ, 2016; GARAVITO, 2012; NOGUEIRA, 2016; OLIVEIRA, 2016). O objetivo é garantir tempo hábil para que as comunidades possam analisar os potenciais impactos e, fundamentalmente, deliberar sobre a matéria de acordo com seus próprios sistemas de organização social, política, cultural e seus mecanismos decisórios internos.

Além do caráter prévio, a CPLI (Brasil, 2019) se sustenta sobre os pilares do consentimento livre e informado. O requisito da liberdade postula que o processo deliberativo deve transcorrer isento de qualquer forma de coerção, seja ela política, econômica, ou mesmo física, garantindo-se a plena autonomia decisória das comunidades (DUPRAT, 2014; FEIJÓ, 2016; GARAVITO, 2012; NOGUEIRA, 2016; OLIVEIRA, 2016).

O pilar do caráter informado, por sua vez, exige que todas as informações pertinentes sejam disponibilizadas de maneira completa, clara e culturalmente adequada. Isso impõe o dever de comunicar as reais intenções e as consequências integrais de qualquer projeto ou norma, respeitando-se os idiomas, os tempos de deliberação e os processos decisórios próprios de cada povo, que frequentemente divergem dos padrões da sociedade ocidental (DUPRAT, 2014; FEIJÓ, 2016; GARAVITO, 2012; NOGUEIRA, 2016; OLIVEIRA, 2016).

Finalmente, todo o processo consultivo deve ser regido pelo pilar da boa-fé. Este princípio exige um diálogo honesto e transparente, no qual os impactos de qualquer medida sejam integralmente expostos, para que as comunidades possam formar um juízo fidedigno sobre a matéria (DUPRAT, 2014; FEIJÓ, 2016; GARAVITO, 2012; NOGUEIRA, 2016; OLIVEIRA, 2016).

Fica evidente, portanto, que a sistemática inobservância da CPLI (BRASIL, 2019) pelo Estado brasileiro e por agentes econômicos não ocorre por falta de clareza normativa, mas por uma deliberada resistência política e econômica. Diante deste cenário de ineficácia estatal e de violação contínua, a pergunta que se impõe é: como as próprias comunidades podem transpor essa barreira e se apropriar do direito que lhes é garantido? É precisamente para responder a esta questão que a estratégia dos protocolos autônomos de consulta foi concebida, não como um complemento, mas como uma resposta necessária ao vácuo deixado pelo poder público.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20656

Da abstração à lei do povo: práxis interdisciplinar de assessoria jurídica

Contudo, para que o direito à consulta seja efetivamente exercido, não basta sua existência formal; é imperativo que os povos consigam internalizar e manejar este complexo instrumental jurídico. É precisamente para transpor essa barreira que a estratégia dos Protocolos Autônomos foi concebida. Eles funcionam como um mecanismo de "tradução" e apropriação do direito, convertendo uma prerrogativa abstrata em um roteiro de ação concreto e culturalmente pertinente. A necessidade de tal mecanismo é manifesta, pois muitas dessas comunidades não possuem familiaridade com a estrutura de instâncias como a ONU, a OIT ou a OEA, e seu relacionamento com o Estado brasileiro é frequentemente marcado pela assimetria de poder, resultando em um acesso escasso, ou por vezes nulo, aos seus direitos mais fundamentais.

Portanto, a elaboração dos protocolos autônomos de consulta é uma via fundamental para mitigar a assimetria discutida. O processo de construção destes documentos é, em si, um ato pedagógico e político de imenso valor. Ao se debruçarem sobre a tarefa de pensar e produzir o seu próprio protocolo, as comunidades são compelidas a um profundo exercício de autoanálise, organização e fortalecimento de sua governança interna. Elas se tornam protagonistas na enunciação de seu próprio direito, transformando o que poderia ser percebido como uma complexa norma externa em um poderoso instrumento de afirmação política interna. Este movimento gera um círculo virtuoso de engajamento comunitário, conscientização de direitos e fortalecimento organizacional, capacitando as comunidades para um diálogo mais simétrico com o Estado e outros atores sociais.

Sendo os protocolos autônomos de consulta a estratégia para diminuir a assimetria de poder e catalisar a organização comunitária, sua elaboração não é um processo espontâneo. A sua construção requer um acompanhamento técnico e metodológico específico, o que inevitavelmente nos leva a questionar o papel do profissional do direito neste arranjo. Como pode o jurista atuar de forma a potencializar a autonomia da comunidade, em vez de reproduzir novas formas de tutela? A resposta exige uma profunda revisão da práxis jurídica tradicional, demandando uma abordagem radicalmente interdisciplinar e dialógica.

Neste sentido, os protocolos autônomos de consulta transcendem a sua natureza de meros documentos formais; eles se materializam como o próprio processo de conscientização e de assunção ativa da luta pela garantia de um direito. Essa compreensão, que redefine o papel dos operadores do Direito, não é meramente teórica. Tive a oportunidade de testemunhar e participar deste processo ao assessorar a construção de protocolos junto a povos indígenas no Baixo Tapajós, na região de Santarém e Belterra, notadamente com os povos *Tupinambá* (2018), *Munduruku* (2021) e *Kumaruara* (2023). Nessas experiências, a função do jurista se desloca da posição de protagonista para a de assessor técnico, um facilitador cujo objetivo é garantir que a comunidade, como autora soberana, tenha as ferramentas para deliberar com autonomia e redigir coletivamente os termos de sua relação com o mundo exterior.

O processo de assessoria para a produção dos protocolos exige, portanto, uma ruptura com a postura tradicional do operador do Direito. Requer uma metodologia pautada na paciência e em uma escuta profundamente qualificada, capaz de compreender os sistemas culturais de cada grupo. Trata-se de um exercício de descentramento, no qual o jurista deve abandonar a centralidade do universo

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20656

normativo estatal para imergir na complexidade da organização social, das formas de tomada de decisão e, fundamentalmente, das cosmologias que estruturam a realidade de cada povo. A estratégia de trabalho mais adequada, por conseguinte, não pode ser predefinida; ela é, por natureza, construída dialogicamente. A própria metodologia emerge do contato e se molda a cada passo da relação que se estabelece com a comunidade, em um processo contínuo de colaboração e ajuste mútuo.

A temporalidade do processo é uma de suas características mais desafiadoras, pois não se submete a cronogramas exógenos, mas sim ao tempo interno de maturação e absorção de cada grupo. A duração está intrinsecamente ligada ao princípio da participação integral, que repudia um modelo meramente representativo. A deliberação não se restringe às lideranças; ela deve englobar a totalidade da comunidade, homens, mulheres, jovens, crianças, anciãos, líderes espirituais e políticos. Todos os membros, sem exceção, são sujeitos do direito à consulta e, portanto, sujeitos ativos na construção do protocolo. Tal amplitude participativa, por conseguinte, traz à tona uma pluralidade de vozes e interesses, por vezes dissonantes. O desafio metodológico reside, então, em balancear essa dissonância, não para silenciar as divergências, mas para construir, a partir delas, um consenso possível ou uma posição coletiva que reflita a complexidade interna e a vontade majoritária do grupo.

A eficácia deste trabalho depende, da capacidade de estabelecer um profícuo diálogo interdisciplinar, articulando o saber jurídico com ferramentas de outros campos do conhecimento. No caso da construção dos protocolos, a interface com a Antropologia revela-se indispensável. Metodologias como a etnografia e a observação participante permitem ao assessor jurídico desenvolver uma sensibilidade para a alteridade, essencial para a compreensão das lógicas internas de cada comunidade. Ocorre, então, uma hibridação metodológica: o instrumental jurídico, com suas normativas e jurisprudências, não é meramente imposto, mas sim traduzido para uma linguagem acessível e apropriado pela comunidade, enquanto a compreensão etnográfica informa os caminhos e os limites da intervenção jurídica. Essa interconexão não é um ornamento acadêmico, mas uma condição *sine qua non* para o trabalho.

A validade de qualquer arcabouço metodológico, contudo, reside em sua aplicação prática, especialmente sob condições adversas. A abordagem interdisciplinar e dialógica aqui delineada, pautada no descentramento e na escuta qualificada, não é um mero ideal teórico; ela foi forjada e testada no calor de um dos mais agudos cenários de conflito socioambiental do país. É ao voltar nosso olhar para a realidade do Baixo Tapajós que podemos compreender, em sua plenitude, a urgência e a potência desta práxis.

A região do Baixo Tapajós, no oeste do Pará, é um vetor de expansão do agronegócio e um corredor logístico estratégico para o escoamento de grãos. Tal desenvolvimento intensifica a pressão sobre os territórios por meio da grilagem de terras, do garimpo ilegal, da extração madeireira, de projetos de infraestrutura e do turismo predatório, gerando um cenário de recorrentes conflitos e violações de direitos das comunidades tradicionais e povos indígenas. É neste cenário de alta complexidade, que a construção dos protocolos se torna não apenas uma ferramenta jurídica, mas um verdadeiro ato de resistência e afirmação territorial.

A experiência no Baixo Tapajós, portanto, transcende o estudo de caso para se tornar uma lente através da qual podemos enxergar implicações mais amplas. Ao demonstrar que é possível construir resistência jurídica a partir da organização comunitária mesmo em um contexto de extrema pressão, essa prática nos

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20656

compele a uma reflexão final sobre o próprio *ethos* da advocacia em direitos humanos. O que essa experiência nos ensina sobre o nosso papel e sobre o futuro da luta por justiça socioambiental? A resposta aponta para a necessidade de um novo paradigma profissional, pautado em um inegociável imperativo ético.

Para a advocacia e a assessoria jurídica, esta é uma experiência que reorienta fundamentalmente a prática profissional. Ela nos força a sair de uma postura reativa para um engajamento ativo e profilático, instrumentalizando a luta pelos direitos humanos na sua dimensão mais concreta: a prevenção do dano. Na militância dos direitos humanos, estamos excessivamente acostumados a "apagar incêndios", a atuar sobre o fato consumado da violação, quando os direitos já foram queimados e as cicatrizes, abertas. O trabalho com os protocolos, ao contrário, nos oferece a preciosa oportunidade de atuar na prevenção do fogo, com a possibilidade de evitar que a chama sequer se inicie. E essa mudança de paradigma não é uma escolha, mas um imperativo ético. Pois, quando o incêndio começa, o custo humano, em vidas perdidas, em sofrimento e em culturas esfaceladas, é sempre incalculável.

Quando o incêndio se alastra, não são apenas indivíduos que perecem, mas comunidades inteiras que mergulham em um luto coletivo, um sofrimento que ecoa pela perda de seus parentes, de seus membros, de seus entes queridos. Este trauma é agravado pela cascata de impactos subsequentes: a degradação ambiental que subverte dinâmicas sociais, a implosão de economias de subsistência e, de forma mais irreparável, a erosão do patrimônio cultural e espiritual que sustenta a própria existência.

Considerações finais

Este ensaio partiu da constatação de um paradoxo central no direito brasileiro: a existência formal de um robusto direito à CPLI (BRASIL, 2019) e sua simultânea ineficácia prática, gerando um vácuo de proteção para os povos indígenas e comunidades tradicionais diante de uma avassaladora lógica desenvolvimentista. Demonstrou-se, ao longo desta análise, que os protocolos autônomos de consulta não são apenas um mecanismo para preencher este vácuo, mas representam uma autêntica virada epistêmica e política. Eles são a materialização da jusdiversidade (SOUZA FILHO, 2021), o exercício da autodeterminação, expressão de uma sensibilidade jurídica (GEERTZ, 2007), a possibilidade de um Direito Pluriversal e a prova de que, da falha do direito estatal, pode florescer o direito próprio.

Argumentou-se que o valor dos protocolos reside menos no documento final e mais no processo de sua construção: um ato pedagógico que catalisa a organização interna, fortalece a governança e forja uma consciência coletiva de direitos. Essa compreensão, por sua vez, exige uma reorientação da práxis jurídica. O papel do operador do direito se desloca da figura do protagonista para a de um facilitador intercultural, um jurista descentrado que, munido de ferramentas da antropologia, aprende a escutar para, então, poder assessorar.

Talvez a contribuição mais urgente deste trabalho, contudo, seja a proposição de uma mudança de paradigma ético para a advocacia em direitos humanos. A experiência no Baixo Tapajós demonstra que a construção dos protocolos permite-nos transcender a atuação reativa e emergencial, historicamente resignada a "apagar incêndios" quando o dano já é irreparável. Ela nos convida a assumir uma postura profilática, a atuar na prevenção do fogo, um imperativo diante do custo humano, cultural e espiritual incalculável de cada violação.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20656

Portanto, os protocolos autônomos de consulta se revelam muito mais do que uma ferramenta jurídica. Eles são a prova de que é possível construir um diálogo mais simétrico com o Estado; são a demonstração de que a lei pode ser um instrumento de afirmação da vida, e não apenas de regulação da perda. Eles não são apenas escudos de defesa; são manifestos de futuro, anunciando a possibilidade de um Direito Pluriversal e comprometido com a dignidade de todas as formas de existência.

Recebido em 31 de agosto de 2025.
Aprovado em 10 de dezembro de 2025.

Referências

BARTH, Fredrik. *Os grupos étnicos e suas fronteiras*. In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da Etnicidade*. São Paulo: Editora da Unesp, 1998. p. 185-227.

DUPRAT, Deborah. A Convenção 169 da OIT e o Direito à Consulta Prévia, Livre e Informada. *Revista Culturas Jurídicas*, 1 (1): 1-22, 2014.

FEIJÓ, Julianne Holder da Câmara Silva. O Direito de Consulta aos Povos Indígenas à Luz da Teoria Geral dos Direitos Fundamentais. *RDU*, 13 (70): 9-32, 2016.

GARAVITO, César Rodríguez. *Etnicidad.gov Los recursos naturales, los pueblos indígenas y el derecho a la consulta previa en los campos sociales minados*. Bogotá: Centro de Estudios de Derecho, Justicia y Sociedad (Dejusticia), 2012.

GEERTZ, Clifford. *O saber local*. Petrópolis: Vozes, 2007.

KRENAK, Ailton. *Ideias para Adiar o Fim do Mundo*. São Paulo. Companhia das Letras, 2019.

NOGUEIRA, Caroline Barbosa Contente. Consulta prévia, livre, informada e vinculante: a autodeterminação dos povos e comunidades tradicionais sob a perspectiva descolonial. *Guarimã – Revista de Antropologia & Política*, 1 (1), 2020.

OLIVEIRA, Rodrigo; ROJAS GARZÓN, Biviany; YAMADA, Erika M. *Direito à consulta e consentimento de povos indígenas, quilombolas e comunidades tradicionais*. São Paulo: Rede de Cooperação Amazônica - RCS; Washigton, DPLf, 2016.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20656

OLIVEIRA, Rodrigo Magalhães de. *A ambição dos pariwat: consulta prévia e conflito socioambiental*. Dissertação (Mestrado em Direitos Humanos), Universidade Federal do Pará, 2016.

SILVA, Liana Amin Lima da. *Consulta prévia e livre determinação dos povos indígenas e tribais na América Latina: Re-existir para Co-existir*. Tese (Doutorado em Direito Socioambiental e Sustentabilidade), Pontifícia Universidade Católica do Paraná, 2017.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. *O renascer dos povos indígenas para o Direito*. Curitiba: Juruá, 2010.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. Jusdiversidade. *Revista Videre*, 13 (26): 8-30, 2021.

Legislações e jurisprudências

BRASIL. *Decreto Legislativo 143, de 20 de junho de 2002*. Aprova o texto da Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) sobre Povos Indígenas e Tribais em Países Independentes. Diário Oficial da União: seção 1, Brasília, DF, p. 1, 21 jun. 2002.

BRASIL. *Decreto 5.051, de 19 de abril de 2004*. Promulga a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) sobre Povos Indígenas e Tribais. Diário Oficial da União: seção 1, Brasília, DF, p. 1, 20 abr. 2004.

BRASIL. *Decreto 10.088, de 5 de novembro de 2019*. Consolida atos normativos editados pelo Poder Executivo federal que dispõem sobre a promulgação de convenções e recomendações da Organização Internacional do Trabalho - OIT ratificadas pela República Federativa do Brasil. Diário Oficial da União: seção 1, Brasília, DF, ed. 215-A, p. 1, 6 nov. 2019.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. *Recurso Extraordinário 1.379.751/PA*. Relator: Min. Alexandre de Moraes. Brasília, DF, 1º de setembro de 2022. Diário de Justiça Eletrônico.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. *Recurso Extraordinário 1.017.365/SC*. Repercussão Geral no Recurso Extraordinário. Tema 1031. Relator: Min. Edson Fachin. Julgamento: 21/09/2023. Publicado no DJe em 18/10/2023.

BRASIL. *Lei 14.701, de 23 de outubro de 2023*. Regulamenta o art. 231 da Constituição Federal, para dispor sobre o reconhecimento, a demarcação, o uso e a gestão de terras indígenas; e altera as Leis 11.460, de 21 de março de 2007, 4.132, de 10 de setembro de 1962, e 6.001, de 19 de dezembro de 1973.

BRASIL. *Decreto 12.600, de 28 de agosto de 2025*. Dispõe sobre a inclusão dos empreendimentos hidroviários do Rio Tapajós, do Rio Madeira e do Rio Tocantins no Programa Nacional de Desestatização - PND. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 29 ago. 2025. Seção 1, p. 1.

KUMARUARA. *Protocolo de consulta prévia livre e informada do povo Kumaruara*. Santarém: CIMI, 2023.

MUNDURUKU. *Protocolo de consulta prévia livre e informada do povo Munduruku Takura*. Santarém: CIMI, 2021.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20656

OEA - Organização Dos Estados Americanos. Assembleia Geral. Resolução AG/RES. 2888 (XLVI-O/16). *Declaração Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas*. Santo Domingo, República Dominicana, 15 jun. 2016.

OIT - Organização Internacional Do Trabalho. *Convenção nº 169 sobre Povos Indígenas e Tribais em Países Independentes*. Genebra, 27 jun. 1989. Adotada na 76ª Sessão da Conferência Internacional do Trabalho. 2011.

ONU - Organização Das Nações Unidas. Assembleia Geral. Resolução A/RES/61/295. *Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas*. [S. l.], 13 set. 2007.

TUPINAMBÁ. *Protocolo de consulta prévia livre e informada do povo Tupinambá*. Santarém: CIMI, 2018.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20656

ACENO

“Tem marés grandes aí que dá até medo, cobre a rua todinha”:
uma etnografia das relações das pessoas com as águas

Marcos Samuel Costa da Conceição[1]
Universidade Federal do Pará

Resumo: Nesta escrita etnográfica e fotoetnográfica, quis “investigar” as relações estabelecidas entre ribeirinhas/os (em contexto urbanizado) e os rios/afluentes que compõem o cenário de suas vidas. Compreendendo-o simultaneamente como espaço físico-simbólico, geográfico-político. O problema de pesquisa centrou-se em compreender como as transformações afetam essas relações e os modos de vida locais. Argumenta-se que, apesar dessas transformações, rios e pessoas continuam produzindo formas de permanência, recriação de vínculos, por meio de novos afetos e práticas cotidianas com as águas. Metodologicamente, a pesquisa fundamenta-se no meu diário de campo [do mestrado], em registros fotográficos, entrevistas, leituras e em referencial bibliográfico sobre o tema.

Palavras-chaves: ribeirinhos, águas, ocupação, marés.

CONCEIÇÃO, Marcos Samuel Costa da. **“ Tem marés grandes aí que dá até medo, cobre a rua todinha” : uma etnografia das relações das pessoas com as águas.** *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 13 (31): 61-72, janeiro a abril de 2026. ISSN: 2358-5587

[1] Doutorando em Antropologia Social (PPGA), mestre em Antropologia Social (PPGA/IFCH/UFPA), esp. em políticas de garantias de Direitos (UnB), bacharel em Serviço Social (UFPA) e licenciado em História (UNILINS).

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20617

“There are big tides here that even make you scared; they cover the whole street”:
an ethnography of people’s relations with the waters

Abstract: In this ethnographic and photo-ethnographic writing, I sought to “investigate” the relationships established between riverside people (in an urbanized context) and the rivers/tributaries that make up the landscape of their lives, understanding them simultaneously as physical-symbolic and geographic-political spaces. The research problem focused on understanding how transformations affect these relationships and local ways of life. It is argued that, despite these transformations, rivers and people continue to produce forms of permanence and the re-creation of bonds through new affects and everyday practices with the waters. Methodologically, the research is based on my [master’s] field diary, photographic records, interviews, readings, and a bibliographic framework on the subject.

Keywords: riverine people, waters, occupation, tides.

“Hay mareas grandes aquí que hasta dan miedo; cubren toda la calle”:
una etnografía de las relaciones de las personas con las aguas

Resumen: En esta escritura etnográfica y fotoetnográfica, quise “investigar” las relaciones establecidas entre poblaciones ribereñas (en un contexto urbanizado) y los ríos/afluentes que componen el escenario de sus vidas, comprendiéndolos simultáneamente como espacios físico-simbólicos y geográfico-políticos. El problema de investigación se centró en comprender cómo las transformaciones afectan estas relaciones y los modos de vida locales. Se argumenta que, a pesar de estas transformaciones, los ríos y las personas continúan produciendo formas de permanencia y recreación de vínculos, por medio de nuevos afectos y prácticas cotidianas con las aguas. Metodológicamente, la investigación se fundamenta en mi diario de campo [de maestría], en registros fotográficos, entrevistas, lecturas y en un marco bibliográfico sobre el tema.

Palabras clave: ribereños, aguas, ocupación, mareas.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20617

Pessoas e águas em pontes e ribeiras

Ser capaz, como um rio
que leva sozinho
a canoa que se cansa,
de servir de caminho
para a esperança.
(Thiago de Mello)

Este artigo é produto da minha escrita etnográfica durante o mestrado[2], que, por sua vez, foi fruto de campo realizado entre janeiro e março de 2025, em Ponta de Pedras, Marajó, Pará, mais especificamente em um bairro ribeirinho intitulado Carnapijó, quando trabalhei com as moradias ribeirinhas, mais especificamente como as casas ribeirinhas e palafitadas podem ser uma das formas de expressão dessa identidade (étnica?) ribeirinha.

A questão analítica que orienta o texto são os estudos de etnicidade e da antropologia dos povos tradicionais (e/ou antropologia ribeirinha) que aos poucos se formula quanto campo paralelo, mas entendo que faz parte de uma noção maior, no caso dos povos tradicionais[3])). Pois se baseia nos estudos da questão da identidade, na construção identitária e nos processos de territorialização e práticas culturais.

No entanto, aqui quero, a partir do campo, (des)escrever sobre as relações que as pessoas têm com os rios, igarapés e áreas alagadas em conjunção com suas moradias. Pois, por mais poética que possa parecer tal constatação nessa leitura, muitos desses rios e braços de rios estão morrendo para tais moradores e moradoras, por conta da poluição, do assoreamento e da degradação (pois, não mais se toma banho neles, nem se pesca e afins). Justo esses rios, que nas palavras do poeta, sempre carregou a canoa do homem/da mulher que se cansa, e hoje se encontra cansado.

Seguindo as ideias de Paul Little de que: "[p]ara analisar o território de qualquer grupo, portanto, precisa-se de uma abordagem histórica que trate do contexto específico em que surgiu e dos contextos em que foi defendido e/ou reafirmado" (2004: 254), tomemos tal ponto de partida para pensar esse bairro. O Carnapijó tem um tempo histórico longo, relacionado à ocupação tradicional e, pelo que muitos relatos afirmaram, que a sua ocupação surge pela proximidade do rio.

E não apenas isso: esse núcleo passa a receber as pessoas que não tinham moradias próprias, que vinham de outros lugares, que formavam família e que ali puderam ter um solo para construir suas casas, vidas e histórias. Muitos terrenos foram negociados – como me relatou o meu interlocutor Seu Pedro Pajé; seu terreno fora fruto de uma troca, em que ele ofereceu um aparelho de som, e o antigo

[2] Que resultou na dissertação apresentada como requisito para a obtenção do título de Mestre em Antropologia pelo Programa de Pós Graduação em Antropologia (PPGA) da Universidade Federal do Pará, sob a orientação da Profa. Dra. Rosa Elizabeth Acevedo Marin. CONCEIÇÃO, M. S. Costa. *Habitar/habitação em carnapijó: arte, narrativas e resistências no diálogo ancestralidade e urbanidade em um bairro ribeirinho,* CXVI, 116 p., Belém, 2025.

[3] Na "XV RAM – Reunião de Antropologia do Mercosu: Retomar o Futuro" do 04 a 08/08/2025, na UFBA, em Salvador, BA, Brasil participei do GT 050: Antropologias Ribeirinhas e mundos outros com águas: paisagens, travessias, rupturas e relações mais que humanas diante das emergências climáticas, coordenado por Igor Luiz Rodrigues da Silva (FASVIPA/MACUP), Beatriz Demboski Búrigo (UFSC)

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20617

dono do terreno, onde é hoje sua casa, lhe passou as terras.

Ainda, outros espaços foram cedidos pela própria prefeitura, pois eram terras devolutas. Como me relatou outra interlocutora, dona Maria, o antigo prefeito, isso na década de 1980, havia lhe "dado" aquele lugar. Outro fato interessante, é que esses espaços não tinham um desenho de rua, nem mesmo as palafitas existiam; as pessoas abriam caminho nas matas e começaram suas vidas.

Hoje o bairro é o mais populoso da cidade, com três avenidas, ruas, palafitas, pontes de concreto e vários braços de rios que o singram. Ainda me guiando a partir de Paul Little (2004: 254):

> Outro aspecto fundamental da territorialidade humana é que ela tem uma multiplicidade de expressões, o que produz um leque muito amplo de tipos de territórios, cada um com suas particularidades socioculturais. Assim, a análise antropológica da territorialidade também precisa de abordagens etnográficas para entender as formas específicas dessa diversidade de territórios.

Ou seja, quando elenco a etnografia como forma de abordagem para a compreensão do território, mais do que isso, quando a escrita etnográfica se torna a centralidade do próprio texto e da maneira de conduzir a pesquisa e sua leitura posterior, estou dando ciência a mim e aos meus pares de que entendo e respeito a multiplicidade de expressões que um único território pode oferecer aos olhares do pesquisador.

Na fotografia abaixo, podemos observar outra intervenção, desta, com concreto na várzea.

Foto 1 – Ponte de concreto na várzea. Do autor, 2025.

Outro ponto muito interessante que o antropólogo Paul Little (2004) levanta diz respeito às formas pelas quais um grupo passa a ocupar o território que pertencia a outro grupo e, com isso, exerce pressões e imposições sobre as pessoas e seus modos de vida. No entanto, no caso do bairro do Carnapijó, não se tem, propriamente, a invasão do território por um grupo em detrimento de outro — mesmo que, em alguns casos, ribeirinhos de outras áreas tenham passado a viver nesse espaço.

O que podemos pensar é muito mais em uma invasão de outra lógica de vida, que percebe o "avanço" e o "crescimento" a partir do apagamento da identidade local — mudando a forma de construir e viver, de habitar e socializar. Passa-se o aterro nas áreas de várzea e, em outras vias, o asfalto, sem nenhum planejamento

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20617

ou obras de infraestrutura.

Logo, tem-se asfalto sem saneamento básico e, em muitos casos, ausência de encanamento e água potável. E todas essas mudanças se relacionam com a destituição do papel ancestral e quase primordial das águas nesses espaços, pois elas morrem tanto como símbolo quanto como rotas de navegação, fonte de renda, meio de lazer e afins.

Não quero fazer afirmações duras; ao contrário, desejo tornar possível uma análise que coloque na centralidade a reflexão e o questionamento a partir dos comunitários que são interlocutores da proposta.

Metodologicamente, este artigo se deu a partir de uma escrita etnográfica, da vivência em campo (além de entrevistas abertas, anotações no diário de campo e da observação participante) e da Fotoetnografia, por meio das quais foi possível observar, fazer anotações e gravar entrevistas com as/os interlocutoras/res.

Ainda sobre a Fotoetnografia, é importante dizer que as fotografias que passam a compor o trabalho querem bem mais que simplesmente ilustrar: busca-se que elas sejam, por si só, parte fundante da escrita. Logo, as fotografias cumprem e/ou passam a ter a função de texto, tanto quanto a escrita verbal.

Os ciclos das marés: ou uma película de turvas imagens

Não podemos pensar no território sem levar em conta as pessoas que os constroem em modificações cotidianas. No entanto, pensar na "morte" simbólica e na degradação das águas nesses ambientes, é estar diante de uma performance advinda de uma lógica de Estado, que quer padronizar (longe de qualquer tentativa de considerar as realidades presentes e pensar juntos as melhorias). Estive em uma sessão da Câmara Municipal de Vereadores de Ponta de Pedras, e um vereador de direita afirmou os benefícios de as palafitas (aqui chamamos de pontes) serem feitas de concreto e não de madeira, como sempre foram construídas, pois o concreto dura mais.

Logo, percebemos que (eles) não estão pensando em intervenções participativas, mas sim *lucrativas*, firmando suas ações no apagamento das identidades e na padronização. Pois chegará (ou, em grande escala, chegou) o momento em que não seremos mais ribeirinhos nesses espaços, apenas "cidadãos", caso sejamos considerados assim. Porém, não acredito que essas marcas profundas possam ser simplesmente apagadas, que essas modificações padronizadas possam remover memórias e destituir o que, ao longo do tempo, foi formando-nos. Abaixo, trago uma fotografia do bairro durante a maré de março e, mais à frente, a fala de uma moradora.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20617

Foto 2 – Maré de março e março de tempo. Do autor, 2025

Como vemos acima, o asfalto e toda a sua carga simbólica quanto à modernidade e padronização se fazem presentes, assim como problemas aprofundados em nossas realidades, como a coleta dos resíduos urbanos. No entanto, as águas também estão presentes, tomam para si o que sempre fora suas terras. Diante de tantas nuances faz-se necessário que o próprio pesquisador-pesquisado tenha que viver em si essas transformações. Então, creio que a reflexão abaixo, colabora para pensarmos campo e pessoas, pesquisa e nós mesmo, escrevi:

> Com isso, deixei o antropólogo vir à tona. Fiquei atento e anotando. Não se tratava apenas de descrever, mas de sentir, mesmo que de maneira breve, o que estava sendo relatado ou narrado. E creio que fui capaz de sentir antes de descrever. E aqui acredito que a densidade da descrição esteja em sua poética em movimento, uma poética amiúde, mas firme. Não apenas para vir somar à pesquisa, mas para refletir sobre o campo, pois o campo é composto de pessoas e suas memórias, memórias essas que carregam com isso muitos sentidos. (CONCEIÇÃO, 2025: 83)

Nisso, relaciono a densidade da descrição etnográfica com o poder advindo da poética própria dos espaços, pois: "pelos poemas, talvez mais do que pelas lembranças, tocamos o fundo poético do espaço da casa" (BACHELARD, 1978: 201), a densidade e profundidade da relação águas e pessoas, requer de nós a sensibilidade de sermos tocado pelo poema-pequeno do amiúde do viver:

> Pois a casa é nosso canto do mundo. Ela é, como se diz freqüentemente, nosso primeiro universo. É um verdadeiro cosmos. Um cosmos em toda a acepção do termo. Até a mais modesta habitação, vista intimamente, é bela. Os escritores de "aposentos simples" evocam com freqüência esse elemento da poética do espaço. Mas essa evocação é sucinta demais. Tendo pouco a descrever no aposento modesto, tais escritores quase não se detêm nele. Caracterizam o aposento simples em sua atualidade, sem viver na verdade a sua primitividade, uma primitividade que pertence a todos, ricos e pobres, se aceitarem sonhar". (BACHELARD, 1978: 200)

Tendo então a casa como "um cosmos", o que dona Francisca, 61 anos, moradora da Paralela Siqueira Mendes, nos relata, pode corroborar com a nossa reflexão, relata: "Logo que viemos para cá, as mudanças da maré afetavam nossas vidas, metiam a casa no fundo, mas agora que mandei alevantar a minha casa, que não chega a meter. Mas ela ainda entra aqui na rua, ela ainda invade". As águas ainda invadem. O que dona Francisca afirma é algo muito potente para pensarmos essas mudanças; ela precisou levantar a altura de sua casa para que a água,

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20617

em tempos de maré alta, não entrasse nela. Há uma ciência quase profunda de que as águas têm vida própria, sua própria agência sobre nossas vidas (incluo-me muitas vezes, pois sou de Ponta de Pedras e moro em um bairro ribeirinho, o Campinho, que faz fronteira com o bairro do Carnapijó e que também é banhado pelo rio Armazém).

Genisson Paes Chaves e Sônia Barbosa Magalhães (2025: 4) nos dão possibilidades para pensar essa vida das águas sobre as vidas das pessoas nesses espaços, quando argumentam que:

> Em estudos mais recentes, antropólogos e antropólogas, historiadores têm chamado a atenção para um gosto das comunidades tradicionais amazônicas de ouvir, contar e criar histórias sobre um outro mundo, constituído por seres que ultrapassam nossa racionalidade, cuja existência transita entre o visível, o imperceptível, a sombra e o sonoro.

Então, é no ouvir, contar e criar histórias que nos comunicamos, criamos e forjamos (como construtores) nossas formas de ocupar. E não se trata, como afirmam os autores, de buscar racionalidades, mas de entender que elas ultrapassam o que tangencia o real. Mas isso, pensando nas águas como símbolo e agente, Alfred Gell (2005).

Foto 3 – Maré de março e março de tempo. Do autor, 2025.

A maré vai baixando e, com ela, um retrato do que tem sido feito com nosso meio ambiente. Os resíduos ficam, passam a ocupar a paisagem e afastar as possibilidades do uso dos braços de rios como antes eram usados. Presenciamos uma morte em meio à resistência; a maré vai voltar sempre e encontrar, também, sempre outras paisagens.

Maré lançante: outra forma de ver as águas ou retratos múltiplos

Outra moradora da área, dona Conceição A., 52 anos, que reside ali há mais de trinta anos, relata que, quando ela era criança, ainda não existia a rua, era apenas "mato", e as pessoas foram abrindo a rua. Questionei-a quanto às mudanças que ela fora assistindo ao longo dos anos; ela respondeu: "*a mudança que teve foi esse asfalto que começou ano passado. E a água que chegou, graças a*

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20617

Deus, porque era só a água do garapé [igarapé] que a gente usava. Graças a Deus que chegou".

Como já fora dito, essas mudanças de cunho urbanístico não têm um planejamento profundo; junto com o asfalto, não vem o saneamento básico. E, como relata a moradora, era recente a chegada da água encanada, pois antes usavam apenas a água do "garapé". Isso nos leva a refletir sobre a vida dessas águas nas vidas das pessoas: encontram uma continuidade biográfica ou passam a sofrer um apagamento?

Mas talvez não; talvez continuem uma para as outras, mesmo que ganhando outras formas e contornos. Conceição: "Agora (a maré) está de lançante, e mete toda no quintal. E até que não tá tão grande, mas tem marés grandes aí que dá até medo, cobrem a rua todinha". Esse medo, muitas das vezes, não era apenas da maré em si, mas do que vinha com ela.

Trago comigo essas vivências. Minha mãe falava que era quando cobras subiam nas casas, comiam galinhas e patos do quintal, que bichos, espíritos e acontecimentos chegavam mais perto. Lembro que, quando criança, que vi quando uma cobra grande comeu um dos seus patos de uma vizinha. Fomos para lá, os vizinhos mais próximos; a cobra era realmente muito grande e foi morta. Com isso, afirmou-se ainda mais o que minha mãe sempre falava sobre as águas grandes. No entanto, para nós, crianças que tínhamos nossos pés plantados nos rios, era um momento único e esperado. Fazíamos ainda mais questão de tomar banho no rio.

Para Alfredo Wagner Berno de Almeida (2004: 10):

> A territorialidade funciona como fator de identificação, defesa e força. Laços solidários e de ajuda mútua informam um conjunto de regras firmadas sobre uma base física considerada comum, essencial e inalienável, não obstante disposições sucessórias porventura existentes.

Ao fazermos o uso desses fatores de identificação, a partir da noção de territorialidade, em que identificação, defesa e força se articulam, estamos, na verdade, construindo uma visão de forma de viver que se relaciona com o criar, contar e ouvir. É necessária uma crítica profunda ao que se tem feito com o território a partir da lógica do Estado capitalista e como *máquina* de manobra político-eleitoral. Assim como, uma reflexão que não parta de julgamentos e intimidações, porém, de doravante observações/compreensão pelo sensível, da maneira como ressignificamos o território em meio aos desafios. Pois, se pensarmos bem, quem começou, nas palavras dos moradores, "abrir" essas ruas foram eles mesmos.

Diante disso, os ciclos de mudanças, mesmo evitáveis ou inevitáveis, têm que ser geridas em vários ângulos, especialmente de quem ali mora, sob concepções diferenciadas que se completam, como de dona Antônia, 72 anos, que relata:

> *Quando meus sobrinhos vêm do Tijucuaquara eles dizem 'tia, melhorou bastante pra senhora', e eu digo 'melhorou, melhorou bastante', digo isso para eles. Era lama até lá no final, de lá pegando no Armazém (rio) pra lá. Agora está, graças a Deus, tudo aterrado, e asfartado, graças a Deus, só na paralela que ainda falta.*

Logo, não se trata apenas de algo "bom" ou "ruim", mas que pelo que tudo indica, do necessário, porém, que não abarca a necessidade do "todo", há muitas falhas. Para idosos, por exemplo, que precisavam se locomover, como a própria dona Antônia relatou foi bom para ela. No entanto, ainda falta humanização (saúde, segurança, lazer e saneamento básico). É necessário entender a intricacidade dessas moradias, em que o "novo" e o "velho" estão em diálogo. Outra vez, quero trazer uma fotografia para pensarmos isso.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20617

Foto 4 - Rios e pontes. Do autor, 2025

Na centralidade do bairro, ao longo do curso da palafita conhecida como "Passagem do Alegrão", temos essa ponte que atravessa um igarapé, assim como o barco e a casa ribeirinha. Isso em um espaço que se constrói quanto a sua diversidade do viver. E quando pensasse intervenções urbanísticas sem considerar quem habita ali, faz-se um mover contra as possibilidades do bem-viver e do dinamismo que as águas impõem ao quotidiano dos moradores do bairro. Ou seja, o/a ribeirinho/a que precisa fazer uso do curso do igarapé para ter acesso ao rio (para exercer suas atividades laborais – pesca, extração de açaí e afins), têm interferência profundas nessas práticas comuns e comunitárias.

Como dito, essas relações são muito complexas (sei o quanto essa palavra pode soar cansativa, mas talvez seja a que caiba para o cenário). O curso do rio continuará fazendo seu trajeto, muitas pessoas ainda irão navegar por eles, quanto outros cercam os trechos que passam a lhe dizer respeito e em meio de tudo isso, tem-se uma noção de política pública que não pensa na diversidade do existir quando programa, planeja e executa tais obras públicas sem consultar/escutar os que vivem o quotidiano. Se por um lado permitir a passagem produz incômodo ao morador, produzir impedimentos complica a navegação tão necessária aos mesmos moradores e aos navegantes.

Retratos que se revelam: a imagem turva da correnteza

Com a escrita deste artigo, voltei ao meu diário de campo e, em 8 de janeiro de 2025, fiz minha primeira visita a campo, anotando o seguinte: "[a] via principal é de chão batido, no que chamamos de aterro na área de lama (várzea)." Uma fenda enorme na mata, que um dia foi ponte (palafita) e agora é aterro". Essas foram as primeiras imagens que me acompanharam quando voltei para casa após a visita.

No entanto, muitas outras passaram a compor o itinerário do campo. Pois, para Michel Agier (2001: 9)

> A cidade multiplica os encontros de indivíduos que trazem consigo seus pertencimentos étnicos, suas origens regionais ou suas redes de relações familiares ou extrafamiliares. Na cidade, mais que em outra parte, desenvolvem-se, na prática, os relacionamentos entre identidades, e na teoria, a dimensão relacional da identidade. Por sua

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20617

> vez, esses relacionamentos "trabalham", alterando ou modificando, os referentes dos pertencimentos originais (étnicos, regionais, faccionais). Essa transformação atinge os códigos de conduta, as regras da vida social, os valores morais, até mesmo as línguas, a educação e outras formas culturais que orientam a existência de cada um no mundo.

O autor se refere à cidade, e compreendemos esse entendimento para uma fração da cidade, que, em nosso caso, é um bairro. E, para além disso, para as particularidades que um bairro, na realidade amazônica, pode ter. Logo, considerando tais noções, podemos pensar como regras da vida social e valores mudam, transformam-se conforme as demandas do viver em pontes.

Com isso, onde antes se podia navegar, hoje não se pode mais, pois a conjuntura do todo, "esses relacionamentos 'trabalham', alterando ou modificando" o quotidiano das pessoas. Para compormos um "retrato" desse cenário de águas e pessoas, é de suma importância nos atermos às próprias falas de quem ali vive e permanece.

Dona Conceição A., 52 anos, narra que:

> a maré ainda atinge os quintais, já não vejo como antes. É, por exemplo, eu não vi a maré tão alta, não sei o que aconteceu, esse ano já cresceu um pouquinho, não sei, são as águas da semana santa que a gente chama, já não vejo como antes, mas sim ainda interferem nas nossas vidas. Essa casa nunca alagou graças a Deus, a do lado também não. Mas teve um ano, há quatro anos atrás que foi bem rente que entrou nas frestas daqui de casa, e nunca tinha acontecido, mas ano passado já não vi o crescimento da maré.

As águas continuam compondo esse "retrato" das vidas, onde marés ganham nomes mais íntimos, como: maré da Semana Santa, maré morta e outros. Para nós, antropólogos e antropólogas e, como no meu caso, ribeirinho antropólogo, é relevante que considerar e pensar de maneira crítica esses cenários considerando cada compreensão dos interlocutores, pois elas são essenciais para compreender a vida nas e sobre as pontes do Carnapijó.

Se nos atermos ao aparente, ao imediato, o que nossas impressões revelarão quanto ao "retrato" será apenas o que tomamos como "verdade", fazendo uso do "poder" que a etnografia carrega consigo sobre as/os outras/os. Mas, mais do que isso, cabe-nos ter a consciência de que não damos conta de uma totalidade, mas sim apenas de partes desse todo. Cabe ainda compreender que há entendimentos complementares e conflitantes e que cada situação e depoimento deve ser analisado com cuidado e intereção com os moradores.

Dona Djanira, 77 anos, testemunha que:

> *depois fizeram a ponte, a energia elétrica vinha da rua do lado e da vila do outro lado. Até que graças a Deus veio a energia elétrica para nós. E depois veio o aterro, e o primeiro aterro que colocaram era um lamaçá [lamaçal], parecia que nós era porco, era lama. A gente saia de sacola nos pés, era difícil de sair de casa. aí já no fim, o finado Cicero, que ainda não era finado, mandou jogar esse aterro, que melhorou para nós. E que até hoje nós temos aqui. Já veio asfalto para a rua do lado, e estamos escondidos aqui. As entregas daqui são ruins. O que sofremos é por conta da água, a água não chega.*

A fala da moradora nos revela muito sobre esse "retrato" que passamos a observar e tentar descrever. O primeiro aterro era pura lama; o segundo aterro, que melhorou, não trouxe consigo a água encanada, nem mesmo o asfalto. Mas continuam ali, como nas palavras da moradora: "estamos escondidos aqui". E é esse "esconderijo" e sua descrição que buscamos, embora haja uma vaga impressão que me permeia de que a totalidade nunca estará ao nosso alcance.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20617

Palavras finais

Cabe a nós, antropólogos e antropólogas ribeirinhos/as ou não, a possibilidade de uma leitura que considere as muitas formas pelas quais a realidade se coloca e passa a se locomover. O cenário é mutável: dias de águas, chuvas, construções e alterações profundas nas paisagens. As pessoas mudam e são mudadas pela dinâmica dos espaços. Portanto, a tradição comporta mudanças, adaptações radicais ou não.

A sensibilidade na prática etnográfica é um arcabouço importante, pois nos permite que não sejamos insensíveis ao campo (e ao que o forma, às pessoas e seus modos de vida). Penso as águas nesse espaço como uma forma de vida em coprotagonismo, ou até mesmo em protagonismo, com as outras formas de vida, incorporando a natureza das águas como possibilidade de coexistir com ela.

As águas seguem seus cursos e recriam memórias, encontrando tantas e tantas gerações. O que talvez estejamos vendo é sua caminhada para um outro tipo de "morte". Morte essa que significa, na prática, o impedimento de seu uso como lazer, meio de locomoção e uso doméstico. Logo, a contribuição desse artigo para debates mais amplos sobre territorialidade e políticas públicas em contextos ribeirinhos, seja de ampliar o debate e entendimento desse grupo, que muitas vezes são tomados por ideários genéricos e não entendidos em suas construções de identidade, assim como para pensarmos que nós ribeirinhos estão vivendo, muitas das vezes onde sempre vivemos, é a cidade e sua lógica de acumulação que se aproxima mais e mais (como acontece com os territórios de outras populações tradicionais, como indígenas, quilombolas, extrativistas e afins).

Com isso, percebemos que estamos diante de transformações que vão muito além das escolhas dos moradores locais; essa "modernidade" do atraso chega e, com ela, os problemas antigos continuam os mesmos. Com o asfalto, não veio o saneamento básico: as famílias continuam sem rede de esgoto e água potável em suas torneiras. Pois o território ribeirinho não se "tornou" urbano; foi o urbano que chegou até lá, mudando cotidianos e tentando apagar memórias narrativas.

Há, com isso, uma certa argumentação de generalização de uma identidade ribeirinha. Porém, foi justamente isso que este texto tentou repensar: as pessoas que estão nessas áreas carregam consigo um processo histórico de luta, de resistência e de movimentação. Nada fora dado de forma passiva. As mínimas políticas públicas foram conquistadas.

Outrossim, considerar territorialidade e políticas públicas em contextos ribeirinhos requer sensibilidade, escuta e compreensão. O asfalto melhorou o acesso para idosos e pessoas com deficiência; isso fora bom; no entanto, outros problemas potenciais ficam pendentes.

Recebido em 20 de novembro de 2025.
Aprovado em 10 de março de 2025.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20617

Referências

AGIER, M. Distúrbios identitários em tempos de globalização. *Mana*, 7 (2): 7-33, 2001.

ALMEIDA, Al. W. B. Terras tradicionalmente ocupadas processos de territorialização e movimentos sociais. *R. B. Estudos Urbanos e Regionais*, 6 (1), 2004.

ALVES, Conceição. Entrevista concedida a Marcos Samuel Costa da Conceição. Ponta de Pedras, 05 de janeiro de 2025.

ANTÔNIA, M. Entrevista concedida a Marcos Samuel Costa da Conceição. Ponta de Pedras, 05 de janeiro de 2025.

BACHELARD, Gaston. Coleção Os pensadores. A filosofia do não; novo espírito cientifico; *A poética do espaço*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

CHAVES, Genisson Paes. Magalhães, Sônia Barbosa. Aspectos da ontologia ribeirinha na ilha Saracá, município de Limoeiro do Ajuru (PA). *Revista de História Regional* 30: 1-23, 2025.

CONCEIÇÃO, M. S. Costa. *Habitar/habitação em carnapijó: arte, narrativas e resistências no diálogo ancestralidade e urbanidade em um bairro ribeirinho*, CXVI, 116 p., Belém, 2025.

CONCEIÇÃO, P. Entrevista concedida a Marcos Samuel Costa da Conceição. Ponta de Pedras, 05 de janeiro de 2025.

DJANIRA, T. Entrevista concedida a Marcos Samuel Costa da Conceição. Ponta de Pedras, 05 de janeiro de 2025.

GELL, Alfred. A tecnologia do encanto e o encanto da tecnologia. *Concinnitas*, 6 (8): 41-63, 2005.

LITTLE, Paul E. Territórios sociais e povos tradicionais no brasil: por uma antropologia da territorialidade. *Anuário Antropológico 2002-2003*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2004. pp. 251-90.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20617

O clima também discrimina:
o racismo ambiental e o epistemicídio sofrido por comunidades de religiões de matriz africana no Brasil

Cristina Figueiredo Terezo Ribeiro[1]
Daniel de Aviz Correa Junior[2]
Renata Quadros[3]
Universidade Federal do Pará

Resumo: Considerando a permanência do racismo estrutural no Brasil e sua reatualização no contexto da crise climática, o artigo analisa como eventos extremos e discursos religiosos hegemônicos contribuem para a produção de racismo climático e epistemicídio contra comunidades de religiões de matriz africana. Adota-se pesquisa qualitativa de natureza bibliográfica e documental, com análise crítica de discursos midiáticos e religiosos relacionados a episódios ocorridos entre 2014 e 2025, selecionados por sua ampla circulação e por evidenciarem intolerância religiosa e deslegitimação epistêmica. Sustenta-se que a crise climática reatualiza a colonialidade do saber, reforçando desigualdades raciais e fragilizando a legitimidade pública de epistemologias afro-brasileiras. Conclui-se que a justiça climática, para ser efetiva, deve incorporar a dimensão da justiça epistêmica e enfrentar o racismo religioso e ambiental.

Palavras-chave: racismo climático; epistemicídio; justiça climática; religiões de matriz africana; decolonialidade.

[1] Cristina Figueiredo Terezo Ribeiro. Doutora em Direito pela Universidade Federal do Pará (UFPA). Professora do Programa de Pós-Graduação em Direito pela Universidade Federal do Pará (UFPA).
[2] Bacharel em Direito pela Universidade federal do Pará. Advogado. Mestrando no Programa de Pós-Graduação em Direito, da Universidade Federal do Pará.
[3] Bacharela em Direito. Advogada. Pós-graduada em Direito Civil. Mestranda no programa de Pós-Graduação em Direito, na Universidade Federal do Pará.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20657

RIBEIRO, Cristina Figueiredo Terezo; CORREA JUNIOR, Daniel de Aviz; QUADROS, Renata. **O clima também discrimina: os desafios das mudanças climáticas.** *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 13 (31): 73-86, janeiro a abril de 2026. ISSN: 2358-5587

The climate also discriminates:
environmental racism and epistemicide suffered by communities of African-derived religions in Brazil

Abstract: Considering the historical persistence of structural racism in Brazil and its reconfiguration in the context of the climate crisis, this article analyzes how extreme events and hegemonic religious discourses contribute to the production of climate racism and epistemicide against communities of African-derived religions. It adopts a qualitative approach grounded in bibliographical and documentary research, combined with critical analysis of media and religious discourses related to emblematic episodes occurring between 2014 and 2025, selected for their broad public circulation and for evidencing religious intolerance and epistemic delegitimization. The article argues that the climate crisis operates as a field for the reactivation of the coloniality of knowledge, reinforcing racial inequalities and undermining the public legitimacy of Afro-Brazilian epistemologies. It concludes that effective climate justice agendas must incorporate the dimension of epistemic justice and confront both religious and environmental racism.

Keywords: climate racism; epistemicide; climate justice; african-derived religions; decoloniality.

El clima también discrimina:
el racismo ambiental y el epistemicidio sufridos por comunidades de religiones de matriz africana en Brasil

Resumen: Considerando la persistencia histórica del racismo estructural en Brasil y su reconfiguración en el contexto de la crisis climática, este artículo analiza cómo los eventos extremos y los discursos religiosos hegemónicos contribuyen a la producción de racismo climático y epistemicidio contra comunidades de religiones de matriz africana. Se adopta un enfoque cualitativo de carácter bibliográfico y documental, con análisis crítico de discursos mediáticos y religiosos vinculados a episodios ocurridos entre 2014 y 2025, seleccionados por su amplia circulación pública y por evidenciar intolerancia religiosa y deslegitimación epistémica. Se sostiene que la crisis climática reactualiza la colonialidad del saber, reforzando desigualdades raciales y debilitando la legitimidad pública de las epistemologías afrobrasileñas. Se concluye que la justicia climática requiere incorporar la dimensión epistémica y enfrentar tanto el racismo religioso como el ambiental.

Palabras clave: racismo climático; epistemicidio; justicia climática; religiones de matriz africana; decolonialidad.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20657

Racismo estrutural, colonialidade e crise climática

As crises climáticas figuram entre os maiores desafios do século XXI, afetando a humanidade em escala global. Seus impactos, contudo, não se distribuem de maneira homogênea: populações negras, indígenas, quilombolas, periféricas e de baixa renda sofrem desproporcionalmente os efeitos de enchentes, deslizamentos, secas e ondas de calor, em razão da histórica marginalização territorial e da ausência de políticas públicas inclusivas (BULLARD, 2000; ACSELRAD, 2004). Esse fenômeno tem sido descrito como racismo climático, entendido como a forma específica pela qual desigualdades raciais e sociais se articulam à vulnerabilidade diante da crise ambiental.

A qualificação conceitual de modalidades específicas de violência, como racismo climático ou epistemicídio climático, não implica fragmentação analítica, mas constitui estratégia de precisão teórica. Ao explicitar o campo no qual a violência opera, torna-se possível identificar seus mecanismos particulares, seus sujeitos atingidos e suas consequências diferenciadas. Assim como categorias como genocídio, feminicídio e etnocídio evidenciam formas historicamente situadas de destruição, a noção de racismo climático ilumina a maneira pela qual a crise ambiental reatualiza hierarquias raciais sedimentadas ao longo da formação social brasileira.

O racismo no Brasil não constitui fenômeno circunstancial, mas elemento estruturante desde o período colonial, atravessando a escravização, a abolição inconclusa e a marginalização territorial das populações negras. Conforme demonstra Munanga (2019), consolidou-se historicamente como sistema de hierarquização racial naturalizado pelo mito da democracia racial, produzindo desigualdades persistentes mesmo após o fim formal da escravidão. Nesse sentido, os episódios analisados neste artigo não representam eventos isolados, mas expressões contemporâneas de um racismo histórico que se reconfigura diante da crise climática.

O conceito de racismo climático vem sendo progressivamente incorporado às discussões sobre justiça climática, sobretudo em países marcados pela colonialidade e pela desigualdade estrutural. A Rede por Adaptação Antirracista, lançada em 2024 com a participação de mais de cinquenta organizações, sustenta que políticas de adaptação não podem prescindir do enfrentamento ao racismo, pois, "em países desiguais como o Brasil, a adaptação climática necessariamente precisa considerar o racismo que funda o país" (ALMA PRETA, 2024).

A literatura especializada converge nesse diagnóstico ao afirmar que não há justiça climática sem justiça racial, uma vez que as dinâmicas de exclusão socioambiental refletem processos históricos de escravização, colonização e marginalização cultural (SANTOS, 2019; MBEMBE, 2018; QUIJANO, 2005). Nesse horizonte, torna-se indispensável compreender também o conceito de epistemicídio climático, entendido como a desqualificação sistemática de saberes de povos tra-

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20657

dicionais, indígenas e comunidades religiosas racializadas, cujas práticas de manejo e cuidado da natureza permanecem invisibilizadas nas políticas públicas contemporâneas.

A etimologia do sufixo latino -cídio (de caedere, matar) remete à ação de eliminar ou destruir determinado sujeito ou dimensão da vida social. Ao longo do tempo, categorias como genocídio e etnocídio foram formuladas para qualificar violências direcionadas a grupos específicos; a ampliação desse campo semântico para noções como ecocídio e epistemicídio reconhece que a destruição pode incidir não apenas sobre corpos, mas também sobre territórios, culturas e sistemas de conhecimento. Falar em epistemicídio climático, portanto, significa reconhecer que a crise ambiental pode operar como dispositivo de silenciamento e deslegitimação de epistemologias racializadas.

No Brasil, a articulação entre racismo climático e epistemicídio assume contornos particulares quando associada à dimensão religiosa. Quilombos e terreiros de matriz africana, além de frequentemente situados em áreas vulnerabilizadas por processos históricos de segregação urbana e rural, são também alvos de perseguição simbólica e material. As cosmologias afro-brasileiras são deslegitimadas tanto no discurso institucional quanto nas narrativas públicas, sendo reduzidas a expressões de superstição ou maldição, o que contribui para sua exclusão dos debates sobre políticas ambientais e ajuda humanitária.

Para elucidar essas conexões, este artigo analisa episódios recentes nos quais eventos climáticos extremos foram mobilizados como pretexto para disseminar discursos de intolerância religiosa e culpabilização das religiões afro-brasileiras. As declarações da missionária Michele Dias Abreu e do padre Paulo Santos durante as enchentes no Rio Grande do Sul, em 2024, bem como relatos de hostilidade contra terreiros durante enchentes na Bahia, em 2021, ilustram como a crise climática tem sido instrumentalizada para reforçar estigmas históricos e naturalizar a exclusão de comunidades negras e tradicionais.

Esses episódios evidenciam que o racismo climático opera tanto na distribuição desigual de infraestrutura e proteção quanto na produção de narrativas que transferem a responsabilidade da tragédia aos próprios grupos afetados. Assim, o objetivo deste artigo é investigar como racismo climático e epistemicídio se expressam em narrativas públicas sobre desastres ambientais, reforçando desigualdades raciais e deslegitimando saberes produzidos por comunidades tradicionais.

O percurso metodológico, detalhado em seção própria, baseia-se em pesquisa qualitativa de natureza bibliográfica e documental, com análise crítica de discursos midiáticos e religiosos orientada por perspectiva decolonial.

Metodologia

O artigo adota abordagem qualitativa de natureza teórico-analítica, articulando revisão bibliográfica e análise documental com exame crítico de discursos públicos produzidos em contextos de eventos climáticos extremos. O desenho da pesquisa aproxima-se de um estudo de casos múltiplos, no qual episódios emblemáticos são analisados como situações reveladoras de mecanismos mais amplos de racialização, intolerância religiosa e deslegitimação epistêmica no cenário contemporâneo da crise climática brasileira.

O recorte temporal compreende o período entre 2014 e 2025, intervalo que abrange a circulação de narrativas religiosas sobre a seca no Nordeste e, posteriormente, episódios associados a enchentes (Bahia, 2021; Rio Grande do Sul, 2024), bem como seus desdobramentos institucionais. A delimitação foi definida

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20657

por reunir eventos climáticos extremos com ampla circulação pública e material empírico suficiente para análise documental e discursiva.

O corpus empírico é constituído por matérias jornalísticas de circulação nacional e regional, registros audiovisuais e postagens públicas de agentes religiosos, notas e relatórios produzidos por organizações da sociedade civil, especialmente redes vinculadas a religiões de matriz africana, bem como documentos institucionais e decisões judiciais tornadas públicas.

A seleção dos casos foi orientada por critérios de relevância pública e potencial analítico. Foram priorizados episódios que apresentassem ampla repercussão midiática, associação explícita entre eventos climáticos e enquadramentos morais ou religiosos, incidência de estigmatização dirigida a religiões de matriz africana e efeitos concretos no plano simbólico, jurídico ou assistencial. Tal recorte permitiu examinar como determinados discursos, ao serem amplamente difundidos, produzem efeitos sociais que ultrapassam a esfera individual e incidem sobre coletividades historicamente vulnerabilizadas.

A análise foi conduzida a partir de uma perspectiva decolonial e crítica, dialogando com aportes da análise crítica do discurso. Foram examinados os repertórios interpretativos mobilizados para explicar os eventos climáticos, as categorias morais acionadas para atribuição de responsabilidade, os mecanismos de racialização e hierarquização religiosa presentes nas narrativas e os processos de deslegitimação de saberes e práticas de cuidado associadas às comunidades afetadas.

Embora este artigo examine discursos cristãos que operam como vetores de estigmatização das religiões afro-brasileiras, é necessário reconhecer a heterogeneidade interna do campo cristão. Catolicismos e evangelicalismos não constituem blocos homogêneos, mas espaços atravessados por disputas teológicas, políticas e pastorais, incluindo iniciativas de solidariedade e leituras socioambientais. O foco analítico recai, portanto, sobre enquadramentos específicos (moralizantes e demonizantes) que, em contextos de crise, circulam publicamente e produzem efeitos de exclusão simbólica e epistêmica.

A análise não pretende generalizar posições para campos religiosos amplos e heterogêneos, mas examinar discursos específicos e publicamente difundidos que produziram repercussão social significativa. Por fim, buscou-se compreender, em cada caso, de que modo a vulnerabilização material se articula à exclusão epistêmica, configurando formas coimplicadas de racismo climático e epistemicídio.

Racismo climático

O conceito de racismo climático tem origem no campo da justiça ambiental, formulado inicialmente por Benjamin Chavis Jr. e difundido por Robert Bullard. Bullard (2000) demonstrou que comunidades negras nos Estados Unidos são desproporcionalmente expostas a riscos ambientais e tóxicos, evidenciando que a degradação não ocorre de forma neutra, mas estruturada por critérios raciais e de classe. No contexto do colapso climático contemporâneo, essa dinâmica se intensifica e adquire escala ampliada.

Racismo climático refere-se à distribuição desigual dos riscos e efeitos da crise ambiental, atingindo de maneira mais severa populações historicamente marginalizadas, como negros, indígenas, quilombolas e comunidades periféricas (BULLARD, 2000; ACSELRAD, 2004). Além de situadas em territórios vulnerabilizados por processos históricos de segregação, essas populações permanecem excluídas dos processos decisórios sobre políticas ambientais e estratégias de

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20657

adaptação.

No Brasil, o conceito vem sendo fortalecido por iniciativas da sociedade civil. A Rede por Adaptação Antirracista, lançada em 2024 com a participação de mais de cinquenta organizações, sustenta que políticas climáticas somente podem ser consideradas legítimas se incorporarem o antirracismo como eixo estruturante, pois ignorar essa dimensão significa perpetuar desigualdades históricas (ALMA PRETA, 2024).

Essa perspectiva dialoga com Lélia Gonzalez, cuja formulação da "amefricanidade" evidencia que saberes e práticas de populações negras e indígenas são sistematicamente deslegitimados na lógica hegemônica de poder (GONZALEZ, 2020; 2021). No contexto climático, essa exclusão epistêmica manifesta-se tanto na desconsideração de formas tradicionais de manejo da natureza quanto na desautorização simbólica de territórios, cosmologias e modos de existência, como quilombos e terreiros, frequentemente não reconhecidos como espaços legítimos de cuidado e produção de conhecimento.

As tragédias ambientais recentes evidenciam que a crise climática deve ser compreendida não apenas como crise de direitos humanos e de desigualdade racial, mas como fenômeno que atinge simultaneamente humanos e não humanos. Em contextos indígenas e quilombolas, a devastação de florestas, rios e territórios compromete modos de vida, cosmologias e sistemas culturais. Nesses casos, etnocídio (entendido como aniquilação de formas de existência coletiva) e ecocídio (devastação ambiental em larga escala) tornam-se analiticamente interligados, configurando processos de caráter eco-etnocida.

Essa exclusão também se manifesta nos grandes fóruns internacionais. Durante a COP30, em Belém, Mãe Juci de Oyá denunciou que "*os líderes mundiais vieram para a Amazônia falar do clima, mas não conversam com o povo da Amazônia*", evidenciando a marginalização de povos de terreiro nos debates globais sobre mitigação e adaptação (PROJETO COLABORA, 2025). A fala explicita que o racismo climático não se restringe à distribuição desigual de impactos, mas também à exclusão política de comunidades tradicionais da governança ambiental.

A violência climática, portanto, ultrapassa o dano ambiental e incide também sobre territórios, culturas e sistemas de conhecimento, em conexão com o epistemicídio. No plano internacional, relatórios como os do IPCC (2022) reconhecem que os impactos climáticos atingem desproporcionalmente povos indígenas, comunidades locais e populações pobres. Embora o termo "racismo climático" não seja formalmente empregado, o diagnóstico das desigualdades estruturais confirma a pertinência da categoria analítica.

Epistemicídio climático

Se o racismo climático evidencia a distribuição desigual dos impactos materiais da crise ambiental, o epistemicídio climático revela sua dimensão cognitiva, expressa na deslegitimação sistemática dos saberes de povos indígenas, quilombolas e comunidades de matriz africana. Trata-se não apenas da exclusão desses grupos dos espaços decisórios, mas da negação da validade de seus modos de conhecer, interpretar e manejar a natureza.

O termo epistemicídio foi empregado por Carneiro (2005) para denunciar os mecanismos pelos quais o racismo estrutural invalida epistemologias negras no Brasil, produzindo exclusão cognitiva como fundamento da desigualdade racial.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20657

No âmbito das Epistemologias do Sul, Santos (2014; 2019) amplia essa formulação ao definir o epistemicídio como a destruição ou desqualificação sistemática dos saberes de povos colonizados e comunidades tradicionais em escala global. Ainda que sob outras categorias, as reflexões de Gonzalez (2020; 2021) antecipam esse diagnóstico ao evidenciar como saberes, línguas e cosmologias negras e indígenas foram historicamente classificados como inferiores, irracionais ou perigosos, compondo o núcleo simbólico do racismo brasileiro.

No contexto das emergências climáticas, essa dinâmica assume contornos específicos. O epistemicídio climático manifesta-se quando práticas tradicionais de manejo ambiental, espiritualidades ligadas à terra e formas comunitárias de organização são invisibilizadas ou tratadas como irrelevantes diante de modelos técnicos universalizantes. Em determinados contextos, essa exclusão ultrapassa a invisibilidade e assume a forma de criminalização simbólica ou institucional de práticas religiosas e territoriais (NOGUEIRA, 2020; PRANDI, 2001).

Essa dimensão cognitiva da desigualdade socioambiental possui também respaldo normativo no direito internacional dos direitos humanos. O artigo 27 do Pacto Internacional sobre Direitos Civis e Políticos assegura a grupos minoritários o direito de professar e praticar sua própria cultura, o que inclui sistemas de conhecimento e práticas tradicionais. A Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho estabelece, por sua vez, o dever de consulta a povos indígenas e tribais em medidas que afetem seus modos de vida. A desconsideração sistemática de seus saberes, portanto, não constitui apenas falha administrativa, mas violação do direito à diversidade cultural e epistêmica.

No plano das políticas climáticas, a exclusão de conhecimentos indígenas e tradicionais tem sido interpretada como forma de injustiça epistêmica institucional (BYSKOV e HYAMS, 2022). A justiça epistêmica, nesse contexto, não se limita ao reconhecimento simbólico da pluralidade de saberes, mas implica sua incorporação efetiva e vinculante nas decisões públicas (CUMMINGS *et al*., 2023).

Tal perspectiva converge com a formulação de Santos (2019) acerca da inseparabilidade entre justiça social e justiça cognitiva, indicando que o enfrentamento da crise climática exige simultaneamente redistribuição material e superação das hierarquias epistêmicas que historicamente subalternizam povos indígenas, quilombolas e comunidades afrorreligiosas.

A dimensão epistêmica da crise torna-se ainda mais evidente quando lideranças religiosas afirmam que a destruição ambiental compromete diretamente a relação com o sagrado. Segundo Mãe Juci de Oyá, "*para nós qualquer árvore é a habitação de um ancestral (...) cada vez que se mata uma árvore, também morre com ela um encantado*" (PROJETO COLABORA, 2025). A fala revela uma ontologia distinta daquela predominante nos discursos tecnocráticos, na qual natureza e espiritualidade são indissociáveis. A desconsideração dessa cosmologia nas políticas climáticas configura forma de exclusão epistêmica.

A utilização do qualificativo "climático" não fragmenta a compreensão do racismo estrutural, mas explicita sua atualização no campo socioambiental. Ao nomear o racismo e o epistemicídio que operam por meio da crise ambiental, evidencia-se como estruturas históricas de desigualdade assumem novas configurações diante de desafios contemporâneos, articulando vulnerabilidade territorial, exclusão política e silenciamento cognitivo.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20657

O caso Michele Dias Abreu

As enchentes que atingiram o Rio Grande do Sul em 2024, classificadas como a maior tragédia climática recente do estado, produziram impactos humanos, sociais e econômicos de grande magnitude. Nesse contexto, a missionária e influenciadora digital Michele Dias Abreu publicou vídeo em redes sociais no qual atribuiu a catástrofe à suposta "ira de Deus" diante da presença de terreiros de religiões de matriz africana na região, associando as chuvas a práticas por ela denominadas "macumba" (UOL, 2024).

O conteúdo alcançou ampla circulação e gerou reação de entidades da sociedade civil e do sistema de justiça. A manifestação foi objeto de ação civil pública, culminando em condenação por danos morais coletivos, com reconhecimento do caráter discriminatório da fala (UOL, 2025; O GLOBO, 2025; MIGALHAS, 2025).

Do ponto de vista analítico, o episódio evidencia um mecanismo de deslocamento causal: um evento climático associado a processos estruturais é reinterpretado por meio de enquadramento moralizante que transfere a responsabilidade para grupos religiosos historicamente estigmatizados. Tal operação discursiva reatualiza o racismo climático ao atribuir culpa simbólica a comunidades que, materialmente, figuram entre as mais vulnerabilizadas pelos impactos ambientais.

Paralelamente, observa-se a dimensão do epistemicídio climático. Ao associar enchentes a "castigos divinos" dirigidos contra religiões afro-brasileiras, o discurso não apenas estigmatiza sujeitos coletivos, mas também desautoriza suas cosmologias e modos de relação com a natureza, deslocando-os do campo do conhecimento legítimo para o da superstição ou da ameaça moral. Trata-se de processo de deslegitimação epistêmica que incide sobre sistemas de saber racializados, restringindo sua presença no debate público.

O caso revela, assim, a coimplicação entre vulnerabilização material e exclusão cognitiva: populações historicamente expostas a riscos ambientais tornam-se simultaneamente alvo de narrativas que reforçam sua marginalização simbólica. A resposta judicial, embora relevante no plano jurídico, não elimina a necessidade de políticas climáticas que incorporem a dimensão antirracista e epistêmica como parte estruturante da justiça climática.

O caso do Padre Paulo Santos

Cumpre ressaltar que o campo cristão brasileiro é internamente plural e atravessado por disputas teológicas e políticas significativas. Há, inclusive, iniciativas católicas e evangélicas comprometidas com a justiça socioambiental, como a atuação da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) em pautas ambientais e de direitos humanos, bem como movimentos evangélicos progressistas que articulam fé e defesa da justiça climática. A análise a seguir não pretende essencializar o cristianismo como bloco homogêneo, mas examinar discursos específicos que, em determinados contextos, mobilizam narrativas de culpabilização religiosa.

Durante as enchentes que atingiram o Rio Grande do Sul em 2024, o padre Paulo Santos, em homilia proferida em Nova Andradina (MS), associou as inundações à suposta "influência demoníaca" das religiões de matriz africana. Em sua fala, Porto Alegre teria "abraçado a bruxaria e o satanismo", justificando, em chave moral-religiosa, o que interpretou como castigo divino. O vídeo do sermão circulou amplamente nas redes sociais antes de ser removido.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20657

A manifestação foi denunciada por entidades como a Renafro, a ABRAT e a Comissão de Promoção da Igualdade Racial da OAB/MS, e motivou a abertura de procedimento investigatório pelo Ministério Público Federal, diante da possibilidade de incitação ao ódio religioso.

Do ponto de vista analítico, o episódio evidencia a mobilização de um enquadramento moralizante que converte um evento climático multifatorial em punição espiritual atribuída a grupos religiosos específicos. Como observa Oliveira (2023), narrativas religiosas simplificadas tendem a operar como atalhos interpretativos em contextos de medo e insegurança, oferecendo causalidades lineares para fenômenos estruturais complexos. Nesse caso, fatores como desigualdade territorial, fragilidade de infraestrutura e intensificação de eventos extremos foram deslocados para um alvo simbólico historicamente estigmatizado.

Tal deslocamento não apenas reforça a responsabilização de comunidades racializadas por uma crise que as atinge de forma desproporcional, mas também contribui para sua deslegitimação epistêmica. Ao reduzir cosmologias afro-brasileiras a "bruxaria" ou "satanismo", o discurso reinscreve práticas religiosas no registro da ameaça moral, reiterando padrões de colonialidade religiosa (QUIJANO, 2005).

A ampla circulação digital da fala também é relevante. Estudos sobre desinformação religiosa em contextos de desastre indicam que conteúdos moralizantes e emocionalmente carregados possuem elevada capacidade de viralização, especialmente quando ressoam preconceitos já sedimentados no imaginário social (GOMES e BARROS, 2022). Assim, o episódio deve ser compreendido não como manifestação isolada, mas como parte de um ecossistema informacional que molda percepções públicas sobre causalidade e responsabilidade em crises ambientais.

O caso também revela limites das políticas climáticas brasileiras, que permanecem ancoradas em abordagens tecnocráticas e pouco sensíveis à dimensão simbólica e cultural da crise. A ausência de estratégias voltadas ao enfrentamento da desinformação religiosa e da discriminação cultural favorece a reprodução de narrativas que distorcem o debate público e dificultam respostas inclusivas (SILVA JÚNIOR, 2024).

Ao articular religião, clima e raça, o episódio evidencia que a justiça climática demanda não apenas reformas estruturais, mas também o enfrentamento de repertórios simbólicos que sustentam desigualdades e produzem exclusão epistêmica.

Declarações religiosas sobre a seca no Nordeste

A associação entre fenômenos ambientais extremos e enquadramentos religiosos não é inédita no Brasil. No Nordeste, região historicamente marcada por desigualdades estruturais e vulnerabilidade hídrica, a seca tem sido recorrentemente interpretada em chave moral ou punitiva.

Entre 2014 e 2022, pastores neopentecostais com ampla presença midiática passaram a atribuir a estiagem não a fatores climáticos ou estruturais, mas a supostas práticas "demoníacas" vinculadas às religiões de matriz africana (G1 PE, 2023). Em cultos televisivos, transmissões ao vivo e vídeos que circularam amplamente no YouTube e no WhatsApp, alguns desses líderes afirmavam que "sacrifícios espirituais", "oferendas" ou "rituais de macumba" estariam "fechando o céu do Nordeste" (BEREIA, 2021).

Em um caso emblemático ocorrido em Pernambuco, o pastor Aijalon Berto

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20657

Florêncio foi condenado pela Justiça ao pagamento de R$ 100 mil em danos morais coletivos após publicar vídeos associando a seca e a miséria na região a supostas "feitiçarias" e à presença de entidades de matriz africana em espaços públicos (G1 PE, 2023). A decisão judicial destacou que tais falas extrapolam a liberdade de expressão, configurando discriminação e ofensa direta à dignidade de grupos religiosos específicos.

Essas narrativas dialogam com um imaginário histórico que associa o semiárido à ideia de "terra castigada", deslocando o debate das causas estruturais, como desertificação, fragilidade da gestão hídrica e intensificação de eventos extremos (IPCC, 2022) para a culpabilização de comunidades afrorreligiosas. Conforme observa Acselrad (2004), a imputação de responsabilidade ambiental a populações vulneráveis opera como mecanismo de naturalização das desigualdades.

Ao converter a seca em punição espiritual dirigida a grupos racializados, o discurso produz simultaneamente estigmatização religiosa e deslegitimação de saberes. Cosmologias afro-brasileiras vinculadas ao cuidado com a terra e a água são reduzidas a "feitiçaria", reiterando processos de apagamento epistêmico descritos por Carneiro (2005). O caso evidencia, assim, a intersecção entre racismo climático, desinformação e epistemicídio na interpretação pública da crise ambiental.

Terreiros em emergência: a interseccionalidade entre intolerância religiosa, racismo climático e epistemicídio

As enchentes que atingiram o Sul e o Extremo Sul da Bahia no final de 2021 provocaram ampla devastação, com bairros inundados, perdas materiais e milhares de desabrigados (CORREIO, 2021). Em meio ao colapso das estruturas públicas, diversos terreiros de Candomblé atuaram como abrigos improvisados, oferecendo alimentação, acolhimento e apoio espiritual, reiterando uma tradição histórica de organização comunitária e cuidado (PRANDI, 2001; RENAFRO, 2022).

Paralelamente, foram registrados episódios de hostilidade. Relatos reunidos por organizações como Renafro (2022), CEERT (2022) e Agência Cáritas Nordeste (2022) indicam que voluntários vinculados a igrejas neopentecostais impediram a entrada de doações em determinados terreiros, sob a justificativa de que alimentos não deveriam ser destinados a "lugares de macumba". Levantamento da Renafro (2022) aponta ao menos 27 ocorrências dessa natureza durante o período das enchentes.

Como afirma Mãe Stella de Oxóssi (2012), "o terreiro é espaço de cuidado da vida, da natureza e da comunidade", o que evidencia que essas instituições não são apenas locais de culto, mas centros de organização socioambiental historicamente invisibilizados.

Do ponto de vista analítico, tais práticas evidenciam a articulação entre racismo climático e injustiça epistêmica. Ao restringir o acesso a recursos essenciais em razão da identidade religiosa dos espaços de acolhimento, produz-se vulnerabilização material adicional sobre comunidades majoritariamente negras. Como sugere Mbembe (2018), contextos de exceção revelam hierarquias implícitas sobre quais vidas e quais instituições são reconhecidas como legítimas.

Além disso, ao desautorizar a atuação humanitária dos terreiros, nega-se sua credibilidade como produtores de cuidado e organização social, reiterando processos de apagamento epistêmico descritos por Santos (2019) e Fricker (2007). Impedir sua participação na gestão da crise equivale a excluí-los do campo da

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20657

legitimidade pública, reforçando a ideia de que apenas determinadas instituições seriam reconhecidas como mediadoras legítimas da assistência.

O episódio demonstra, assim, que a exclusão epistêmica não se restringe ao plano simbólico, mas incide concretamente sobre o acesso a direitos e recursos em situações de emergência climática.

Considerações finais

A análise desenvolvida ao longo deste artigo permite sustentar que a crise climática, no contexto brasileiro, opera como dispositivo de reatualização da colonialidade racial e epistêmica. Racismo climático e epistemicídio climático não se apresentam como fenômenos paralelos, mas como processos estruturalmente articulados: a exposição desproporcional de populações negras e tradicionais aos impactos ambientais é acompanhada pela deslegitimação de seus saberes, cosmologias e formas comunitárias de cuidado.

Os casos examinados evidenciam um mecanismo recorrente de deslocamento causal, pelo qual eventos climáticos multifatoriais são reinterpretados em chave moralizante e religiosa, transferindo responsabilidade a grupos racializados e invisibilizando fatores estruturais como desigualdade territorial, fragilidade institucional e ausência de políticas de adaptação eficazes. Tal operação não apenas reforça estigmas históricos, mas restringe a participação dessas comunidades na governança climática, configurando uma forma de exclusão epistêmica com efeitos materiais.

O Manifesto das Mulheres Negras por Justiça Climática (2025) afirma que "não há justiça climática sem justiça racial", reafirmando o papel das comunidades de matriz africana como guardiãs da vida, da biodiversidade e da memória coletiva. Essa formulação sintetiza o argumento central deste artigo: enfrentar a crise ambiental implica reconhecer que saberes afro-brasileiros não são resíduos culturais, mas fundamentos de formas sustentáveis de coexistência.

A principal contribuição deste artigo consiste na proposição de um marco analítico integrado que articula racismo climático e epistemicídio climático como dimensões complicadas da injustiça socioambiental. Essa articulação permite compreender que a justiça climática, no Brasil, não pode ser pensada apenas em termos distributivos, mas deve incorporar a dimensão cognitiva e cultural da desigualdade, reconhecendo quem tem legitimidade para interpretar, explicar e gerir a crise ambiental.

No plano metodológico, o estudo de casos múltiplos aqui adotado demonstra a relevância de analisar a circulação pública de discursos religiosos e midiáticos como parte constitutiva da governança climática. A crise não é apenas um evento físico, mas também um campo discursivo no qual se disputam sentidos, responsabilidades e legitimidades.

Em termos de políticas públicas, os achados sugerem ao menos três diretrizes concretas: a incorporação explícita de protocolos antirracistas e de liberdade religiosa nos planos de adaptação e resposta a desastres; o reconhecimento institucional de terreiros, quilombos e outras redes comunitárias como infraestruturas sociais de cuidado em emergências; e a criação de mecanismos de participação vinculante de povos e comunidades tradicionais nos processos decisórios sobre mitigação e adaptação climática.

Como agenda de pesquisa, propõe-se avançar na investigação comparativa de repertórios religiosos mobilizados em diferentes eventos extremos, no estudo dos

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20657

ecossistemas digitais de circulação de desinformação climática com conteúdo religioso e na análise de modelos institucionais capazes de promover justiça epistêmica na governança ambiental.

A justiça climática, nesse horizonte, só se efetiva quando confronta simultaneamente desigualdades materiais, hierarquias raciais e estruturas de exclusão cognitiva. Sem enfrentar essas dimensões articuladas, a resposta à crise ambiental tende a reproduzir as mesmas assimetrias históricas que a produziram.

Recebido em 31 de agosto de 2025.
Aprovado em 10 de março de 2026.

Referências

ACSELRAD, Henri. *Justiça ambiental e cidadania*. Rio de Janeiro: RelumeDumará, 2004.

AGÊNCIA CÁRITAS NORDESTE. *Narrativas religiosas e impactos das secas: relatório de monitoramento comunitário*. Recife: Cáritas Brasileira/Regional Nordeste, 2022.

ALMA PRETA. Com mais de 50 organizações, rede defende antirracismo como foco na adaptação climática. 2024.

BEREIA - Coletivo de Verificação de Fatos. *Líderes cristãos e a desinformação sobre as religiões de matriz africana: o caso da seca no Nordeste*. Rio de Janeiro: Coletivo Bereia, 2021.

BULLARD, Robert D. *Dumping in Dixie: race, class, and environmental quality*. Boulder: Westview Press, 2000.

BYSKOV, Maria; HYAMS, Keith. Epistemic injustice in climate adaptation. *Ethical Theory and Moral Practice*, 25 (2): 797-815, 2022.

CARNEIRO, Sueli. *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. São Paulo: Selo Negro, 2005.

CEERT – Centro de Estudos das Relações de Trabalho e Desigualdades. *Monitoramento de violações contra religiões afro-brasileiras em situações de desastres climáticos*. São Paulo: CEERT, 2022.

CORREIO. É possível se preparar para desastres naturais? Chuvas no sul da Bahia ligam alerta. *Jornal Correio* (Correio24horas), 18 dez. 2021.

CUMMINGS, Claire et al. Doing epistemic justice in sustainable development. *Sustainable Development*, 31 (1): 203-215, 2023.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20657

FRICKER, Miranda. *Injustiça epistêmica: o poder e a ética do conhecimento*. São Paulo: Editora UNESP, 2007.

G1. MPF investiga padre que disse que enchentes no RS são 'castigo de Deus' por causa de religiões afro. *G1*, 23 maio 2024.

G1 PE. Pastor é condenado a pagar R$ 100 mil por discriminação e ofensas a religiões afro-brasileiras. *G1 Pernambuco*, 25 set. 2023.

GOMES, Luana; BARROS, Henrique. Desinformação religiosa e crise ambiental no Brasil. *Revista Brasileira de Estudos da Religião*, 14 (2): 77-101, 2022.

GONZALEZ, Lélia. *Lélia Gonzalez: primaveras para as rosas negras*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

GONZALEZ, Lélia. *Por um feminismo afro-latino-americano*. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

INSA – Instituto Nacional do Semiárido. *Atlas das secas no Nordeste brasileiro (2010–2020)*. Campina Grande: INSA/MCTI, 2020.

IPCC – Intergovernmental Panel on Climate Change**.** *Climate Change 2022: impacts, adaptation and vulnerability*. Cambridge: Cambridge University Press, 2022.

MARCHA DAS MULHERES NEGRAS. *Quando a terra clama, somos nós: Manifesto das Mulheres Negras por Justiça Climática*. Belém, 10 out. 2025.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MIGALHAS**.** Influenciadora é condenada a indenizar por associar enchentes à 'ira de Deus' contra religiões afro. *Migalhas*, 18 mar. 2025.

MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

NOGUEIRA, Carla. Cosmologias afro-brasileiras e justiça climática. *Revista Estudos e Debates*, 27 (2): 211–229, 2020.

NOGUEIRA, Sidnei**.** *Intolerância religiosa*. São Paulo: Sueli Carneiro; Jandaíra, 2020.

O GLOBO. Justiça condena influenciadora que associou enchentes no RS a religiões afro. *O Globo*, 18 mar. 2025.

OLIVEIRA, Nilo. *Deus, clima e catástrofe: narrativas teológicas em tempos de mudança climática*. São Paulo: Paulus, 2023.

OXÓSSI, Mãe Stella de. *Meu tempo é agora*. Salvador: Assembleia Legislativa do Estado da Bahia, 2012.

PRANDI, Reginaldo. *Segredos guardados: orixás na alma brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

PROJETO COLABORA. *Racismo ambiental: como a crise climática afeta os povos de terreiro*. 18 nov. 2025.

QUIJANO, Aníbal. "Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina". In: LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber*. Buenos Aires: CLACSO, 2005. pp. 117-142.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20657

RENAFRO – Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde. *Relatório sobre intolerância religiosa em ações de ajuda humanitária nas enchentes do Sul e Extremo Sul da Bahia*. Salvador: RENAFRO, 2022.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2014.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *O fim do império cognitivo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

SILVA JÚNIOR, Hélio. *Religião, desinformação e políticas climáticas: desafios brasileiros na era do colapso ambiental*. Brasília: IPEA, 2024.

UNICEF. *Impactos das enchentes na infância e adolescência na Bahia*. Brasília: UNICEF Brasil, 2022.

UOL. Justiça condena influenciadora Michele Dias Abreu por intolerância religiosa após fala sobre enchentes no RS. *UOL*, 18 mar. 2025.

UOL. MPF investiga padre que disse que enchentes no RS ocorreram por causa de 'macumba' e 'satanismo'. *UOL*, 24 maio 2024.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20657

ACENO

Racismo estrutural e desenvolvimento no Brasil:
entre a violência costumeira e a seletividade penal

Shana Rohmann[1]
Universidade Estadual de Ponta Grossa

Resumo: O objetivo deste artigo é refletir como a cultura da violência e o racismo estão relacionados à seletividade penal no Estado brasileiro. Este estudo buscou analisar sobre racismo e sistema carcerário a partir dos dados da Secretaria Nacional de Políticas Penais sobre o perfil racial das pessoas em cumprimento de pena no Brasil e no Paraná. Trata-se de uma pesquisa de natureza qualitativa e exploratória. Para tanto, foi realizado um levantamento bibliográfico e documental. Autores como Munanga e Gonçalves introduzem o debate, bem como Franco e sua perspectiva sob a violência costumeira. Foi possível constatar que o racismo se perpetua na sociedade brasileira através dos séculos e atualmente repercute em um expressivo encarceramento de pessoas pardas e pretas; verifica-se a mesma tendência no Paraná. A violência do cotidiano dirigida a pessoas de cor de pele específica não somente reflete uma sociedade profundamente racista como impacta no desenvolvimento no Brasil.

Palavras-chave: racismo; seletividade penal; violência; desenvolvimento.

[1] Possui graduação em Psicologia pela Universidade Estadual de Londrina (2005). Mestre em Ciências Sociais Aplicadas pela Universidade Estadual de Ponta Grossa (UEPG). Doutoranda em Ciências Sociais Aplicadas pela UEPG. Pós-graduação em Psiquiatria e Dependência Química pela Universidade Cidade de São Paulo.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20634

ROHMANN, Shana *et al.* **Racismo estrutural e desenvolvimento no Brasil: entre a violência costumeira e a seletividade penal.** *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 13 (31): 87-102, janeiro a abril de 2026. ISSN: 2358-5587

Structural racism and development in Brazil:
between everyday violence and penal selectivity

Abstract: The aim of this article is to reflect on how the culture of violence and racism are related to penal selectivity in the Brazilian state. This study sought to analyze racism and the prison system based on data from the National Secretariat of Penal Policies regarding the racial profile of people serving sentences in Brazil and in the state of Paraná. This is a qualitative and exploratory study. To this end, a bibliographical and documentary survey was carried out. Authors such as Munanga and Gonçalves introduce the debate, as well as Franco and his perspective on customary violence. It was possible to observe that racism has been perpetuated in Brazilian society over the centuries and currently results in a significant incarceration of Brown and Black people; the same trend is found in Paraná. The everyday violence directed at people with specific skin colors not only reflects a deeply racist society but also impacts Brazil's development.

Keywords: racism; penal selectivity; violence; development.

Racismo estructural y desarrollo en Brasil:
entre la violencia habitual y la selectividad penal

Resumen: El objetivo de este artículo es reflexionar sobre cómo la cultura de la violencia y el racismo están relacionados con la selectividad penal en el Estado brasileño. Este estudio buscó analizar el racismo y el sistema penitenciario a partir de los datos de la Secretaría Nacional de Políticas Penales sobre el perfil racial de las personas que cumplen condena en Brasil y en el Estado de Paraná. Se trata de una investigación de carácter cualitativo y exploratorio. Para ello, se realizó una revisión bibliográfica y documental. Autores como Munanga y Gonçalves introducen el debate, así como Franco y su perspectiva sobre la violencia habitual. Se pudo constatar que el racismo se ha perpetuado en la sociedad brasileña a lo largo de los siglos y que actualmente se traduce en un notable encarcelamiento de personas mestizas y negras; la misma tendencia se observa en Paraná. La violencia cotidiana dirigida a personas con un color de piel específico no solo refleja una sociedad profundamente racista, sino que también repercute en el desarrollo de Brasil.

Palabras claves: racismo; selectividad penal; violencia; desarrollo.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20634

Ao considerar o processo de desenvolvimento do Brasil, é importante destacar que o processo de constituição e modernização na sociedade seguiu um percurso histórico que não rompeu com um conjunto de elementos estruturais e superestruturais que vigorou desde o período colonial até a transição para o modo de produção capitalista moderno. Nesse percurso, a sociedade brasileira nunca deixou de ser profundamente violenta e racista. Esses elementos sustentaram a ordem colonial baseada na monocultura de exploração, latifundiária e escravocrata, e se mantiveram com a modernização do país, conforme pretende-se destacar neste estudo.

Além disso, não se verifica uma completa revolução burguesa no Brasil, mas sim a perpetuação de suas características oligárquico-dependentes (FERNANDES, 2020). Concomitante ao avanço da modernidade, são mantidas suas bases oligárquica, patrimonialista e dependente dos países centrais (MONTAÑO, 2005). O patrimonialismo à brasileira se amolda às transições, dada sua capacidade de flexibilização, pois se adequa à modernização ao mesmo tempo em que o Estado não deixa de atender aos interesses privados da classe dominante. O povo, por sua vez, pouco participa política e ativamente do processo de independência da condição de colônia em relação à metrópole. Esse caminho percorrido nos países latino-americanos é, portanto, predominantemente "de cima para baixo" (MONTAÑO, 2005).

A escravidão e a divisão racial do trabalho são elementos constitutivos da modernidade. Conforme aponta Quijano (2005: 119): "a distribuição racista do trabalho no interior do capitalismo colonial/moderno manteve-se ao longo de todo o período colonial". No Brasil, a expropriação do trabalho escravo teve um papel central na construção da estrutura colonial e nos diferentes ciclos econômicos. O longo período de escravidão trouxe implicações para a formação da sociedade brasileira e a abolição tardia trouxe implicações para o desenvolvimento do país.

Conforme dispõe Borges (2019: 37), "abolida a escravidão no país, como prática legalizada de hierarquização racial e social, outros foram os mecanismos e aparatos que se constituíram e se organizaram". Segundo Gonçalves (2018: 517), "Num País cujo destino era ser branco e capitalista, os (as) trabalhadores(as) negros(as) foram exorcizados(as) da comunidade nacional e viram-se às margens de direitos sociais básicos." Essa opção política das classes dirigentes brasileiras, reverberada no Estado brasileiro, foi determinante para o modo como o desenvolvimento econômico se materializou no território nacional. Nesse processo, as populações negras foram consideradas um problema para o desenvolvimento, uma vez tidas como atrasadas culturalmente e, inclusive, com retardo mental, questões próprias do chamado racismo científico.

Gonçalves (2018) relembra que essa era a visão de figuras nacionais renomadas no trato da questão do desenvolvimento nacional, citando Celso Furtado como um deles. Referindo-se às populações negras como classes perigosas, o Estado brasileiro criou uma polícia forte e uma justiça severa para tratar a questão dos maus instintos dessa parcela da população. Nesse contexto, a questão social era tratada como questão de polícia e assim foi encarada pelo Estado brasileiro,

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20634

sobretudo, ao longo da primeira metade do século XX (ROSEMBERG, 2021).

Nessa esteira, a Teoria do Branqueamento foi instituída para justificar ideologicamente a necessidade da substituição da mão de obra negra pela mão de obra branca. Isso levou à justificação da política de imigração que foi executada no país desde o início da primeira república (GONÇALVES, 2018). Esses são alguns dos elementos ideológicos, políticos e históricos determinantes para o tratamento penal seletivo da população negra no Brasil. Tais posturas não contribuíram para um desenvolvimento pujante, associando desenvolvimento econômico ao desenvolvimento social, associado a padrões de justiça social e racial. Ao contrário, levaram o país a uma situação estrutural de maior exposição de sua população a situações de exclusão social e marginalização e a um padrão de desenvolvimento desigual, cuja modernização se materializou com face conservadora.

Sob essas e outras determinações, o desenvolvimento econômico no Brasil republicano, viabilizado por uma industrialização condicionada por uma forma particular de modernização conservadora das suas forças produtivas e de suas relações de produção, só se intensificou no país na segunda metade do século XX.

Apesar do significativo crescimento econômico das décadas de 1960 e 1970, esse avanço não se traduziu na distribuição da riqueza socialmente produzida e, portanto, não se consubstanciou em práticas de justiça social e racial. Ao contrário, as desigualdades se aprofundaram e a violência herdada do período colonial se perpetuou até a contemporaneidade, evidenciando-se, por entre tantas outras manifestações e, em especial, nos cárceres brasileiros. Essas instituições carregam a marca do racismo estrutural enraizado nas entranhas do desenvolvimento do país.

Para Almeida (2018), o racismo é sempre estrutural. Segundo o autor, o racismo é uma consequência da estrutura social em si, ou seja, da maneira "normal" com que se configuram as relações políticas, econômicas, jurídicas e até familiares, não sendo uma patologia social nem um desajuste institucional.

É nesse contexto que o racismo estrutural, que se traduz no institucional, expressa determinações históricas que se desenham até os dias atuais, o que se faz determinado pela ação do patrimonialismo arraigado na estrutura do Estado, cuja função é permanecer servindo aos interesses de grupos privilegiados, nem que seja recorrendo à violência legitimada pelo aparato burocrático-estatal e à estratégias ideológicas como a do mito da democracia racial.

Além da violência física, outro aspecto intrínseco à violência gerada e mantida no âmbito social é a violência do cotidiano, sutil e habitual, como descreve Maria Sylvia de Carvalho Franco em sua obra *O homem livre na ordem escravocrata* (1997). Ela se manifesta nas relações diárias, na família, no trabalho, nas ruas, com variados objetivos ou, muitas vezes, sem um propósito definido, por ser algo corriqueiro. A pesquisa empírica da autora descreve a coexistência de solidariedade entre os homens livres pobres e um cotidiano marcado por embates violentos, muitas vezes banais. Franco (1997), ao analisar processos-crimes da região de Paraíba do Sul no final do século XIX, examina uma sociedade imersa em uma cultura violenta, na qual os conflitos eram frequentemente resolvidos pela força, revelando relações sociais conflituosas e, por vezes, extremas.

No âmbito do sistema penal brasileiro, a cor/raça é um elemento destacado nas estatísticas e levantamentos sobre perfis das pessoas em cumprimento de pena. O Brasil ocupa a terceira posição no *ranking* das maiores populações prisionais do mundo (BARROS FILHO, 2023), e mais da metade dessa população é composta por pessoas pretas e pardas. Por isso, ao se discutir a seletividade penal, a questão racial é o ponto de partida dessa discussão, uma vez que a população

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20634

negra é a mais afetada, na medida que se verifica uma significativa assimetria no sistema penal brasileiro. Essa realidade corrobora o argumento de Gonçalves (2018), quando, ao analisar o Brasil, afirma que a questão racial é o nó da questão social.

Mediante tais pressupostos teóricos e históricos, o presente artigo propõe uma reflexão sobre a seletividade penal no Brasil, com enfoque no Estado do Paraná. Pretende-se discorrer sobre o encarceramento enquanto expressão da desigualdade racial e a violência exercida pelos aparatos estatais, isto é, o encarceramento enquanto instrumento legal ou mais precisamente através do uso legítimo da força pelo Estado (WEBER, 1918). O encarceramento majoritário de pessoas pardas e pretas revela um Estado não somente preocupado em cumprir a lei, mas em exercer a coerção sobre determinadas pessoas, consideradas perigosas para a ordem pública.

Este artigo tem como objetivo geral analisar como a cultura da violência e o racismo estão atrelados à seletividade penal no Estado brasileiro e no Paraná. Esse objetivo se desdobrou em objetivos específicos: a. introduzir reflexões sobre raça, racismo e sistema carcerário no Brasil; b. descrever a violência costumeira a partir da perspectiva de Maria Sylvia de Carvalho Franco; c. analisar as informações sobre perfil cor/raça das pessoas em cumprimento de pena no Brasil e no Paraná, a partir do último levantamento publicado pela SENAPPEN (Secretaria Nacional de Políticas Penais); d. investigar elementos que indicam a seletividade penal no tocante à raça no Estado do Paraná.

Quanto à sua abordagem, a pesquisa caracteriza-se como qualitativa. Para seleção de fontes e autores, utilizou-se do método de pesquisa bibliográfica e documental, através do levantamento de literatura e consulta e manipulação de dados oficiais da SENAPPEN. E, para atingir os objetivos elencados, foi utilizada a pesquisa exploratória com enfoque na análise da raça e a seletividade no âmbito do sistema penal brasileiro. Esta pesquisa se justifica cientificamente por buscar relacionar conceitos mais atuais acerca dos estudos sobre seletividade penal e violência. Há uma variedade de produções de estudos científicos que envolvem a temática, contudo, no presente artigo, a reflexão proposta perpassa pelas reflexões sobre violência trazidas à luz por Franco (1997).

Ao abordar raça e seletividade penal, portanto, faz-se necessário, a partir da compreensão das autoras, tecer algumas considerações sobre o fenômeno da violência. Mas não basta mencionar somente a violência estatal. O Estado, tão somente, reproduz a cultura de uma sociedade, portanto, é fundamental enfatizar aquela violência enraizada nos costumes, na subjetividade, aquela violência que se reproduz no cotidiano. A partir da perspectiva de Franco (1997), é possível visualizar uma violência costumeira nas relações do homem livre na ordem escravocrata, a qual era expressão das relações de toda a sociedade brasileira.

Para o presente estudo, considera-se que suas reflexões contribuem também para a compreensão da violência na contemporaneidade, sobretudo a partir de marcadores sociais como cor/raça, haja vista suas expressões terem se mantido historicamente, sob diversas e complexas dimensões, as quais se materializam a partir das diferentes expressões da desigualdade racial e do racismo no Brasil, os quais se mantêm costumeiros, disfarçados ou escancarados.

Reflexões sobre raça, racismo e violência

Desde o império até o início da república, o Brasil se manteve alicerçado em um projeto de civilização intimamente ligado ao projeto europeu. A influência

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20634

europeia se perpetuava através da formação de intelectuais brasileiros, muitos dos quais, advogados, médicos e políticos, reproduziam uma visão racista e classista no país, impactando diretamente a postura do Estado em relação às populações remanescentes de escravos. Não havia qualquer preocupação com a distribuição de direitos sociais para essa população. Ao contrário, o racismo foi institucionalizado no Estado brasileiro, mediado por políticas baseadas na ideologia do defeito de cor, na Teoria do Branqueamento e, mais tarde, no mito da democracia racial. Contudo, não se pode apagar a história de resistência dos movimentos negros à violência institucionalizada. A resistência foi forjada contra a opressão. As lutas abolicionistas, embora progressistas, não conseguiram superar os limites da institucionalidade liberal-burguesa, e as conquistas jurídico-políticas não foram suficientes para reverter a violência histórica e institucionalizada contra as populações negras, evidenciada na legislação penal, como descreve Gonçalves (2018):

> O Estado brasileiro, alicerçado pelo ideário da superioridade branca, cuidou de organizar e legitimar o tratamento vil que seria destinado a ex-cativos(as). O Código Penal de 1890 tornou-se um importante instrumento jurídico que transformou em práticas criminais as manifestações da cultura negra (a capoeira, a feitiçaria, o curandeirismo, etc.) e passou a regulamentar e qualificar como delito o ócio, mesmo aquele que resultava da recusa em contratar força de trabalho por causa de seu defeito de cor. Leis, Atos, Decretos, etc. que se seguiram evidenciam a preocupação da administração pública com esta gente, julgada preguiçosa, que perambulava pelas ruas. (Gonçalves, 2018).

Parcas foram as legislações capazes de oferecer proteção social às populações negras. Estas ficaram relegadas à caridade, à filantropia, quando não alcançadas pela atuação do Estado Penal, cuja atuação era a prioritária quando se tratava de cuidar das questões de raça no país. O país não cuidou de olhar para a realidade social nacional a partir da dinâmica da desigualdade racial. Por isso mesmo, Gonçalves (2018) sustenta, conforme visto anteriormente, que o nó da questão social é a questão racial. Esta que não é apenas uma manifestação da questão social, trata-se de um elemento que compõe seu núcleo duro. No Brasil, o conflito de classe precisa ser compreendido à luz do conflito de raça, sob pena de não se alcançar o cerne da questão.

O processo de exclusão da população negra estendeu-se ao longo do século XX no Brasil, impactando assim no seu processo de modernização. A modernização, portanto, não significou a superação do preconceito racial e do racismo, mas acirrou o preconceito não só contra o negro, mas também contra os povos originários e outras classes e grupos sociais subalternos.

Segundo Almeida (2019: 23), "o preconceito racial é o juízo baseado em estereótipos acerca de indivíduos que pertençam a um determinado grupo racializado, e que pode ou não resultar em práticas discriminatórias". Por sua vez, racismo seria uma forma sistemática de discriminação fundada na raça, manifestando-se em práticas, conscientes ou não, resultando em desvantagens ou vantagens para os indivíduos, dependendo do grupo ao qual pertencem.

O preconceito de cor é, nesse sentido, uma violência que se arrasta desde o passado escravocrata brasileiro, tendo sido legitimado socialmente pelo racismo científico ao longo do século XX, contribuindo para que o país permanecesse a reboque das conquistas da modernidade.

Zamora (2012) discorre sobre a percepção social de pessoas com certos traços raciais, como a pele de cor escura, sendo consideradas inferiores, o que ideologicamente justifica sua posição desvantajosa na sociedade e sua subordinação a

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20634

uma elite branca patriarcal. Somente em 1989, o Brasil criou a Lei nº 7.716, conhecida como a Lei do racismo, que definiu os crimes resultantes de preconceito de raça ou cor. Esse atraso legislativo denota o desinteresse do Estado brasileiro pela justiça racial, precisando de um século para reconhecer que o tratamento racista continuava sendo uma prática violenta e habitual na sociedade (Franco, 1997). Como observado, o preconceito racial e o racismo no Brasil persistiram desde o período escravista até a atualidade, sendo mais explícitos nos últimos anos, com o fortalecimento de sua institucionalização no Estado e sua reverberação nas franjas mais reacionárias da sociedade. Campos (2021) estuda os discursos do bolsonarismo sobre a questão racial nos primeiros dois anos do governo Bolsonaro, identificando dois pilares: um discursivo e outro prático.

> O pilar discursivo baseia-se em uma reciclagem do mito da democracia racial em um enquadramento levemente distinto de suas apropriações pretéritas. Se antes a narrativa era baseada na diluição das fronteiras raciais entre brancos, negros e indígenas, tal mito aparece agora com um enfoque que reconhece a divisão em raças fundadoras, mas que enfatiza as relações de fraternidade entre elas. O pilar prático envolve uma estratégia, já em curso, de minar mais as instituições e as condições básicas de funcionamento das políticas raciais do que os procedimentos estritamente voltados para a população preta, parda e indígena. (Campos, 2021, p. 360).

Conforme enfatiza Nunes (2006), a luta contra o racismo pressupõe seu reconhecimento, isto é: "Para que se lute contra o racismo é preciso primeiramente reconhecer que ele existe. Sem essa "confissão" tira-se o foco do alvo que se quer atingir" (NUNES, 2006: 87). Assim, nos moldes do que propõe Franco (1997), o racismo é uma forma de violência cotidiana e costumeira, que se reproduz e se atualiza tanto na sociedade brasileira como no Estado, conforme os discursos e práticas governamentais, tal como Campos (2021) demonstra.

Considerando o fato histórico de ser o Brasil o país que concentra o maior percentual da população negra fora do continente africano, e que em pleno século XXI essa população ainda não possui seus direitos humanos e de cidadania plenamente efetivados, nos reportamos ao que atestou Schwarcz (2019: 26):

> o racismo é filho da liberdade, pairando, ainda hoje, um grande interdito no que se refere à expansão de direitos para tais populações, que são as mais vitimizadas no país com relação aos direitos à saúde, educação, trabalho, moradia, transporte e segurança.

Pode-se dizer que o racismo se ancorou no sentido sociológico e não biológico. Nas palavras de Munanga (2006: 8):

> O racista cria a raça no sentido sociológico, ou seja, a raça no imaginário do racista não é exclusivamente um grupo definido pelos traços físicos. A raça na cabeça dele é um grupo social com traços culturais, linguísticos, religiosos etc. que ele considera naturalmente inferiores ao grupo ao qual ele pertence. De outro modo, o racismo é essa tendência que consiste em considerar que as características intelectuais e morais de um grupo, são consequências diretas de suas características físicas ou biológicas.

Na mesma direção apresentada por Munanga (2006), Zamora (2012: 565) dispõe que o racismo consiste, exatamente, "na ideia de que algumas raças são inferiores a outras, atribuindo desigualdades sociais, culturais, políticas, psicológicas, à 'raça' e, portanto, legitimando as diferenças sociais a partir de supostas diferenças biológicas".

No Brasil, a estética do branco ainda é supervalorizada, enquanto a do negro é vista como fora dos padrões. O corpo negro é associado a atributos pejorativos em comparação ao corpo branco, estabelecendo uma relação persecutória com o

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20634

corpo negro. Destaca-se a íntima relação entre estética e ética na análise das relações humanas e sociais. Estudar essa relação favorece processos catárticos importantes para compreender a dinâmica antiética do racismo, que sobrepõe a estética negra à do branco. Santos Neto (2013), ao estudar a relação entre estética e ética em Georgy Luckács, a considera "como forma privilegiada de esclarecimento da relação dialética e contraditória entre os universos estético e ético" (SANTOS NETO, 2013: 57). Assim, é necessário desmistificar as práticas racistas em relação à estética negra à luz da ética. A inferiorização da estética de um grupo social significa inferiorizar o próprio grupo, e o racismo carrega em sua essência a negação do humano no homem. Negar a estética do corpo negro é negar a pessoa negra em sua inteireza, sendo um ato antiético, criminoso, antidemocrático e contrário às conquistas de cidadania da modernidade.

O racismo aí incutido na negação da estética revela, portanto, uma violência à ontologia do ser social. A natureza social do sujeito é violada. A estética negada traduz-se pela negação da própria realidade humana. Existe, portanto, "uma relação dialética, complicada e contraditória, entre a ética e a estética" (BISPO, 2013: 59). Mediante esse cenário, ao se pensar em racismo no Brasil, é possível propor reflexões a partir de Franco (1997), pois se verifica que a violência cotidiana dirigida a pessoas em razão da sua cor de pele tem se mostrado atroz histórico e contemporaneamente, tratando-se de uma violência costumeira que conduz à exclusão, desigualdade racial e marginalização dos negros no Brasil.

A violência costumeira pode ser compreendida a partir de Franco (1997) como elemento central nas relações sociais do Brasil escravocrata. Essa violência era um instrumento de controle e manutenção da ordem social e econômica, não apenas tolerada, mas legitimada culturalmente e normatizada nas interações diárias.

A violência permeava todas as camadas da sociedade, disciplinando não apenas os escravos, mas também os homens livres. Os senhores de escravos, figuras de autoridade máxima, utilizavam a violência para reafirmar seu poder e controlar seus dependentes (FRANCO, 1997).

A normatização da violência refletia-se nas instituições legais e sociais da época. As punições físicas e psicológicas eram vistas como práticas aceitáveis e necessárias para a manutenção da ordem, tornando-se um aspecto naturalizado da vida cotidiana, sem questionamento moral (FRANCO, 1997).

Essa estrutura violenta perpetuava desigualdades e a hierarquia social, sendo uma constante lembrança da posição subalterna dos escravos e dos homens livres pobres, reforçando a submissão e o medo. A violência, além de física, era simbólica, sustentando a ideologia do poder dos senhores (FRANCO, 1997).

Portanto, a violência costumeira era um mecanismo crucial na sustentação do sistema escravocrata brasileiro, servindo para disciplinar, controlar e manter as desigualdades sociais, enquanto era institucionalizada e culturalmente aceita como parte integrante da ordem social (FRANCO, 1997). Tais práticas ainda são vistas cotidianamente no Brasil contemporâneo e permanecem arraigadas no modo como as relações sociais se estruturam em nossa sociedade, sofrendo atualizações e reformulações continuam a assolar o humano do homem, sendo um problema ético central a ser enfrentado cotidianamente em todo o território brasileiro, mediante a afirmação de políticas públicas sociais que tenham o potencial de fazer frente ao avanço desenfreado do Estado Penal, experimentado na atualidade brasileira.

A seletividade penal caminha ao lado da apreensão da noção de vulnerabili-

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20634

dade penal, enquanto uma circunstância atribuída pelo Estado em face de determinados grupos vulneráveis, em função de suas características pessoais e econômico-sociais e que atravessam no caso das populações negras também o aspecto cultural. Assim, a vulnerabilidade penal opera atrelada à vulnerabilidade social das camadas mais fragilizadas e marginalizadas da sociedade brasileira. A vulnerabilidade social é assim pressuposto da vulnerabilidade penal no Brasil, e nesta relação complexa, a questão racial emerge historicamente como um dos determinantes centrais das injustiças raciais que se mantêm incrustadas na estrutura da sociedade brasileira na contemporaneidade. Sob essa estrutura, podemos afirmar que no Brasil a pessoa negra representa o tipo ideal do inimigo do direito penal, deslindado por Zaffaroni (2007), o qual nos mostra que na prática do exercício real do poder punitivo o 'inimigo' não merece o tratamento de pessoa, sendo essa a essência do tratamento penal diferenciado a determinados grupos sociais tidos como entes perigosos ou daninhos. Nas palavras de Zaffaroni (2007: 18), "Na medida em que se trata um ser humano como algo meramente perigoso e, por conseguinte, necessitado de pura contenção, dele é retirado ou negado o seu caráter de pessoa, ainda que certos direitos [...] lhe sejam reconhecidos." Conquanto, assinala o autor, não é a quantidade de direitos negados a uma pessoa que anula sua condição de pessoa, mas a "própria razão em que essa privação de direitos se baseia, isto é, quando alguém é privado de algum direito apenas porque é considerado pura e simplesmente como um ente perigoso" (ZAFFARONI, 2007: 18).

Desse modo, não há como pensar pautas grandes para o país, como economia, segurança pública, alfabetização, e, portanto, desenvolvimento, sem considerar o racismo estrutural em que o Brasil está mergulhado. Esse racismo é institucionalizado nas prisões brasileiras e não deve ser encarado apenas como uma expressão do encarceramento em massa levado a cabo pelo Estado penal brasileiro, mas como seu determinante histórico central (ALMEIDA, 2019).

As cores do cárcere: o que revelam os dados oficiais

A desigualdade racial é uma questão que permeia toda a sociabilidade e a estrutura estatal, visto que o conceito de raça tem sido usado historicamente para justificar discriminações e desigualdades. No tocante à seletividade penal, ela reflete de forma ampla tais desigualdades e discriminações, estrutura longe de se apresentar justa e igualitária, enquanto a violência costumeira continua sendo comum e normalizada dentro de determinados grupos da sociedade.

Pode-se dizer que os números da violência e da desigualdade brasileiras têm raça e cor. A população negra (preta e parda) no Brasil, segundo dados do Censo Demográfico de 2022, é de 55,5% da população. No Estado do Paraná, essa população corresponde a 34,3% (IBGE, 2023). No entanto, a população negra é a que mais morre de morte violenta e representa a maior parte da população carcerária. Segundo o Atlas da Violência (2023), em 2021, o registro de homicídios de pessoas negras liderou o ranking de mortes violentas. Naquele ano, a população negra respondeu por 77,1% dos mortos, com uma taxa de 31,0 homicídios para cada 100 mil habitantes desse grupo populacional, contra a taxa de 10,8 para pessoas não negras. Fica evidente que há um grupo racialmente identificado sendo vitimizado de forma sistemática.

A análise de dados permite visualizar quanto o encarceramento no Brasil revela o racismo estrutural, sem mencionar a criminalização da pobreza e a perseguição aos negros e suas práticas culturais e religiosas, sejam eles afrodescendentes, independentemente da gradação da cor de pele (VALLE, 2021).

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20634

A violência contra pessoas negras no Brasil é um fenômeno histórico. Lélia Gonzalez (2020) definiu essa manifestação como racismo por denegação, por ser movimentado de forma disfarçada, mas ainda se revela contínua e rotineira na vida de pessoas negras (ATLAS DA VIOLÊNCIA, 2023).

De acordo com a SENAPPEN, até o segundo semestre do ano de 2023 o Brasil contava com 643.008 homens e mulheres encarcerados em celas físicas no âmbito estadual e federal. Destas, foi possível realizar o levantamento por cor/raça de 587.432 pessoas, isto significa que os dados relativos à cor/raça disponibilizados a partir do último Levantamento Nacional de Informações Penitenciárias representam 91,43% do total da população carcerária do país. Isso porque, dos 1.797 estabelecimentos penais, nem todos possuem alguma forma de registro de informação sobre raça/cor. Apesar do levantamento não contemplar a totalidade da população, a amostra apresentada se mostra representativa e, portanto, relevante para a análise que se pretende neste estudo.

Ao se debruçar sobre os dados oficiais das pessoas encarceradas no Brasil, observa-se que o número de pessoas de cor parda ou preta se mostra significativamente maior se comparado à cor da pele da população carcerária total do país, conforme é possível constatar na tabela 1:

Tabela 1 – Quantidade e percentual de pessoas encarceradas no sistema penal brasileiro de acordo com raça/cor no segundo semestre de 2023.

Cor/Raça	Quantidade	Percentual
Amarelos	6.084	1,03%
Brancos	277.339	47,19%
Indígenas	1.281	0,20%
Pardos	**303.202**	**51,59%**
Pretos	**98.183**	**16,70%**
Total	587.615	100%*

Fonte: BRASIL. Ministério da Justiça e Segurança Pública. Levantamento Nacional de Informações Penitenciárias do SISDEPEN-2023. Brasília: Ministério da Justiça e Segurança Pública, 2023.

Dito de outra forma, constata-se que em números absolutos a população carcerária apresenta cor de pele majoritariamente parda ou preta, pois, ao somar ambos os grupos, verifica-se que 401.385 pessoas se declararam pardas ou pretas quando da última coleta de dados publicada pelo SENAPPEN[2]. A porcentagem de 68,29% de pessoas pardas e pretas encarceradas revela, de maneira inconteste, a seletividade penal no Brasil.

O Estado do Paraná, por sua vez, segue a tendência nacional, pois, de acordo com o mesmo levantamento, em números absolutos, quase metade de sua população carcerária se declara parda ou preta, conforme pode-se observar na tabela 2. Vale ressaltar que esses dados estão subnotificados, uma vez que a população penal total desse Estado no segundo semestre de 2023 corresponde a 36.235 pessoas. Contudo, somente 18.597 foram contabilizadas no quesito cor/raça, pois grande parte dos estabelecimentos penais do Paraná não possui registros de informações sobre cor/raça (SENAPPEN, 2023), o que reforça a invisibilidade da população negra na relação com tais instituições.

[2] Em relação à metodologia, cumpre informar que a coleta de informações é conduzida através de formulário online preenchido pelos responsáveis de cada unidade prisional, de acordo com as orientações da Senappen. Os dados são validados e/ou retificados pelos gestores estaduais, após análise de consistência das informações pela Senappen (SENAPPEN, 2023).

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20634

Tabela 2 – Quantidade e percentual de pessoas encarceradas no sistema penal paranaense de acordo com cor/raça no segundo semestre de 2023.

COR/RAÇA	Frequência absoluta	Percentual
Amarelos	100	0,53%
Brancos	9.712	52,22%
Indígenas	18	0,09%
Pardos	**6.589**	**35,43%**
Pretos	**2.178**	**11,71%**
Total	18.597	100%*

Fonte: BRASIL. Ministério da Justiça e Segurança Pública. Levantamento Nacional de Informações Penitenciárias do SISDEPEN-2023. Brasília: Ministério da Justiça e Segurança Pública, 2023.

Ao analisar a formação do Paraná, é importante mencionar que se trata de um Estado localizado na região Sul do Brasil que apresentou diferentes ciclos econômicos em sua história, tais como tropeirismo, extrativismo de madeira, cultivo de mate e pecuária extensiva. O principal fluxo migratório ocorreu no final do século XIX e início do século XX e o Estado recebeu um grande número de migrantes de origem europeia, um dos mais importantes contingentes de colonos de diferentes etnias, tais como: poloneses, italianos, alemães, ucranianos, espanhóis, holandeses e japoneses, os quais deixaram seus países e ingressaram no Brasil, principalmente para o trabalho rural. Desse modo, a formação do povo e da cultura se somaram com portugueses, pessoas negras e indígenas numa dinâmica de conflito e cooperação (PARANÁ, 1996).

Já no período entre 1920 e 1960, a composição populacional sofreu influência de dois fluxos migratórios: ao norte do Paraná a frente pioneira contou com o cultivo de café; no oeste e sudoeste, advindo dos estados sulistas, o contingente populacional se deslocou principalmente para a cultura de cereais e criação de suínos (PARANÁ, 1996). Nos anos 70, ocorreu um intenso processo de modernização agrícola, tornando o Paraná um dos maiores exportadores de grãos do país. Frente às transformações tecnológicas e sociais, atualmente é um Estado urbanizado, desenvolvendo-se um palco agroindustrial, somado ao complexo metal-mecânico concentrado na região metropolitana de Curitiba (Paraná, 1996).

A população paranaense é composta predominantemente por pessoas da cor branca, muito em função das especificidades de sua formação, principalmente decorrente dos processos migratórios. De acordo com o Censo de 2022, a população de pessoas autodeclaradas pretas e pardas no Paraná é de 34,3% do total da população do Estado. Nota-se um crescimento dessa população, tendo em vista que no levantamento de 2010, 28,3% se declaravam pretos ou pardos (IBGE, 2023).

De acordo com a Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílio (PNAD) contínua anual (SIDRA, 2023), a população de pretos e pardos no Paraná representa 34,3% da população, isto é, trata-se de um Estado que possui um número significativamente menor de pessoas pretas e pardas em relação a maioria dos estados brasileiros. Porém, maior em relação aos demais estados sulistas. De acordo com IBGE (2023), o Paraná tem a maior proporção de pardos e amarelos, isto significa que 30,1% dos residentes do referido Estado se declaram pardos, ao passo que em Santa Catarina são 19,2% e no Rio Grande do Sul são 17,7%.

Ao analisar a proporção de pessoas da população em geral em relação à cor/raça de pessoas encarceradas, no Paraná verifica-se que 52,22% das pessoas encarceradas se declararam brancas, ao passo que 47,14% se declararam pardas

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20634

ou pretas (SENAPPEN, 2023). Essa ligeira diferença na porcentagem revela uma assimetria entre o percentual que se observa na população em geral paranaense, se compararmos brancos e negros, pois se analisarmos proporção de pessoas negras no cárcere em relação à proporção populacional logo constatamos a cor de pele do sistema penal do referido Estado. Esses dados chamam a atenção, pois indicam que a seletividade penal do sistema carcerário paranaense, assim como no Brasil, está atrelada a marcadores sociais como cor/raça, o que reforça a manutenção do racismo institucional como expressão do racismo estrutural arraigado na sociedade brasileira.

Seletividade penal e o controle da pobreza com base na dominação racial: entre a violência costumeira e a violência estatal

A sociedade brasileira foi construída a partir de bases oligárquicas, patrimonialistas e patriarcais, nas quais os brancos são os que dominam o aparelho estatal e criminal. O racismo estrutural afeta a sociedade brasileira e a seletividade racial na esfera penal evidencia essa forma de racismo, influencia as ações e omissões do Estado, as quais se manifestam ativa e passivamente nas ações de governantes e representantes que atuam em nome do poder público (VALLE, 2021).

A seletividade penal expressa tanto a violência da sociedade como do aparato estatal em suas formas mais diversas de controle, punição e encarceramento dos corpos negros. Essa violência está atrelada à violação dos direitos humanos, conforme assinala Valle (2021), quando discorre que, ao delinear o perfil típico do encarcerado no Brasil, torna-se inviável separar a questão do encarceramento em massa, um fenômeno que viola os direitos humanos, e do racismo estrutural, que está profundamente enraizado em todas as esferas sociais do país.

O Direito Penal atua como filtro, selecionando indivíduos vulneráveis ao poder punitivo. Essa vulnerabilidade varia conforme os estereótipos sociais e é mais acentuada em sociedades estratificadas, nas quais há maior polarização de riquezas e poucas oportunidades de mobilidade social (ZAFFARONI *et al*., 2003).

Ainda, para o autor supracitado, a criminalização primária e secundária na Criminologia Crítica determina quem será criminalizado e quem será protegido como vítima potencial. A seleção não afeta apenas os criminalizados, mas também as vítimas. A criminalização secundária geralmente seleciona: a) atos evidentes de criminalidade, de fácil detecção; b) indivíduos que causam menos problemas, devido à falta de acesso ao poder político ou à mídia. Os crimes cometidos por aqueles sem acesso à mídia são frequentemente destacados, criando estereótipos negativos no imaginário coletivo. Esses indivíduos, desvalorizados, são associados a preconceitos, resultando em uma imagem pública do ofensor marcada por classe social, etnia e aparência (ZAFFARONI *et al*., 2003).

Santos e Dias (2016) observam que as prisões brasileiras assemelham-se a locais de castigo desumano, onde ocorrem frequentes violações dos Direitos Humanos. A prisão no Brasil não só restringe a liberdade, mas compromete a dignidade e o valor humano dos apenados, sujeitos à constante deterioração. A maioria dessas pessoas é negra, enfrentando superlotação, alimentação inadequada, más condições das celas, transmissão de doenças e falta de higiene, entre outras violações. A função ideológica de ressocialização das prisões mostra-se historicamente falida. Visto em sua função real, que se materializa pelo controle e explo-

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20634

ração da mão de obra carcerária, as prisões também se mostram ineficazes. Traduzidas em verdadeiros infernos na terra, as prisões reproduzem a lógica da violência habitual incrustada nas estruturas da sociedade brasileira, sendo confrontadas pela criminologia crítica. As prisões são espaços de mitigação do humano. Não há como defender, à luz de um Direito Penal Democrático, a manutenção das prisões em seus estados atuais. O Estado brasileiro, por meio do Supremo Tribunal Federal (STF), declarou, na Arguição de Descumprimento de Preceito Constitucional (ADPF 347), o Estado de coisas inconstitucional do sistema prisional, reconhecendo que ele viola massivamente os direitos fundamentais. Recentemente, foi criado o Plano Pena Justa, com a finalidade de enfrentar o cenário de barbárie nas instituições prisionais, por meio de ações da União e dos Estados, resguardadas as especificidades regionais (BRASIL, 2023).

Como visto, a partir dos dados da SENAPPEN, a população prisional no Brasil é majoritariamente formada por pessoas negras. No entanto, ao considerar a Criminologia Crítica, não existe nenhuma evidência ou maior propensão de negros a cometer crimes (SANTOS e DIAS, 2016). Os altos índices de aprisionamento dessa população resultam do tratamento das agências de controle social formal, que os rotulam como potenciais criminosos, gerando desigualdade, conforme exposto anteriormente. Isso se evidencia, entre outros fatores, pela dificuldade de acesso à assistência jurídica e pela aplicação de penas mais severas a negros em comparação a brancos em crimes iguais, indicando uma penalização da pobreza com base na dominação racial, com o aval do Estado.

Segundo Wacquant (2008), o aprisionamento é utilizado como uma estratégia para atender às demandas da economia neoliberal, que precariza cada vez mais as relações de trabalho no mercado capitalista. Há uma necessidade de intensificar as formas de administração da pobreza no cenário atual de precarização. Essa estratégia, embora antiga, é adaptada para suprir as novas necessidades do capital na fase neoliberal. A prisão, portanto, permanece como a estratégia de controle penal da massa de trabalhadores excluídos do trabalho formal e da economia precária, que se mantém por meio de trabalho precário. À luz de Wacquant (2008), no Brasil contemporâneo, a falta de projetos de desenvolvimento com foco em justiça social e racial, aliada ao endurecimento do Estado penal, tem reafirmado a prisão como alternativa à administração da pobreza.

Considerações finais

O Brasil é um dos países que possui um dos maiores percentuais de negros fora do continente africano, esse imenso contingente de pessoas que foram expropriadas de sua terra natal e conduzidas ao país na condição de mão de obra escrava. Pode-se dizer, portanto, que o racismo estrutural se expressa de forma contundente no encarceramento de pessoas negras. A proporção de pardos e pretos nos cárceres brasileiros é de 68,29%, o que demonstra uma população de negros encarcerados significativamente maior do que da população branca. Conforme constatou-se na pesquisa realizada, a seletividade penal no Brasil e no Estado do Paraná está voltada para um inimigo que possui uma cor de pele específica. As populações negras continuam sendo alvo do Estado Penal, enquanto populações preferenciais a serem controladas através das prisões. O defeito da cor continua assombrando o desenvolvimento da sociedade brasileira, a despeito dessas populações historicamente terem construído o Brasil enquanto nação.

A formação do Brasil e seu desenvolvimento econômico contou com braços, suor e sangue negros, contudo desde a abolição até a contemporaneidade não se

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20634

verifica a garantia plena de seus direitos, tão pouco a almejada justiça racial, tendo em vista que o racismo e a violência se perpetuam mesmo com a modernização do país, se expressando na atual seletividade penal do sistema carcerário.

Recebido em 31 de agosto de 2025.
Aprovado em 10 de março de 2026.

Referências

ALMEIDA, Silvio Luiz de. *Racismo estrutural*. São Paulo: Pólen, 2019.

ATLAS DA VIOLÊNCIA 2023. São Paulo: Fórum Brasileiro de Segurança Pública; Rio de Janeiro: IPEA, 2023.

BARROS FILHO, Armando Dantas de; LEITE, Carlinda; MONTEIRO, Angélica Maria Reis. Políticas de educação nas prisões: uma análise das 10 maiores populações prisionais. *Rev. Bras. Educ.*, 28, 2023.

BORGES, Juliana. *Encarceramento em massa: Feminismos Plurais*. Editora Z, 2019.

BRASIL. Ministério da Justiça e Segurança Pública (SISDEPEN). *Dados Estatísticos do Sistema Penitenciário*. Brasília: SISDEPEN, dez/2023.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. *Informação à Sociedade: ADPF 347 - Violação massiva de direitos fundamentais no sistema carcerário brasileiro*. Brasília, 2025.

CAMPOS, Luiz Augusto. "Um só povo, uma só raça": a questão racial nos dois primeiros anos de Bolsonaro. In: AVRITZER, L.; KERCHE, F.; MARONA, M. (orgs). *Governo Bolsonaro - Retrocesso democrático e degradação política*. Belo Horizonte: Autêntica, 2021. pp. 229-40.

CARDOSO, Fernando Henrique. *Capitalismo e escravidão no Brasil Meridional*. São Paulo: Difusão Européia, 1962.

FERNANDES, Florestan. *A revolução burguesa no Brasil: Ensaio de interpretação sociológica*. Curitiba: Kotter Editorial; São Paulo: Editora Contracorrente, 2020.

FRANCO, Maria Sylvia de Carvalho. *Homens livres na ordem escravocrata*. 4 ed. São Paulo: UNESP, 1997.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20634

GONÇALVES, Renata. Quando a questão racial é o nó da questão social. Revista Katálisys, 21 (3): 514-522, 2018.

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. *Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua de 2019*. Brasília: IBGE, 2023.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). *Censo 2022: pela primeira vez, desde 1991, a maior parte da população do Brasil se declara parda*. Brasília, 2026.

MONTAÑO Carlos. *Terceiro setor e questão social: crítica ao padrão emergente de intervenção social*. Rio de Janeiro: Cortez Editora. 2002

MUNANGA, Kabengele. Algumas considerações sobre "raça", ação afirmativa e identidade negra no Brasil: fundamentos antropológicos. *Revista USP*, 1 (68): 46-57, 2006.

NUNES, Sylvia da Silveira. Racismo no Brasil: tentativas de disfarce de uma violência explícita. *Psicologia USP*, 17 (1): 89-98, 2006.

PARANÁ. Instituto Paranaense de Desenvolvimento Econômico e Social (IPARDES). *Perfil do Paraná: indicadores socioeconômicos*. Curitiba: IPARDES, 1996.

QUIJANO, Aníbal. *Colonialidade do poder: eurocentrismo e América Latina*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciências Sociales (CLACSO), 2005.

ROSEMBERG, André. *"A questão social é um caso de polícia": da tragédia à farsa, uma ponte entre a Primeira República e o século XXI*, 2021.

SANTOS NETO, Artur Bispo dos. *Estética e Ética: a perspectiva materialista*. São Paulo: Intituto Lukács, 2013.

SANTOS, Zeni Xavier Siqueira dos; DIAS, Felipe da Veiga. Encarceramento da população negra: análise do sistema punitivo brasileiro com base na teoria do Labeling Approach e na Criminologia Crítica. *Revista da Defensoria Pública do Estado do Rio Grande do Sul*, 15: 105-130, 2016.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. Escravidão e Racismo. *In: Sobre o autoritarismo brasileiro*. São Paulo: Companhia das Letras: 2019.

SILVA, Silmara Carneiro e; LUZ, Soraya Lúcia Marques da. *Publicatio*, 31: 1-21, 2025.

VALLE, Juliana Abrantes. A seletividade do sistema penal e o racismo estrutural no Brasil: a importância da perspectiva da memória no combate ao genocídio racial. *Revista de Direito*, 13 (2): 1–34, 2021.

WACQUANT, Loüic. O lugar da prisão na nova administração da pobreza. Dossiê de Segurança Pública. *Novos estudos - CEBRAP*, 80: 9-19, 2008.

ZAFFARONI, Eugênio Raul. *O inimigo no Direito Penal*. Rio de Janeiro: Revan, 2007.

ZAFFARONI, Eugênio Raul; BATISTA, Nilo; ALAGIA, Alejandro; SLOKAR, Alejandro. *Direito Penal Brasileiro I*. Rio de Janeiro: Revan, 2003.

ZAMORA, Maria Helena Rodrigues Navas. Desigualdade racial, racismo e seus efeitos. *Fractal: Rev. Psicol.*, 24 (3): 563-78, 2012.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20634

VOLUME 14
NÚMERO 34
(JAN./ABR.2027)

ACENO

REVISTA DE ANTROPOLOGIA DO CENTRO-OESTE
ISSN: 2358-5587

CHAMADA DE ARTIGOS

DOSSIÊ TEMÁTICO:

CIDADES EM DISPUTA: GÊNERO, RAÇA, SEXUALIDADE E OUTRAS DIFERENÇAS NA PRODUÇÃO DO ESPAÇO URBANO

PRAZO FINAL DE SUBMISSÃO: 30 DE NOVEMBRO DE 2026

COORDENADORXS:
DR. DR. GUILHERME R. PASSAMANI (UFMS)
DR. DR. RAMON PEREIRA DOS REIS (UEPA)

Os processos de produção das cidades em relação às sexualidades têm enfatizado ao longo da história a importância das noções de território e territorialidade para a compreensão de como são constituídos os espaços urbanos, os sujeitos e suas relações. Além de indicar que tais processos de produção citadina correspondem a marcações sociais heterogêneas, é importante ressaltar que todo esse movimento compreendido pelas dinâmicas sociais locais e a ocupação de territórios, dispostos entre "periferias" e "centros", perfaz mobilidades e/ou zonas fronteiriças que nos possibilitam problematizar os manejos, burlas e agenciamentos feitos em torno da produção social das diferenças, bem como seus impactos a partir da articulação com as temáticas de gênero, sexualidade e raça. Nesse sentido, imaginar a produção de sexualidades em diferentes escalas é um ponto constituinte dos três eixos que norteiam o dossiê: as espacialidades, mobilidades e territorialidades. O objetivo é aproximar os debates sobre cidades, gênero, sexualidades e raça na tentativa de promover aproximações teóricas e empíricas que nos auxiliem a refletir e questionar estatutos citadinos em relação à produção de diferenças e desigualdades, tendo como ponto de partida a seguinte questão: de que forma podemos escrutinar urbanidades/citadinidades a ponto de fazer com que tais estruturas não sejam meros arquétipos geográficos/cartográficos, mas que internalizem e externalizem ações concretas de pertencimento e uso democrático do espaço público?

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social - Universidade Federal de Mato Grosso

34

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20634

Epistemologias em disputa e desterritorialização:
arqueogenealogia do Relatório Figueiredo no sul do antigo Mato Grosso (1910-1967)

Elvis Gomes Marques Filho[1]
Universidade Estadual do Piauí

Resumo: Este artigo empreende uma arqueogenealogia do Relatório Figueiredo (RF) para demonstrar que a desterritorialização no sul do antigo Mato Grosso não foi apenas um efeito do desenvolvimentismo, mas o resultado de uma disputa de epistemologias. Ao analisar o RF como arquivo de governo, com foco na 5.ª Inspetoria Regional (IR-5) e nos povos Kaiowá, Terena e Kadiwéu, a pesquisa reconstitui a sociogênese do poder tutelar e as rotinas burocráticas que converteram direitos territoriais em variáveis administráveis pelo Estado. O argumento central expõe um paradoxo: embora torne públicas as atrocidades, o arquivo do RF reinscreve a solução na gramática do aperfeiçoamento técnico, deslocando o conflito fundiário para um circuito procedimental que promove a desterritorialização. Conclui-se que qualquer diálogo epistemológico efetivo exige reconfigurar o regime de veridicção estatal, reconhecendo as ontologias territoriais indígenas como matriz legítima para a definição do território tradicional.

Palavras-chave: Relatório Figueiredo; desterritorialização; arqueogenealogia; epistemologias indígenas; colonialismo interno.

[1] Doutorando (PPGD/UFPA) e Mestre (PPGD/UFMS) em Direitos Humanos. Professor efetivo da UESPI e líder do GEPEG/UESPI/CNPq.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20585

MARQUES FILHO, Elvis Gomes. **Epistemologias em disputa e desterritorialização: arqueogenealogia do Relatório Figueiredo no sul do antigo Mato Grosso (1910–1967).** *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 13 (31): 103-124, janeiro a abril de 2026. ISSN: 2358-5587

Contested epistemologies and deterritorialization:
an archaeogenealogy of the Figueiredo Report in the south of the former Mato Grosso (1910-1967)

Abstract: This article undertakes an archaeogenealogy of the Figueiredo Report (FR) to demonstrate that deterritorialization in the south of the former Mato Grosso was not merely an effect of developmentalism, but the result of an epistemological dispute. By analyzing the FR as a governmental archive, focusing on the 5th Regional Inspectorate (IR-5) and the Kaiowá, Terena, and Kadiwéu peoples, the research reconstructs the sociogenesis of tutelary power and the bureaucratic routines that converted territorial rights into variables manageable by the State. The central argument exposes a paradox: although it publicizes atrocities, the FR archive reinscribes the solution within the grammar of technical improvement, displacing the land conflict into a procedural circuit that promotes deterritorialization. It concludes that any effective epistemological dialogue requires reconfiguring the state regime of veridiction, recognizing Indigenous territorial ontologies as a legitimate matrix for defining traditional territory.

Keywords: Figueiredo Report; deterritorialization; archaeogenealogy; Indigenous epistemologies; internal colonialism.

Epistemologías en disputa y desterritorialización:
arqueogenealogía del Informe Figueiredo en el sur del antiguo Mato Grosso (1910-1967)

Resumen: Este artículo emprende una arqueogenealogía del Informe Figueiredo (IF) para demostrar que la desterritorialización en el sur del antiguo Mato Grosso no fue solo un efecto del desarrollismo, sino el resultado de una disputa de epistemologías. Al analizar el IF como archivo de gobierno, centrándose en la 5.ª Inspectoría Regional (IR-5) y en los pueblos Kaiowá, Terena y Kadiwéu, la investigación reconstituye la sociogénesis del poder tutelar y las rutinas burocráticas que convirtieron los derechos territoriales en variables administrables por el Estado. El argumento central expone una paradoja: aunque hace públicas las atrocidades, el archivo del IF reinscribe la solución en la gramática del perfeccionamiento técnico, desplazando el conflicto fundiario hacia un circuito procedimental que promueve la desterritorialización. Se concluye que cualquier diálogo epistemológico efectivo exige reconfigurar el régimen de veridicción estatal, reconociendo las ontologías territoriales indígenas como matriz legítima para la definición del territorio tradicional.

Palabras clave: Informe Figueiredo; desterritorialización; arqueogenealogía; epistemologías indígenas; colonialismo interno.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20585

Este artigo examina como racionalidades estatais de tutela, integração e desenvolvimentismo, formalizadas em normas, rotinas e decisões burocráticas, produziram violações do direito aos territórios tradicionais no sul do antigo Mato Grosso, a partir do RF, em arenas de disputas epistemológicas.

Com base em etnografia documental e arqueogenealogia aplicadas no RF, descreve-se de que modo esse arquivo evidencia dispositivos, práticas e regimes de verdade que legitimaram a desterritorialização e como essas racionalidades colidem com epistemologias indígenas de território tradicional. Mais do que delimitar um espaço geográfico, o artigo toma o circuito de poder formado pelo Serviço de Proteção aos Índios (SPI), suas Inspetorias Regionais (IRs) e Postos Indígenas (PIs) como vetor central de subalternização. Nesse circuito, classificações de "indianidade" e arrendamentos ilegais se articulam com o confinamento em reservas, o que resulta na gestão diferencial da vida e da morte.

Ao situar o RF sob as chaves analíticas do racismo institucional, do colonialismo interno e do desenvolvimentismo, demonstra-se que a "proteção" estatal operou como técnica de governo: a própria categoria "terras indígenas" produziu legibilidade para o Estado, submetendo espaços a dispositivos disciplinares e convertendo direitos em variáveis administráveis.

Por conseguinte, a normalização de ilegalismos administrados - omissões demarcatórias, reaberturas procedimentais, "contratos" com incapazes, títulos assinados em branco, convênios "escandalosamente ilegais", dentre outros - aparece como forma ordinária de governo, não como anomalia.

Entretanto, ao mesmo tempo em que publiciza a violência, o RF reinscreve a solução na gramática da administração - mais inspeções, cadastros e demarcações "racionais" de terras indígenas -, preservando a racionalidade que converte terra em ativo e vida em objeto de gestão.

Esse paradoxo orienta esta investigação: como um arquivo que denuncia a violência institucional pode, simultaneamente, renovar a autoridade dos dispositivos que a tornaram possível? Para responder, o artigo reconstitui a sociogênese do poder tutelar na 5.ª Inspetoria Regional (IR-5) e demonstra que a desterritorialização opera por meio de uma combinação reiterada de classificações racializantes, dispositivos de confinamento e uma ética humanitarista que, sob a promessa de proteção, viabiliza a escravização do trabalho indígena e a captura da sua terra.

No plano empírico, o enfoque deste artigo recai sobre o sul do antigo Mato Grosso, mais precisamente na área administrada pela IR-5. Destarte, esta análise privilegia a dinâmica específica de fricção interétnica impulsionada pela pecuária extensiva e pela colonização agrícola no Centro-Oeste, durante a Marcha para o

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20585

Oeste[2].

Nesse contexto, o RF documenta um padrão específico de desterritorialização administrada: a convivência entre reconhecimento jurídico e o confinamento em reservas diminutas, cercadas pelo latifúndio, onde a exploração da mão de obra indígena e a usurpação de terras servem à consolidação de uma economia regional baseada na propriedade privada e na produção agropecuária.

Ao privilegiar esse recorte, este artigo busca evidenciar que os conflitos agrários não são laterais às instituições estatais, mas constitutivos delas: a tutela define sujeitos e fronteiras, a integração legitima deslocamentos e a segurança reorganiza perdas de vidas indígenas como custos aceitáveis. Assim, o RF é mobilizado como chave para compreender o modo como a política indigenista, ao longo de 1910-1967, estabiliza uma economia de ilegalismos e uma tanatopolítica incremental que faz viver e deixa morrer, segundo linhas raciais, territoriais e produtivas.

Por fim, este estudo mobiliza a arqueogenealogia para tratar o RF como prática discursiva, articulando-o à biopolítica e ao colonialismo interno. Nesse enquadramento, a territorialização não se resume à fixação física, mas envolve relações de poder tensionadas pelo desenvolvimentismo, racionalidade que converteu terras indígenas em recursos e populações em variáveis de gestão.

Referencial: diálogos epistemológicos

O enquadramento teórico conecta o RF a regimes de veridicção que sustentam o colonialismo interno e informam tecnologias de governo como a "integração", pelas quais terras indígenas são convertidas em "recursos" e populações em "variáveis de crescimento" (GONZÁLEZ CASANOVA, 1963; CARDOSO DE OLIVEIRA, 1972; STAVENHAGEN, 1977). Assim, o tripé latifúndio-monocultura-desenvolvimentismo organiza uma economia que subordina corpos indígenas e suas respectivas terras a uma epistemologia estatal de dominação (SCHEPER-HUGHES, 1992: 33-40).

A retórica da "proteção fraternal" constitui o núcleo de um poder tutelar que converte proteção em subalternização, restringindo o direito à autodeterminação e objetificando sujeitos indígenas por meio de tecnologias administrativas (OLIVEIRA, J., 2016: 325). Nessa racionalidade, o Estado tutela por um cálculo de governo ao mesmo tempo em que erige uma rede de IRs e PIs capaz de regular o acesso a direitos humanos e fundamentais e redefinir, de fora para dentro, quem é "índio" e como deve existir (LIMA, 1995: 21, 39-42).

O caráter técnico do poder tutelar emerge quando PIs funcionam simultaneamente como tecnologias de exclusão (segregação em unidades administrativas) e de inclusão (conexão a uma malha nacional de vigilância, controle e normalização). Assim, esse poder incide sobre espaços, traçando limites e teatralizando a autoridade estatal para produzir terras a serem administradas, ao custo de atribuir à população indígena as categorias de controlável e governável. A tutela busca, assim, o monopólio de definir e gerir a população sobre a qual incide (LIMA, 1995: 74).

Nesse contexto, a noção de reserva indígena emerge como efeito visível dessa dinâmica: juridicamente reconhecida, mas delimitada segundo lógicas estatais

[2]Trata-se de uma política de colonização e expansão promovida por Getúlio Vargas, durante o Estado Novo (1937-1945), com o objetivo de ocupar o Centro-Oeste e proteger as fronteiras. Sob a justificativa de preencher supostos "vazios demográficos" e "integrar" economicamente a região, o projeto impulsionou a entrada de frentes de expansão, desconsiderando a ocupação prévia dos Kaiowá, Terena e Kadiwéu.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20585

que ignoram as epistemologias indígenas e servem a um sistema de controle e usurpação de terras, não de proteção dos territórios tradicionais. Para sustentar essa dominação, o Estado fabrica matrizes classificatórias racializadas. O Decreto n.º 5.484, de 27 de junho de 1928, consolidou categorias como "índios nômades" e "índios pertencentes a centros agrícolas ou que vivem promiscuamente com civilizados" (art. 2.º), disciplinando tutela, categorias e emancipação (LIMA, 1995: 124).

A tipologia, longe de descritiva, é performativa: traça trajetórias de assimilação, condiciona políticas e legitima a subalternização. Essa prática estatal pode ser ilustrada pelo relatório do tenente Alípio Bandeira, do SPI, enviado ao Ministro da Agricultura, no qual exaltava como "mais assimiláveis" os indígenas que se mantinham afastados da "civilização madrasta", enquanto os "mais ligados" seriam "menos suscetíveis de aproveitamento" (LIMA, 1995: 125). Dessa forma, o Estado articula tutela e mobilização compulsória do trabalho por meio de centros agrícolas, nos quais a figura do trabalhador nacional[3] encobre, assim, a diluição planejada de identidades étnico-raciais e a conversão de indígenas em força de trabalho precarizada (LIMA, 1995: 126-127).

Essa engrenagem de subalternização remete, primariamente, ao conceito de situação colonial formulado por Georges Balandier. Para o autor, essa situação não se resume à conquista territorial, mas constitui uma totalidade em que uma minoria racial e culturalmente distinta impõe uma dominação em nome de uma superioridade dogmática, recorrendo a um sistema de pseudo-justificativas para legitimar a exploração (BALANDIER, 1951: 58, 75).

No contexto do RF, a "proteção" e o "desenvolvimento" das terras indígenas operam como racionalidades justificadoras que encobrem o caráter instrumental da sociedade colonizada, reduzida à ferramenta de produção de riqueza para a metrópole – ou, neste caso, para as frentes de expansão da agroindústria (BALANDIER, 1951: 47-48). É a partir dessa matriz analítica que a sociologia latino-americana, com González Casanova, Cardoso de Oliveira e Stavenhagen, desenvolve a categoria de colonialismo interno. Em chave comparada, esses autores descrevem a reprodução, no interior do Estado-nação, dessas mesmas relações coloniais: dominação, exploração e discriminação étnico-racial que naturalizam a hierarquização social (BRINGEL; LEONE, 2021: 14-17; GONZÁLEZ CASANOVA, 1965: 104).

Nessa moldura de colonialismo interno, cita-se o exemplo da usurpação das terras dos Kadiwéu, que revela a face específica do desenvolvimentismo no sul do antigo Mato Grosso. O RF documenta essa especificidade ao registrar que a Reserva Kadiwéu não estava "vazia", mas ocupada por "60 ou 70 fazendeiros" que mantinham entre "70 a 80 mil cabeças de gado" na área, mediante conivência do SPI (BRASIL, 1967: v. 1, fl. 107). Nesse cenário, a retórica do "vazio demográfico" da Marcha para o Oeste serviu para legitimar a invasão das terras indígenas pelo latifúndio agropecuário.

Sendo assim, o colonialismo interno opera convertendo essas terras em pastagem para bois e monoculturas de *commodities* e, ainda, o indígena em mão de obra escravizada para atuar nesses empreendimentos mercantis. Nestes, esses povos preparam o solo para um modelo econômico que, saindo do ciclo da erva-mate, passa a se estruturar no binômio gado-soja (NASCIMENTO *et al.*, 2013:

[3]Desde o seu surgimento, em 1910, como Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN), parte do Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio, o SPI combina "proteção" de terras com a fixação de indígenas nas grandes fazendas de pecuaristas e agricultores, por meio do controle do acesso à terra e do incentivo à sua ocupação por colonos (CUNHA, 1992: 165-166).

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20585

45).

Nesse contexto, o vetor que operacionaliza a subalternização das epistemologias indígenas, no plano econômico-político, é o desenvolvimentismo, que fornece a racionalidade governamental para subordinar a terra e os corpos indígenas a projetos capitalistas de acumulação. Esse discurso estatal reitera heterogeneidades estruturais e defende as terras indígenas como "vazios demográficos" a serem preenchidos em nome do interesse nacional (FURTADO, 2005: 8, 38).

Nesse cenário, embora a grade biopolítica foucaultiana explique a regulação dos indígenas, a especificidade da violência na IR-5 exige compreender a estrutura da exceção. A condição do indígena tutelado aproxima-se, assim, da figura do *homo sacer* de Agamben: uma vida incluída no ordenamento apenas através de sua exclusão e exposta à violência impune (OLIVEIRA, C., 2016: 6, 16-17).

Radicalizando essa leitura, a necropolítica permite interpretar os PIs não apenas como espaços disciplinares, mas como "mundos de morte" (*mondes de mort*), onde a soberania reside no poder de ditar quem deve morrer para viabilizar o progresso. Nesses locais de exceção (*ab legibus solutus*), a "paz" assume a face de uma "guerra sem fim", submetendo populações inteiras à condição de "mortos-vivos". Nesse cálculo, o racismo institucional atua como tecnologia que regula a distribuição da morte, convertendo a promessa de "proteção" em uma gestão necropolítica da descartabilidade (MBEMBE, 2006: 29, 30-31, 39, 60).

Método e materiais

Dentro de uma estratégia integrada, esta pesquisa utiliza a etnografia documental do RF e recorre à arqueogenealogia como base de análise. Aqui, não se busca interpretar o que os documentos "queriam dizer" ou revelar um sentido oculto, mas descrever os discursos como práticas que obedecem a regras de formação específicas (FOUCAULT, 2008: 158, 172).

No contexto do RF, isso implica mapear as regras que definem o que pode ser dito administrativamente sobre os indígenas – as normas que tornaram "verdadeiros" e aceitáveis enunciados sobre tutela e incapacidade, por exemplo. Simultaneamente, a dimensão genealógica reintroduz a materialidade das lutas, conectando essas regularidades discursivas às disputas epistemológicas por terras no sul do antigo Mato Grosso. Essa articulação permite compreender que o arquivo burocrático não é neutro: ele é sustentado por relações de poder que tentam estabilizar determinadas verdades para gerir a vida e a morte das populações (FOUCAULT, 2008: 147).

Nesse aspecto, o foco desta pesquisa está nos volumes do RF, em especial nos documentos das comissões investigativas de 1963 e de 1967. Ademais, o recorte espacial destaca a IR-5, com sede em Campo Grande, por ser um espaço crítico nas questões fundiárias que envolvem os Kaiowá, Terena e Kadiwéu. Somado a isso, o recorte temporal foca no período de maior densidade probatória do arquivo (1962-1967), sem ignorar normas anteriores (1910-1961) ou desenvolvimentos posteriores que sejam cruciais para entender a lógica em questão.

Outrossim, as unidades de análise não se limitam a tipos de documentos, mas consideram como eles se encadeavam: atos administrativos que geram efeitos fundiários, depoimentos que legitimam ou justificam decisões já tomadas, mapas e memórias descritivas que estabelecem limites geodésicos, e seções que enunciam o regime de veridicção.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20585

Para tornar explícita a operação arqueogenealógica, o RF é tratado simultaneamente como documento e como monumento: não apenas como registro de irregularidades, mas como prática discursiva que reorganiza o campo do dizível e do governável.

Desse modo, o gesto arqueológico consiste em mapear séries enunciativas recorrentes – como moralização, desvio, proteção, integração, interesse do "índio", reserva, terra indígena – observando: primeiro, quais categorias tornam certos fatos inteligíveis e comprováveis; segundo, quem pode enunciá-las com autoridade; e, terceiro, quais regras de formação orientam a produção de prova e a definição do que conta como problema na arena de epistemologias em disputa.

O gesto genealógico, por sua vez, reconecta essas regularidades estatais aos seus condicionantes e efeitos: como as denúncias do RF foram reabsorvidas por soluções administrativas, como o regime tutelar se reconfigurou como tecnologia de governo e como essa gramática documental se traduz em práticas concretas de territorialização e de desterritorialização.

Mister ressaltar que a compreensão das violências documentadas no RF e a persistência dos conflitos fundiários no sul do antigo Mato Grosso exigem um refinamento analítico dos conceitos de territorialização e desterritorialização.

Para além da simples fixação ou remoção física de populações, a territorialização deve ser entendida como um processo de domínio (político-econômico) e apropriação (simbólica-cultural) do espaço, que envolve sempre relações de poder (HAESBAERT, 2004: 95-96). No contexto da epistemologia estatal, essa dinâmica opera através de uma lógica de "dominação funcional".

Portanto, a epistemologia imposta aos Kaiowá, Guarani e Terena não deve ser lida apenas como uma desterritorialização absoluta, mas como uma reterritorialização forçada em espaços exíguos. O Estado promove, assim, o que se pode classificar como uma "territorialização precária", ao confinar essas populações em reservas superpovoadas que servem à liberação de terras para a colonização e de estoque de mão de obra indígena para o agronegócio (MOTA, 2011: 21; CAVALCANTE, 2019: 28).

Ademais, esse confinamento desarticula as formas tradicionais de organização territorial, impondo um padrão de assentamento que ignora as dinâmicas sociopolíticas pautadas nas epistemologias indígenas e gera, consequentemente, cenários de violência e vulnerabilidade social (BRAND, 1997: 88; PEREIRA, 2014: 7).

Assim, neste estudo, a arqueogenealogia não opera como simples justaposição de conceitos, mas como procedimento de leitura do arquivo: descreve o modo como o RF produz regimes de veridicção e mostra como essa produção de verdades se articula a relações de poder que norteiam as epistemologias em disputa, no recorte dos conflitos fundiários circunscritos à IR-5.

No entanto, este método reconhece suas limitações e possíveis fontes de vieses. A performatividade do próprio RF, que denuncia e ao mesmo tempo reestrutura o campo do que pode ser dito, exige cautela ao fazer a transição do "escândalo" para a "explicação". A destruição de documentos mencionada no relatório, junto com repetidas nulidades processuais, gera silêncios seletivos, que não podem ser preenchidos por inferências livres; nesses casos, este estudo expõe as lacunas e evita transposições causais inadequadas (BRASIL, 1967: v. 20, fl. 4914-4915).

O recorte regional e temporal, necessário para a profundidade, também implica uma certa parcialidade controlada; portanto, sempre que possível, a interpretação é situada em um contexto normativo mais amplo (Decreto n.º

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20585

5.484/1928; Decreto n.º 736/1936; Estatuto do Índio), de modo que o caso da IR-5 seja visto como uma expressão de uma lógica recorrente, e não como um desvio administrativo.

Por fim, a estratégia metodológica se guia por um princípio de parcimônia causal: nenhum acontecimento é analisado sem considerar as conexões mínimas entre norma, decisão e efeito; nenhuma "verdade" do arquivo é considerada óbvia sem verificar como foi construída documentalmente; e nenhuma ausência é completada por suposições que vão além do que as trilhas permitem afirmar.

Assim, lê-se o RF não apenas como um inventário de crimes, mas sim como uma análise das epistemologias em disputa: um arquivo que revela como a lógica tutelar, a integração e a racionalidade do desenvolvimentismo se uniram para produzir, administrar e normalizar a desterritorialização dos Kaiowá, Terena e Kadiwéu, no sul do antigo Mato Grosso.

Arquivo em disputa: como o Estado conhece e governa

Os "diálogos" epistemológicos entre indígenas e não indígenas (Estado, pecuaristas e fazendeiros, por exemplo) são norteados por três mecanismos: primeiro, reclassificação identitária para reduzir titularidade de direitos dos indígenas - como nos "critérios de indianidade" de 1981 que "produzem" administrativamente "não-índios" (RAMOS, 1998: 249-250); segundo, deslocamento do foco protetivo para o contencioso assimétrico - como no Decreto n.º 1.775/1996, que legitima presenças não indígenas em suas terras (RAMOS, 1998: 233, 265-266); e, terceiro, a "emancipação" forçada como porta de entrada para mercantilização da terra indígena - proposta para "encerrar o *status* especial indígena" (RAMOS, 1998: 243-246). Em todos, o "diálogo" é formal; o resultado, pré-codificado.

O RF demonstra que esses dispositivos de tutela e de integração articulam confinamentos em reservas, arrendamentos ilegais e categorização da "indianidade" (BRASIL, 1967). Nessa gramática, consolida-se um "ambiente esperado" de morte: omissões (não demarcar, não prover) e ações (usurpar, remover) tornam os corpos indígenas discursivamente descartáveis (SCHEPER-HUGHES, 1992: 20, 216). A tática do desaparecimento amplia o dano, ao apagar evidências, diluir responsabilidades e instituir impunidade burocrática. Assim, esses dispositivos chocam-se com epistemologias indígenas sobre o território tradicional.

Nesse quadro, a descrição desses dispositivos se converte em processo histórico: o RF reconstitui como essas práticas estatais se sedimentam institucionalmente e produzem a sociogênese do poder tutelar. Esta revela a normalização da violência institucional no interior do SPI, com efeitos que incluem a conversão de terras em reservas indígenas exploráveis; a escravização da mão de obra indígena; a manipulação de classificações legais da "indianidade" para restringir direitos e dissolver coletividades; a morosidade e a inércia demarcatória; o litígio interminável sobre áreas já demarcadas; e a instrumentalização da "proteção" sob a máscara das coerções e omissões estatais (LIMA, 1995: 7, 74-76, 119-127, 130; BRASIL, 1967).

À luz desse repertório discursivo, o que se apresenta como "proteção" converte-se em técnica de governo, delineando, no período 1910-1967, um dispositivo de controle populacional. Nesse período, o RF demonstra que não houve um inventário neutro de medidas protetivas, mas sim um arranjo de aparelhos de poder que operam com rotinas e saberes coloniais, reorganizando papéis, recursos e pessoas, segundo lógicas institucionais desalinhadas com as epistemologias indígenas (OLIVEIRA, J., 1998: 8).

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20585

Assim, a análise do RF revela a administração indigenista como um dispositivo performativo: ao descrever a realidade indígena, o Estado simultaneamente produz os efeitos que pretende regular. Nesse processo, a gestão da "indianidade" opera mediante estereótipos e gradações arbitrárias, instaurando uma economia de veridicção que passa a condicionar o acesso à terra. A aplicação de normas abstratas nas relações de poder gera sujeitos mensuráveis e governáveis: o direito proclama "proteção", enquanto a normalização seleciona beneficiários e modulariza garantias conforme conveniências desenvolvimentistas.

Em paralelo, o Estado mobiliza estigmas étnico-raciais como epistemologias de deslegitimação territorial, ativando o discurso do indígena "violento" e "primitivo" nos momentos de invasão por frentes de colonização. No sul do antigo Mato Grosso, estas são compostas não apenas por funcionários do SPI, como também por particulares, em especial fazendeiros e pecuaristas (CUNHA, 1992: 32-33).

Nessa conjuntura, o indígena é enunciado como primitivo e incapaz, que deve ser gradualmente assimilado, sob tutela estatal, diante de seu inevitável desaparecimento. Nessa chave discursiva, essa codificação do indígena opera como condição de possibilidade para as práticas documentadas pelo RF, que evidenciam uma interseção entre tutela e política de morte seletiva: cessões de terras a parlamentares, reduções administrativas de áreas já demarcadas, tolerância e incentivo a invasões e a normalização de violências físicas e culturais contra Kaiowá, Terena e Kadiwéu (BRASIL, 1967). Não se trata de exceções, mas de violências institucionais que conectam "proteção" jurídica e desterritorialização administrada.

A extinção do SPI em 1967 não desfez essa racionalidade. A Fundação Nacional do Índio (FUNAI) herda conflitos e contradições, multiplicando expedições de "atração" e terceirizando frentes de colonização. Por exemplo, são construídas obras estatais, como a BR-174, que atravessam territórios indígenas, sem a consulta prévia a esses povos, com discursos oficiais que explicitam a primazia do "desenvolvimento" sobre os direitos destes (VALENTE, 2017: 60-63, 118).

É nesse horizonte de continuidade SPI-FUNAI que o RF se torna o operador discursivo: sua publicação pela Comissão de Inquérito (CI) de 1967 transforma a rotina de violências institucionais em escândalo público e reordena o campo do dizível.

> O Serviço de Proteção aos Índios foi antro de corrupção inominável durante muitos anos. O índio, razão de ser do SPI, tornou-se vítima de verdadeiros celerados, que lhe impuseram um regime de escravidão. (BRASIL, 1967: v. 20, fl. 4912)

Essa denúncia moral expõe e, simultaneamente, fabrica um regime de veridicção sobre o Estado, deslocando práticas cotidianas de exploração para o registro do (in)tolerável e, com isso, habilitando novas formas de governar o mesmo "objeto" - indígenas e seus respectivos territórios tradicionais.

Nesse ponto, o RF opera a transição crítica do registro do (in)tolerável para a gramática do administrável. Ao reabsorver a denúncia de atrocidades, sob a lógica do aperfeiçoamento técnico, o arquivo ativa sua chave biopolítica: a violência deixa de ser lida como espoliação estrutural para ser tratada como desordem corrigível. Ferramentas como o cadastro e a demarcação racional atuam como tecnologias de legibilidade, que convertem o território tradicional em espaço governável, deslocando o conflito fundiário para um circuito procedimental. Nesse movimento, o governo da vida e da terra passa a operar por rotinas que distribuem, seletivamente, proteção e abandono, utilizando o próprio escândalo para legitimar a expansão da máquina estatal que o produziu.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20585

O RF registra, ainda, a economia da impunidade que sustenta a governamentalidade do arquivo: "durante cêrca de 20 anos a corrupção campeou no Serviço, sem que fôssem feitas inspeções e tomadas medidas saneadoras", e "cêrca de 150 inquéritos (...) jamais resultaram na demissão de qualquer culpado" (BRASIL, 1967: v. 20, fl. 4914). A destruição material desses inquéritos instaurados contra os funcionários do SPI - "foram destruídos pelo incêndio que queimou o edifício sede" - soma-se à produção de nulidades processuais, um duplo apagamento que garante a (in)ação organizada: "em todos [os processos] havia (...) um vício processual que determinava sua anulação e arquivamento" (BRASIL, 1967: v. 20, fl. 4914-4915).

Sob a lente arqueogenealógica, esse trecho do RF permite ancorar o conceito de regime de veridicção no plano empírico: a verdade estatal não se sustenta apenas pelo que é narrado, mas pela gestão estratégica do que é passível de prova. Nesse sentido, a destruição material de inquéritos e a produção sistemática de nulidades processuais transcendem a categoria de meros acidentes burocráticos; operam como tecnologias de poder.

Ao manipular a materialidade documental – preservando, ocultando ou anulando registros –, o Estado institui uma economia de veridicção negativa, na qual a violência institucional é juridicamente neutralizada ou convertida em simples irregularidade administrativa. O regime de prova, portanto, integra a própria engrenagem de normalização, demonstrando que o arquivo não apenas documenta o escândalo, mas administra suas consequências políticas.

> Pelo exame do material infere-se que o Serviço de Proteção aos Índios foi antro de corrupção inominável durante muitos anos. O índio, razão de ser do SPI, tornou-se vítima de verdadeiros celerados, que lhe impuseram um regime de escravidão e lhe negaram um mínimo de condições de vida compatível com a dignidade da pessoa humana. É espantoso que existe na estrutura administrativa do País repartição que haja descido a tão baixos padrões de decência. E que haja funcionários públicos, cuja bestialidade tenha atingido tais requintes de perversidade. Venderam-se crianças indefesas para servir aos instintos de indivíduos desumanos. Torturas contra crianças e adultos, em monstruosos e lentos suplícios, a título de ministrar justiça. (BRASIL, 1967: v. 20, fl. 4912)

Desse modo, o RF explicita a junção entre tutela, integração e segurança. Ao nomear "torturas", "regime de escravidão", e "bestialidade" (BRASIL, 1967: v. 20, fl. 4912-4914), o arquivo reforça a necessidade de mais especialismo, cadastro de terras indígenas e demarcações "racionais", reabsorvendo o escândalo na própria racionalidade administrativa. A biopolítica estatal aparece, então, como cálculo diferencial de vidas: proteger para administrar, administrar para normalizar - fazer viver e deixar morrer. Nesse movimento, a "verdade" arquivística transforma genocídio e etnocídio em "irregularidades" sanáveis e converte territórios tradicionais em espaços gerenciáveis.

Estudo de caso: 5.ª Inspetoria Regional (IR-5) do sul do antigo Mato Grosso

No recorte da IR-5, o RF descreve invasões de terras indígenas e confinamentos em reservas com anuência administrativa (BRASIL, 1967). Essas violações de direitos humanos e fundamentais decorrem de decisões e autorizações estatais que operam hierarquias étnico-raciais e regimes de verdade, e opõem-se a epistemologias indígenas do território tradicional (FARMER, 2009: 19-22).

Em determinadas situações registradas no RF, os fatos descritos apresentam elementos que podem se ajustar aos tipos previstos na Lei n.º 2.889/1956, como

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20585

matar membros do grupo, ofender gravemente a integridade física ou mental, submeter a condições de destruição física parcial e transferir à força crianças do grupo para outro, ressalvado que a discussão penal sobre dolo específico do crime de genocídio excede o escopo deste trabalho.

À luz da Convenção n.º 107 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), identificam-se no RF ainda atos etnocidas próprios de epistemologias de desterritorialização e de confinamento, captura do trabalho indígena e ruptura geracional por separações e transferências, evidenciando a produção de dependência tutelar e a negação de ontologias territoriais indígenas.

No ciclo investigativo aberto pela Câmara dos Deputados em 1963, a Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI) instalou-se para apurar o funcionamento do SPI, criado pelo Decreto n.º 8.072/1910. A Resolução n.º 1/1963 fundamentou a abertura dos trabalhos indicando "sérias falhas administrativas e operacionais" e registrando que o Diretor-Geral, Coronel Moacyr Ribeiro Coelho (1961-1963), admitia irregularidades e uma "crise de pessoal" (BRASIL, 1967: v. 1, fl. 4-12v).

A composição parlamentar dessa CPI de 1963 espelha interesses regionais e agropecuários. Sob presidência de Valério Magalhães e relatoria de Celso Amaral, figuram titulares e suplentes com trajetória vinculada à agropecuária, no sul do antigo Mato Grosso, fato que tensiona a imparcialidade do inquérito. No RF, a própria cena legislativa aparece implicada nos litígios fundiários:

> Em Campo Grande, exibindo o texto da lei, fizeram mais de uma centena de requerimentos de concessão de lotes entre 2 e 5 mil hectares de terras dos Kadiwéu. Rachid Mamede (...) fêz vários requerimentos em seu nome e outros tantos beneficiando a parentes. (BRASIL, 1968: 13)

O RF ainda registra a tentativa de "reloteamento" da reserva Kadiwéu pela Assembleia de Mato Grosso nos anos 1950 (BRASIL, 1967: v. 5, fl. 936), evidenciando a continuidade entre dispositivo legislativo e administração fundiária.

> Deputado Rachid Mamed, este presidia a Assembleia Legislativa do Estado de Mato Grosso quando da farsa intentada com a publicação de um número do Diário Oficial que reloteava a reserva dos índios Kadiuéus; e mais o Deputado Edson Garcia de Brito, que, acobertado por um mandato parlamentar, promoveu a CPI [de 1963] no SPI a fim de garantir a sua atividade advocatícia na defesa dos interesses de seu sogro Manuel Aureliano da Costa, invasor da reserva dos índios Kadiuéus. (BRASIL, 1967: v. 5, fl. 936)

Na CPI de 1963, o deputado Edison Garcia sustenta que a enchente no Nabileque, "em 1956", levou posseiros a "refugiar-se na reserva indígena" e que, "atendendo a numerosos apelos, acabou-se por fazer contratos de arrendamento dessas áreas" (BRASIL, 1967: v. 1, fl. 104). Em seguida, reconhece que "a reserva dos Calduéus está quase toda arrendada", com "60 ou 70 fazendeiros" criando "de 70 a 80 mil cabeças de gado", pagando "3% ao SPI", gado "criado pelos índios" (BRASIL, 1967: v. 1, fl. 107). A chancela institucional é explícita: "acabaram por conseguir contratos de arrendamento ao SPI" (BRASIL, 1967: v. 1, fl. 109-110).

Ademais, as contestações cartográficas e a disputa pelas terras indígenas compõem a técnica de governo. O RF transcreve a intervenção de José Fernando da Cruz, ex-chefe da IR-5, que descreve o mecanismo político-legal nessa região, ao prestar depoimento na CPI de 1963:

> O Governo do Estado [do Mato Grosso] conseguiu apoderar-se de 454 mil hectares e, depois, de mais 239 mil hectares dessa companhia. Através de lei votada pela Assembleia, o Governador Ponce de Arruda (...) distribuiu a todos os posseiros a área". (BRASIL, 1967: v. 3, fl. 470-471)

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20585

A denúncia de José Fernando da Cruz é direta: "Outros [arrendatários] ocupam área superior a 20 mil hectares (...) está de um lado o interesse do SPI e, do outro, o interesse da pecuária" (BRASIL, 1967: v. 3, fl. 432). O mesmo depoente associa invasões de terras indígenas à violência física e degradação social: "As aldeias são corrompidas: o vício, a cachaça, a embriaguez destrói os índios" (BRASIL, 1967, v. 3, fl. 436); "um índio (...) foi (...) espancado e tem um defeito na mão" (BRASIL, 1967: v. 3, fl. 449). A síntese do depoente é contundente: "Pacificamos o índio e o entregamos à desgraça, à miséria, porque a terra é invadida" (BRASIL, 1967: v. 3, fl. 474).

Em chave biopolítica, a CPI de 1963 também fornece o léxico de classificação diferencial. O Diretor-Geral do SPI declara: "temos índios em estado de selvageria (...) e índios já em fase adiantada de aculturação", propondo "concentrar as populações em áreas compatíveis" para "reduzir o número de áreas indígenas" e "intensificar a assistência e a integração" (BRASIL, 1967: v. 4, fl. 790).

Essa política de verdade organiza quem é "integrável", sob que critérios e com quais consequências legais. Trata-se aqui de um regime de veridicção que instrumentaliza a categoria de "integração" para definir as epistemologias consideradas válidas na gestão e ocupação da terra. Nesse quadro, a biopolítica opera como uma tecnologia de classificação diferencial que reordena simultaneamente o espaço e a vida: o discurso estatal funciona como condição de possibilidade para a desterritorialização, convertendo o confinamento de indígenas em método para a garantia do "progresso" da nação.

Somado a isso, a Resolução n.º 142/1965, que aprova as conclusões da CPI de 1963, reconhece "graves irregularidades", "prática de delitos", "abandono sob o aspecto social" e "decadência da instituição", ao mesmo tempo em que naturaliza a "penetração do progresso, rumo à selva" e prescreve a "legalização e demarcação" das reservas (BRASIL, 1967: v. 1, fl. 4-12v).

Em movimento aparentemente contrário, no Recurso Extraordinário (RE) n.º 44.585/MT, de 1.º de agosto de 1961, o Supremo Tribunal Federal (STF) invalida a Lei estadual n.º 1.077/1958, do antigo Mato Grosso, na suposta tentativa de resguardar a integridade da reserva Kadiwéu e distinguir a terra indígena de propriedade civil:

> Aqui não se trata do direito de propriedade comum; o que se reservou foi o território dos índios (...) transformado num parque indígena, sob a guarda e administração do Serviço de Proteção aos Índios. Trata-se do habitat de um povo". (BRASIL, 1961: 134)

Ocorre que, ao mesmo tempo em que o STF impede a redução das terras indígenas dos Kadiwéu, o acórdão reinscreve a tutela como forma de administração do território tradicional, revelando a lógica de proteger para governar.

Lidas à luz do racismo e da violência institucionais, bem como do colonialismo interno, essas evidências indicam que a desterritorialização indígena não decorre de eventos anômalos do Estado, mas sim de arranjos estatais que compõem a inação (ou ação seletiva) (GALTUNG, 1969: 168, 171). No sul do antigo Mato Grosso, isso se manifesta no arrendamento ilegal de terras indígenas, na reclassificação de áreas como "devolutas" e nas disputas cartográficas que deslocam limites geodésicos.

Como exemplo, cita-se o depoimento de José Maria da Gama Malcher que, na CI de 1967, atribuiu a ex-chefes de IRs os atos de "dilapidação criminosa do patrimônio indígena", "arrendamentos irregulares de terras de pastagens" e "trucidamento de algumas pessoas", acrescentando a prática de "venda de gado" e "apresentação de documentos falsos" (BRASIL, 1967: v. 4, fl. 840-841).

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20585

Esse depoimento é corroborado por José Fernando da Cruz, na mesma CI, quando confirmou "irregularidades de toda a ordem" nos contratos de arrendamento, inclusive um "contrato celebrado com um menino de cinco anos de idade, filho do Presidente da Associação de Criadores", alertando para a facilidade de "substituir papéis" não registrados em cartório, no sul do antigo Mato Grosso (BRASIL, 1967: v. 5, fl. 925).

Na CI de 1967, esse padrão de conivência institucional aparece de modo explícito em depoimento de José Batista Ferreira Filho: "dessas invasões em que as autoridades de Mato Grosso foram coniventes, o patrimônio indígena foi diminuído de cerca de 35.000 hectares", perda "legalizada" por acordo de 1965; entre os beneficiários, "familiares das autoridades mato-grossenses" (BRASIL, 1967: v. 5, fl. 991).

Em chave convergente, na mesma CI, Benedito Pimentel qualificou como "escandalosamente ilegal" o convênio entre o Ministério da Agricultura e o governo do antigo Mato Grosso que visava à doação de 35 mil hectares de terras indígenas, que, segundo o depoente, "são fruto da Constituição" e não podem ser alienadas por convênio nem pelo Diretor do SPI (BRASIL, 1967: v. 8, fl. 1519). Esse depoente ainda relata que apreendeu "propostas de arrendamentos assinadas em branco" que seriam utilizadas "apesar de o Major [Vinhas Neves] já ter sido exonerado" (BRASIL, 1967: v. 8, fl. 1574), indicando a plasticidade documental que sustenta a gestão do ilícito.

A engenharia jurídica da usurpação, também é descrita por Helio Jorge Bucker, na CI de 1967, ao evidenciar a tentativa legislativa de apagar os Kadiwéu de seu território tradicional: "foi desapropriada toda a área dos índios Kadiuéus, que ficaram reservados a uma zona de charcos onde não poderiam sobreviver", medida articulada sob a presidência da Assembleia Legislativa do Mato Grosso, Rachid Mamed; o veto do governador deste estado foi derrubado e "todos os deputados requereram as terras" para familiares (BRASIL, 1967: v. 16, fl. 3780-3781).

O mesmo depoente detalha efeitos sobre Kaiowá e Terena: "o Estado Novo criou uma zona de colonização e desapropriou todas as terras dos índios (...) o SPI teve que comprar dois lotes com 30 ha."; "a aldeia Moreira (...) ficou reduzida a 57 ha para 78 índios Terenos", ao passo que o Departamento de Estradas de Rodagem (DER) abriu estrada sem cercas ou desapropriação, deixando "3.539 ha em campo aberto" (BRASIL, 1967: v. 16, fl. 3780-3781).

> Que existe ainda o caso dos índios Kaiuá, na região de Dourados, onde o Estado Novo criou uma zona de colonização e desapropriou todas as terras dos índios, deixando-os absolutamente sem qualquer gleba; que o responsável é o próprio Ministério da Agricultura, ao qual estava subordinado o SPI e o Departamento de Terras e Colonização, este último executor do projeto; que o SPI nada conseguiu e teve que comprar dois lotes com 30 ha. a fim de localizar os silvícolas. (...) que o Departamento Estadual de Estradas de Rodagem invadiu as terras do PI Francisco Horta, no município de Dourados, construindo uma estrada e deixando em campo aberto uma área de 3.539 has., porque não fez as cercas nem desapropriou a terra previamente. (...) Que a aldeia Moreira, no município de Miranda, ficou reduzida a 57 has. para 78 índios Terenos, sendo que o Departamento de Estrada de Rodagem pretende abrir uma estrada com 60 metros de largura, cortando essa insignificante propriedade; que as invasões dessas terras devem ser atribuídas à responsabilidade dos diversos Prefeitos do Município; que a área do Limão Verde, também dos Terenos, tem sido invadida, trazendo em desassossego os próprios índios pela ação dos prefeitos do município de Aquidauana; que o mesmo caso ocorreu na aldeia Passarinho, dos índios Terenos, no município de Miranda. (BRASIL, 1967: v. 16, fl. 3781)

Esses excertos permitem flagrar a operação concreta do regime de veridicção: mais do que denunciar a corrupção, revelam uma arquitetura documental desenhada para fazer a epistemologia "oficial" circular a favor da usurpação das terras

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20585

indígenas. Quando papéis são substituídos, assinados em branco ou firmados por sujeitos juridicamente incapazes, o que se evidencia é a manipulação da epistemologia como tecnologia de poder. A produção desses documentos, dotados de eficácia administrativa, desorganiza a rastreabilidade do património indígena e converte a terra em ativo administrável. Assim, a desterritorialização não ocorre à margem do Estado, mas pela transformação da epistemologia em procedimento e do procedimento em técnica de captura.

Desse modo, as relações de poder na IR-5 explicitam a ambivalência entre reconhecimento e tutela. Mesmo quando decisões judiciais "protegem" o "habitat" indígena, reafirmam a epistemologia do Estado sobre a terra, mantendo a população sob regime de gestão.

No plano etnográfico, essa ambivalência colide com a epistemologia indígena de território tradicional, que o considera como condição de existência - espaço de circulação de parentelas, corpos e rituais - e evidencia o núcleo do conflito: a demarcação estatal aparece como confinamento e a "proteção" como vetor de desterritorialização. O RF demonstra, assim, que essa colisão não é episódica; ela constitui a própria racionalidade por meio da qual a epistemologia indigenista transforma terras em reservas de capital e vidas indígenas em corpos administrados.

Discussão: limites e (im)possibilidades de diálogo epistemológico

Do ponto de vista arqueogenealógico, o RF demonstra que o "diálogo" epistemológico entre Estado e povos indígenas é sistematicamente mediado por dispositivos que já definiam, de antemão, quem podia falar e com que autoridade: comissões investigativas, IRs, depoimentos de funcionários do SPI e perícias orientadas por classificações de "indianidade".

Frente à biopolítica estatal que busca converter o território tradicional em terra-mercadoria, os povos indígenas do sul do Mato Grosso articulam uma "insurreição dos saberes sujeitados" (FOUCAULT, 1999: 12), reafirmando as suas epistemologias sobre vida e ancestralidade. Assim, cada povo desenvolve táticas específicas de contraconduta.

Para os Kaiowá, a resistência à desterritorialização imposta pelo Estado e pelo agronegócio se fundamenta na ativação da *ymãguare* (memória oral) dos *jekoha* (anciãos). Estes relatos funcionam como um contradiscurso que revela uma cartografia oculta de cemitérios, antigas aldeias e lugares sagrados submersos pela geografia do capital autoritário, desafiando o apagamento histórico promovido pela burocracia estatal (LESCANO, 2024: 97).

Nessa disputa epistemológica, a *Aty Guasu* (Grande Assembleia) transcende a função de reunião política, operando como uma "tecnologia espiritual" e uma *ñemoiru ha pytyvõ* (rede de articulação) guiada pelos *ñanderu* e *ñandesy* (lideranças religiosas). São as orientações destes, baseadas no *ñande reko* (modo de ser), que fornecem a segurança ontológica para as estratégias de enfrentamento, provando que o território tradicional nunca foi abandonado espiritualmente, mesmo quando invadido fisicamente (BENITES, T., 2014a: 191; BENITES, T., 2014b: 232; PEREIRA, 2003: 4-5).

Essa insurreição de saberes se contrapõe diretamente à epistemologia do confinamento em reservas. Para os Kaiowá, a imobilidade imposta pelo Estado gera a *ndavy'aei* (tristeza/doença) e transforma os indígenas em *ãnguéry* ("sombras"

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20585

ou mortos-vivos) (BENITES, E., 2021: 244). A resposta epistemológica e política a essa condição de morte é o *mongu'e* (movimentar-se) e o *oguatá* (caminhar). O movimento de ruptura das cercas, assim, não é apenas um deslocamento físico, mas uma recusa radical à sedentarização compulsória, ao afirmar que a existência do grupo depende da sua habilidade de circular e autogerir o espaço, e ao desafiar as fronteiras da propriedade privada (PIMENTEL, 2012: 135; MACHADO, 2015: 37-38).

Portanto, o *jeike jey* (entrar novamente/retomada) difere ontologicamente de uma "invasão": trata-se de um imperativo cósmico de cura. A terra usurpada pelo agronegócio, exaurida pela agroindústria, é compreendida como *yvy axy* (terra doente/imperfeita). A retomada visa transformar essa terra, através de rituais, em um espaço passível de *aguyje* (perfeição/iluminação) (MACHADO, 2015: 43; MONDARDO, 2020: 135).

Nesse embate, a cosmopolítica Kaiowá aciona *Karaitĩha* (cantos e rezas) com o objetivo específico de neutralizar a epistemologia da "força do papel" (os títulos de propriedade e ordens judiciais dos brancos). Opera-se, assim, uma disputa de epistemologias, na qual a legitimidade ancestral enfrenta e desestabiliza o aparelhamento jurídico-burocrático estatal (BENITES, E., 2021: 216). Por exemplo, a insistência na *kokue* (roça tradicional) e nas sementes tradicionais, como o *Avati Morontĩ*, funciona como dispositivo de biopolítica afirmativa: a produção da vida contra a morte imposta pelo capital (PERALTA, 2022: 62; PAVÃO, 2021: 121).

A resistência dos Terena, por sua vez, opera uma clivagem ontológica através de uma sofisticada apropriação dos códigos burocráticos estatais. O Estado, guiado por uma epistemologia integracionista, estigmatiza os Terena como "mansos" ou "aculturados", utilizando essa categorização para elegê-los como o "caso exemplar" de emancipação da tutela (FERREIRA, 2007: 25; MAURO, 2019: 4). Contra essa biopolítica de apagamento, as políticas indígenas Terena se orientam pelo *Vukápanavo* (Avançar!), um conceito que, referenciando o movimento da *kohixoti kipáe* (ema), serve como um imperativo de ação e vigilância constante (AMADO, 2020: 9).

Nessa arena de disputas, a aparente passividade dos Terena se revela como *isonêuti* (pensamento estratégico). Desse modo, a resposta indígena à governamentalidade dos Projetos de Desenvolvimento Comunitário (PDCs)[4] não foi a recusa simples, mas o manejo astuto: aceitam-se os tratores e a tecnologia como reparação histórica e necessidade de subsistência, mas se recusa veementemente a "emancipação" política que implica a perda da proteção de suas terras (MAURO, 2025: 39).

Ademais, lideranças como o vereador Terena Jair de Oliveira utilizam sua inserção no sistema político não para corroborar a epistemologia da "integração", mas para denunciar, "por dentro", que sem terras suficientes a "emancipação" seria apenas o abandono à miséria (MAURO, 2019: 37).

Somado a isso, essas disputas epistemológicas também se manifestam na performatividade da cultura. O que o Estado lê como "folclore", os Terena operam como arquivo de guerra. A dança *Hiyokena Kipâe* (conhecida como "bate-pau"),

[4]Trata-se de iniciativas da política indigenista empreendidas pela FUNAI, nas décadas de 1970 e 1980, com o objetivo de "integrar" os Terena à economia nacional através da "modernização agrícola". Conceitualmente, esses projetos são anunciados pelo governo como a solução para a "carência material das aldeias", visando torná-las "economicamente autônomas com o passar do tempo, rompendo assim um círculo vicioso de dependência paternalista com o órgão tutelar" (MAURO, 2025: 39). Na prática, a FUNAI institui a inserção de "projetos comunitários baseados na monocultura de grãos usando maquinário moderno e implementos industrializados". Diante da imposição dessa epistemologia do desenvolvimentismo, o Estado planeja que os Terena substituam "seus métodos tradicionais de produção", mediante a incorporação de "uma mentalidade capitalista" (MAURO, 2025: 43), focada no abastecimento da agroindústria em detrimento da produção de subsistência.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20585

por exemplo, trata-se de uma atualização da memória militar: seus movimentos mimetizam táticas de cerco e combate da Guerra do Paraguai (1864-1870), reafirmando a capacidade de organização bélica e a soberania do grupo sobre o seu território tradicional (TIAGO, 2019: 67-68).

Do mesmo modo, a *Kixovoku Hômo Terenoe* (pintura corporal) funciona como uma "tecnologia de si" que desafia a despersonalização burocrática. Enquanto o Estado via "índios integrados", os corpos pintados com *haraiti* (tinta preta) comunicam luto e disposição para o confronto, reafirmando a coesão das metades *xumonó* e *sukrikiano* frente às ameaças estatais (TIAGO, 2019: 50-51, 60). Quando a via diplomática se esgota diante da falência do desenvolvimentismo, a epistemologia Terena da "paz negociada" se converte em ação direta da *Hanaiti Ho'unevo Terenoe* (Grande Assembleia), consolidando a retomada do *Poké'exa uti* (território tradicional) através da autodemarcação (MAURO, 2022: 217; TIAGO, 2019: 56).

Por fim, no caso Kadiwéu, a clivagem entre a terra-mercadoria imposta pelo Estado e o território tradicional vivenciado pelo grupo assume contornos singulares, manifestando-se como uma cobrança de soberania prévia. Se a racionalidade governamental da ditadura, operada via FUNAI, busca transformar o indígena em trabalhador rural e a terra em ativo financeiro, a resposta Kadiwéu ocorre pela mobilização de uma memória guerreira que funciona, simultaneamente, como arquivo jurídico e arma política (SILVA, G., 2014: 88-89).

A tática primordial de resistência se manifesta na disputa epistemológica sobre a origem da propriedade. Enquanto o Estado trata as terras indígenas como uma concessão administrativa passível de redução, os Kadiwéu ativam o saber histórico de sua participação na Guerra do Paraguai (1864-1870) para inverter a relação de tutela. Ao afirmarem que "não é Reserva, é propriedade" e que a terra lhes foi dada diretamente pelo Imperador D. Pedro II, em troca do sangue derramado, eles deslegitimam a autoridade da FUNAI para gerir ou arrendar seus espaços.

Esse contradiscurso opera como uma "verdade-arma": captura-se a figura máxima da história oficial (o Imperador) para neutralizar a epistemologia dos agentes contemporâneos (os ditadores), criando uma imunidade simbólica contra a usurpação de suas terras (SILVA, G., 2004; PECHINCHA, 1994; SILVA, G., 2014).

Essas epistemologias em disputa se desdobram diretamente sobre os mecanismos de arrendamento, principal vetor da lógica da terra-mercadoria. Diante da insistência do Estado em manter intrusos e gado nas terras indígenas para gerar renda para o Estado, a resistência Kadiwéu evolui da negociação diplomática para a ação de "limpeza" do território. Reatualizando o *ethos* guerreiro de seus ancestrais *Mbayá-Guaicuru*, o grupo organiza expedições punitivas autônomas que envolvem o cerco a fazendas e o incêndio de ranchos, desmantelando fisicamente a infraestrutura do capital e reescrevendo na paisagem a epistemologia do território tradicional (PECHINCHA, 1994; SILVA, G., 2014).

Dessarte, a dimensão ritualística dos Kadiwéu também deve ser lida como tática de resistência epistemológica. A realização da *Etogo* (Festa do Navio) funciona como uma teatralização política que, ao mimetizar e ironizar símbolos do poder militar do branco (navios, uniformes), reafirma a soberania do grupo e a indomabilidade de sua identidade frente às tentativas de "pacificação" e "integração" (SILVA, G., 2018; PECHINCHA, 1994).

Por fim, os Kadiwéu subvertem as hierarquias espaciais impostas pelas epistemologias estatais na tentativa de sedentarização. O discurso oficial, que via a

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20585

mobilidade indígena como "vadiagem" ou "atraso" (HERBERTS, 1998: 51), é contrariado por uma ocupação estratégica. Por exemplo, a manutenção de aldeias em pontos como Xatelodo, na Serra da Bodoquena (no atual Mato Grosso do Sul) – área que o Estado tentou excluir da demarcação –, reafirma uma cartografia nativa que se sobrepõe aos mapas oficiais, utilizando o movimento como técnica de vigilância territorial (SILVA, G., 2004).

Assim, a resistência Kadiwéu demonstra que a transição do SPI-FUNAI não consegue capturar as suas políticas indígenas: a pressão da terra-mercadoria foi respondida com o fortalecimento da memória, na qual o passado guerreiro se torna a base do direito ao futuro.

Diante dessas colisões entre as epistemologias indígenas e a estatal, o "diálogo" institucional se fragmenta em eixos condicionados. Um primeiro eixo diz respeito à perícia. Nas situações em que laudos antropológicos incorporam cartografias nativas, narrativas de origem, princípios de ocupação e usos sazonais, e em que os critérios de "tradicionalidade" deixam de ser *checklists* assimilacionistas para se tornarem descrições densas do vínculo território-terra, observa-se algum grau de inteligibilidade recíproca (OLIVEIRA, J., 1998).

Esse acoplamento, contudo, é frágil: ele se desfaz quando a arena decisória recoloca esse laudo de reconhecimento das terras indígenas no circuito contencioso, subtraindo-lhe eficácia por meio de reaberturas procedimentais e inversões do ônus probatório - dinâmica típica do Decreto 1.775/1996 (RAMOS, 1998).

Um segundo eixo incide sobre audiências públicas administrativas e judiciais - por exemplo, oitivas em processos de demarcação e consultas prévias no âmbito de decisões estatais que afetavam as terras indígenas. Nesses espaços, em que a escuta é concebida como mera formalidade explanatória, sem efeitos jurídicos vinculantes, a fala indígena se converte em material ilustrativo, não em critério de decisão. A lição é inequívoca: sem vinculação decisória, a participação reitera a tutela.

> O Estado de Mato Grosso, no prazo de 120 dias, fará a completa demarcação da área de 30.000 hectares, área unitária, abrangendo os Postos Indígenas "General Gomes Carneiro", "Presidente Galdino Pimentel" e "Piebaga", e expedirá o título definitivo ao Serviço de Proteção aos Índios, entregando a área inteiramente livre de qualquer intruso ou ocupante de frações, mesmo de boa-fé. (BRASIL, 1967: v. 18, fl. 4247)

Um terceiro eixo é o tempo administrativo. A morosidade e o funil demarcatório - que comprimem identificações de terras indígenas e retardam suas respectivas homologações - operam como tanatopolítica incremental: "fazer viver e deixar morrer" por meio de atrasos que empurram as coletividades indígenas para a fome, a doença e o deslocamento forçado (GALTUNG, 1969; FOUCAULT, 1999). O RF registra a previsibilidade desse efeito ao descrever as omissões do SPI na demarcação das terras indígenas.

> Não se pode, por isso mesmo, exigir-se seja respeitada a posse das terras, aos silvícolas, onde se achem permanentemente localizados (art. 216 da Constituição Federal [de 1946]), sem que sejam elas discriminadas. Apregoando-se, tão somente, o direito assegurado pela Constituição, sem que sejam tomadas medidas concretas a respeito, nada se conseguirá. Mister que tais terras sejam qualificadas, assegurando-se a sua posse por meio de títulos hábeis ou, pelo menos, mediante acôrdos com os govêrnos estaduais. (...) Ou o S.P.I. constitue procurador habilitado a defender o direito dos índios na ação em curso [de demarcação de terras] (e em outras semelhantes), ou não poderá fazer-se ouvir pela Justiça que, em face dessa omissão, forçosamente terá que se decidir em favor dos govêrnos estaduais ou de particulares portadores de títulos de domínio ou de posse. E, sobretudo, isto é indispensável, em face da penosa prova que se terá que produzir, em razão mesmo da ausência dos títulos comprobatórios da posse pelos índios. (BRASIL, 1967: v. 28, fl. 6552-6553)

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20585

Esses três eixos reforçam a epistemologia indigenista brasileira: norma protetiva em superfície e rotinas de neutralização em profundidade. Isso é ilustrado pela arqueogenealogia do RF, que explicita a sinergia entre racismo (que classifica e hierarquiza para legitimar tutela, integração e remoção), colonialismo interno (que erige dispositivos legais/administrativos de desterritorialização, deslocamento e usurpação de terras) e desenvolvimentismo (que subordina o território tradicional a projetos econômicos, convertendo violência institucional em "custo do progresso" e terras em reservas de capital).

Diante disso, o que configuraria, empiricamente, um diálogo possível? Quatro condições mínimas emergem do *corpus* analisado: primeira, a coautoria epistêmica em perícias e relatórios, com incorporação de categorias nativas, protocolos de uso e memória do território tradicional, e comitês paritários de validação de indígenas e não indígenas (OLIVEIRA, J., 1998); segunda, a participação vinculante dos indígenas nas fases de identificação, delimitação e definição de medidas mitigadoras das demarcações de suas terras, com critérios *ex ante* de não redução; terceira, regime de transparência mediante publicidade ativa de contratos de arrendamentos e de critérios para demarcação de terras indígenas, para impedir a gestão predatória do território tradicional, evidenciada no RF (BRASIL, 1967: v. 20, fl. 4913-4915); e, quarta, a governança do tempo - prazos fatais e sanções automáticas nas demarcações das terras indígenas, revertendo a tanatopolítica dos atrasos (GALTUNG, 1969).

Nesse cenário de disputas epistemológicas, a resistência indígena ressignifica a luta pela terra ao conectá-la indissociavelmente à defesa da vida. Assim, a epistemologia indígena emerge a dimensão do corpo-território, na qual a proteção do espaço geográfico é, simultaneamente, a defesa do próprio corpo e da existência coletiva contra uma lógica colonial que tenta reduzi-los. Desse modo, a luta não é apenas pela posse da terra, mas pela garantia de um "território-corpo" que assegure a reprodução da vida frente às políticas de morte (HAESBAERT, 2020: 3). Assim, os movimentos de retomada dos territórios tradicionais não são apenas disputas fundiárias, mas atos de "r-existência" que desafiam a epistemologia "oficial" do Estado (HAESBAERT, 2020: 2).

Considerações finais

A incursão arqueogenealógica no RF como arquivo de governo permite concluir que a violência institucional não se apresenta como desvio, mas como tecnologia regular de administração de populações e de terras indígenas. A sua normalização depende de regimes de verdade que inferiorizam epistemologias indígenas sobre o território tradicional, traduzem "proteção" em gestão tutelar e convertem o conflito fundiário em problema técnico solucionável por cadastros, pareceres técnicos e fluxos procedimentais.

Ao tornar visível essa engrenagem, o RF demonstra que a racionalidade do SPI articula o reconhecimento jurídico com a desterritorialização administrada, produzindo um ambiente esperado de morte. Desse modo, fome, doença e deslocamentos compulsórios não foram acidentes, mas efeitos calculados de demarcações retardadas e limites redesenhados.

Nesse sentido, este estudo revela que o cerne da desterritorialização não é apenas a mercantilização das terras indígenas, mas uma arena de disputas epistemológicas. De um lado, a gramática estatal impõe a terra como ativo objetificável, mensurável e alienável; do outro, resistem as ontologias Kaiowá, Terena e

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20585

Kadiwéu, para as quais o território tradicional é o local de manifestação dos seus modos de ser e de viver. O RF documenta, portanto, o momento em que a epistemologia do "progresso" tenta anular a epistemologia do "bem viver", ao converter discursivamente a cosmovisão indígena em um entrave ao "desenvolvimento" nacional.

Em termos propositivos, a conclusão que se traz é que romper o silêncio administrativo exige recolocar o diálogo epistemológico em bases simétricas. Em suma, reconhecer as epistemologias em disputa exige mais do que reparação moral; exige implodir o dispositivo estatal que, de 1910 a 1967, naturalizou a desterritorialização no sul do antigo Mato Grosso.

Se o RF serviu, no passado, como arquivo da tanatopolítica, sua releitura arqueogenealógica deve servir, no presente, como prova de que a "proteção" estatal falha ao ignorar a dimensão ontológica da terra. A superação desse ciclo de violências físicas e culturais só ocorrerá quando o Estado admitir que o território tradicional não é uma simples concessão administrativa, mas o fundamento existencial dos Kaiowá, Terena e Kadiwéu.

Recebido em 9 de novembro de 2025.
Aprovado em 10 de março de 2026.

Referências

AMADO, Luiz Henrique Eloy. *Vukápanavo:* o despertar do povo terena para os seus direitos: movimento indígena e confronto político. Rio de Janeiro: E-papers, 2020.

BALANDIER, Georges. La situation coloniale: approche théorique. *Cahiers internationaux de sociologie*, 11: 44-79, 1951.

BENITES, Eliel. *A Busca do Teko Araguyje (jeito sagrado de ser) nas retomadas territoriais Guarani e Kaiowá*. Tese de Doutorado, Geografia, Universidade Federal da Grande Dourados, 2021.

BENITES, Tonico. Recuperação dos territórios tradicionais guarani-kaiowá: crónica das táticas e estratégias. *Journal de la Société des américanistes*, 100 (2): 229-240, 2014b.

BENITES, Tonico**.** *Rojeroky hina ha roike jevy tekohape (Rezando e lutando): o movimento histórico do Aty Guasu dos Ava Kaiowá e dos Ava Guarani pela recuperação de seus tekoha*. Tese de Doutorado, Antropologia Social, Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2014a.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20585

BRAND, Antonio Jacó. *O impacto da perda da terra sobre a tradição Kaiowa/Guarani: os difíceis caminhos da Palavra*. Tese de Doutorado, História, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 1997.

BRASIL. Ministério do Interior. Comissão de Inquérito instituída pela Portaria nº 239/1967. Conclusões e relatório final sobre irregularidades no Serviço de Proteção aos Índios (SPI). *Diário Oficial da União*, Seção 1, Parte I: 8046-8052, 10 set. 1968.

BRASIL. Ministério do Interior. *Relatório da Comissão de Inquérito encarregada de apurar irregularidades no Serviço de Proteção aos Índios (Relatório Figueiredo)*. Brasília: Ministério do Interior, 1967. 30 v.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. Recurso Extraordinário n. 44.585/MT. Rel. Min. Álvaro Moutinho Ribeiro da Costa. 2.ª Turma, 1º ago. 1961. *Diário da Justiça*: 117-150, 2 ago. 1961.

BRINGEL, Breno; LEONE, Miguel. La construcción intelectual del concepto de colonialismo interno en América Latina: diálogos entre Cardoso de Oliveira, González Casanova y Stavenhagen (1959-1965). *Mana*, 27 (2): 1-36, 2021.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. "A noção de colonialismo interno na etnologia (1966)". In: CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *A sociologia do Brasil indígena*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro; São Paulo: EDUSP, 1972. pp. 75-82.

CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira. "Colonialidade e Colonialismo Interno: A Política de Criação de Reservas Indígenas no Sul de Mato Grosso do Sul e Algumas de suas Consequências Contemporâneas". In: MOTA, Juliana Grasiéli Bueno; CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira (orgs.). *Reserva Indígena de Dourados: Histórias e Desafios Contemporâneos*. São Leopoldo: Karywa, 2019. pp. 21-42.

CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). *História dos índios no Brasil*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura; FAPESP, 1992.

FARMER, Paul. On Suffering and Structural Violence: A View from Below. *Race/Ethnicity*, 3 (1): 11-28, 2009.

FERREIRA, Andrey Cordeiro. *Tutela e Resistência Indígena: Etnografia e história das relações de poder entre os Terena e o Estado brasileiro*. Tese de Doutorado, Etnologia Indígena, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2007.

FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*: curso no Collège de France (1975-1976). São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FURTADO, Celso. *Formação econômica do Brasil*. 32. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2005.

GALTUNG, Johan. Violence, Peace, and Peace Research. *Journal of Peace Research*, 6 (3): 167-191, 1969.

GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo. *La democracia en México*. México: Ediciones Era, 1965.

GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo. Sociedad plural, colonialismo interno y desarrollo. *América Latina*, 6 (3): 15-32, 1963.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20585

HAESBAERT, Rogério. Do corpo-território ao território-corpo (da terra): contribuições decoloniais. *GEOgraphia*, 22 (48): 1-15, 2020.

HAESBAERT, Rogério. *O mito da desterritorialização:* do "fim dos territórios" à multiterritorialidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

HERBERTS, Ana Lucia. *Os Mbayá-Guaicurú: área, assentamento, subsistência e cultura material*. Dissertação de Mestrado, História, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, 1998.

LESCANO, Claudemiro Pereira. *Ára Ypy – O tempo e o espaço: Noções de temporalidade e espacialidade do povo Tavyterã*. Tese de Doutorado, História, UFGD, 2024.

LIMA, Antônio Carlos de Souza. *Um grande cerco de paz*: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1995.

MACHADO, Almires Martins. *Exá raú mboguatá guassú mohekauka yvy marãe'y: de sonhos ao Oguatá Guassú em busca da(s) terra(s) isenta(s) de mal.* Tese de Doutorado, Antropologia, Universidade Federal do Pará, 2015.

MAURO, Victor Ferri. Os Terena e os projetos de desenvolvimento comunitário em uma conjuntura do regime ditatorial. *Espaço Ameríndio*, 19 (2): 38-66, 2025.

MAURO, Victor Ferri. Participação de indígenas Terena na resistência à emancipação da tutela durante a ditadura militar. *Tellus*, 19 (40): 73-102, 2019.

MAURO, Victor Ferri. Projetos agrícolas e planos para "emancipação" do povo Terena durante a ditadura Geisel. *Fronteiras: Revista de História*, 24 (44): 199-223, 2022.

MBEMBE, Achille. Nécropolitique. *Raisons politiques*, 21: 29-60, 2006.

MONDARDO, Marcos Leandro. O movimento Guarani e Kaiowá pela reapropriação social da natureza e as retomadas de Tekoha. *Revista NERA*, 23 (52): 133-150, 2020.

MOTA, Juliana Grasiéli Bueno. *Territórios e territorialidades Guarani e Kaiowá: da territorialização precária na Reserva Indígena de Dourados à multiterritorialidade*. Dissertação de Mestrado, Geografia, Universidade Federal da Grande Dourados, 2011.

NASCIMENTO, Alice Araújo do; SANTOS, José Aparecido dos; ALVARENGA, Júlio César de Souza; ÁVILA, Rosângela Fátima Correia; ROSA, Wagner José da. "A ocupação do espaço territorial de Juti/ Amambai: da Matte aos assentamentos". In: OLIVEIRA, Benícia Couto de (org.). *Histórias que (re)contam história: análise do povoamento, colonização e reforma agrária do sul de Mato Grosso do Sul*. Dourados: Ed. UFGD, 2013. pp. 29-46.

OLIVEIRA, Cristiane. Biopolítica, soberania e tanatopolítica: ensaio sobre as ideias de Foucault e Agamben. *Revista EPOS*, 7 (1): 5-27, 2016.

OLIVEIRA, João Pacheco de (Org.). *Indigenismo e territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria Ltda., 1998.

OLIVEIRA, João Pacheco de. *O nascimento do Brasil e outros ensaios: pacificação, regime tutelar e formação de alteridades*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria Ltda., 2016.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20585

PAVÃO, Sônia. *Conhecimentos Tradicionais Guarani e Kaiowá como fontes de autonomia, sustentabilidade e resistência*. Dissertação de Mestrado, Educação e Territorialidade, UFGD, 2021.

PECHINCHA, Mônica Thereza Soares. *Histórias de admirar: mito, rito e história Kadiwéu*. Dissertação de Mestrado, Antropologia, Universidade de Brasília, 1994.

PERALTA, Anastácio. *Tecnologias Espirituais: Reza, Roça e Sustentabilidade entre os Kaiowá e Guarani*. Dissertação de Mestrado, Educação e Territorialidade, UFGD, 2022.

PEREIRA, Levi Marques. A atuação do órgão indigenista oficial brasileiro e a produção do cenário multiétnico da Reserva Indígena de Dourados-MS. *38º Encontro Anual da Anpocs*, 2014.

PEREIRA, Levi Marques. O movimento étnico-social pela demarcação das terras guarani em MS. *Tellus*, 3 (4): 137-145, 2003.

PIMENTEL, Spensy Kmitta. *Elementos para uma teoria política kaiowá e guarani*. Tese de Doutorado, Antropologia Social, USP, 2012.

RAMOS, Alcida Rita. *Indigenism: Ethnic Politics in Brazil*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1998.

SCHEPER-HUGHES, Nancy. *Death without weeping: the violence of everyday life in Brazil*. Berkeley: University of California Press, 1992.

SILVA, Giovani José da. *A construção física, social e simbólica da Reserva Indígena Kadiwéu (1899-1984): memória, identidade e história*. Dissertação de Mestrado, História, Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, 2004.

SILVA, Giovani José da. *A Reserva Indígena Kadiwéu (1899-1984)*: memória, identidade e história. Dourados, MS: Ed. UFGD, 2014.

SILVA, Giovani José da. Protagonismos indígenas em Mato Grosso (do Sul): memórias, narrativas e ritual Kadiwéu sobre a Guerra (sem fim) do Paraguai. *Revista Brasileira de História & Ciências Sociais*, 10 (20): 136–157, 2018.

STAVENHAGEN, Rodolfo. *Clases, colonialismo y aculturación*: ensayo sobre un sistema de relaciones interétnicas de Mesoamérica. 2. ed. Guatemala: José de Pineda Ibarra, 1977.

TIAGO, Gilson. *Kixovoku Hômo Terenoe: Um estudo antropológico sobre o jeito Terena de se pintar*. Dissertação de Mestrado, Antropologia Social, UFMS, 2019.

VALENTE, Rubens. *Os fuzis e as flechas: história de sangue e resistência indígena na ditadura*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20585

Diferenças, tensões e articulações entre os conhecimentos indígenas em saúde
e o modelo biomédico na formação universitária

Thalyta Juliana da Silva Gomes[1]
Universidade Federal do Amazonas

Socorro de Fátima Moraes Nina[2]
Universidade do Estado do Amazonas

Marcelo Calegare[3]
Universidade Federal do Amazonas

Resumo: O artigo analisa as percepções de mulheres indígenas universitárias sobre as diferenças, tensões e possibilidades de articulação entre os conhecimentos indígenas em saúde e o modelo biomédico na formação universitária. A pesquisa é descritiva e qualitativa por entrevista semiestruturada com seis mulheres indígenas com idades entre 20 e 29 anos. Analisamos os dados a partir da Análise Temática de Braun e Clarke, ancorada em uma perspectiva decolonial. Os resultados indicam que, apesar das diferenças entre os conhecimentos indígenas em saúde e o modelo biomédico, ambos são sistemas legítimos, capazes de contribuir para o cuidado e tratamento de doenças. Contudo, apesar da riqueza dos conhecimentos indígenas, a formação universitária ainda permanece marcada pela centralidade do modelo biomédico. Ainda assim, as estudantes desenvolvem habilidades para articular ambos os conhecimentos. Concluímos que a universidade deve promover uma formação inclusiva, intercultural e decolonial, fortalecendo o diálogo horizontal entre a pluralidade de conhecimentos em saúde.

Palavras-chave: conhecimentos indígenas em saúde; modelo biomédico; mulheres indígenas; formação universitária; articulação de saberes.

[1] Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas (FAPEAM).
[2] Doutora em Sociedade e Cultura na Amazônia pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Professora do Programa de Pós-Graduação em Saúde Coletiva da Universidade Estadual do Amazonas (UEA).
[3] Doutor em Psicologia Social pela Universidade de São Paulo (USP). Professor Adjunto da Faculdade de Psicologia (FAPSI) e permanente do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Amazonas (UFAM).

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20641

GOMES, Thalyta Juliana da Silva; NINA, Socorro de Fátima Moraes; CALEGARE, Marcelo Gustavo Aguilar. **Diferenças, tensões e articulações entre os conhecimentos indígenas em saúde e o modelo biomédico na formação universitária.** *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 13 (31): 125-142, janeiro a abril de 2026. ISSN: 2358-5587

Differences, tensions, and connections between indigenous health knowledge
and the biomedical model in university education

Abstract: The article analyzes the perceptions of indigenous female university students regarding the differences, tensions, and possibilities for articulation between indigenous health knowledge and the biomedical model in university education. The research is descriptive and qualitative, based on semi-structured interviews with six indigenous women aged between 20 and 29 years. We analyzed the data using Braun and Clarke's Thematic Analysis, anchored in a decolonial perspective. The results indicate that, despite the differences between indigenous health knowledge and the biomedical model, both are legitimate systems capable of contributing to the care and treatment of diseases. However, despite the richness of indigenous knowledge, university education still remains marked by the centrality of the biomedical model. Even so, students develop skills to articulate both types of knowledge. We conclude that universities should promote inclusive, intercultural, and decolonial education, strengthening horizontal dialogue between the plurality of health knowledge.

Keywords: indigenous knowledge in health; biomedical model; indigenous women; university education; articulation of knowledge.

Diferencias, tensiones y articulaciones entre los conocimientos indígenas en salud
y el modelo biomédico en la formación universitária

Resumen: El artículo analiza las percepciones de las mujeres indígenas universitarias sobre las diferencias, tensiones y posibilidades de articulación entre los conocimientos indígenas en salud y el modelo biomédico en la formación universitaria. La investigación es descriptiva y cualitativa, basada en entrevistas semiestructuradas con seis mujeres indígenas de entre 20 y 29 años. Analizamos los datos a partir del análisis temático de Braun y Clarke, basado en una perspectiva descolonial. Los resultados indican que, a pesar de las diferencias entre los conocimientos indígenas sobre salud y el modelo biomédico, ambos son sistemas legítimos, capaces de contribuir al cuidado y tratamiento de enfermedades. Sin embargo, a pesar de la riqueza de los conocimientos indígenas, la formación universitaria sigue estando marcada por la centralidad del modelo biomédico. Aun así, las estudiantes desarrollan habilidades para articular ambos conocimientos. Concluimos que la universidad debe promover una formación inclusiva, intercultural y descolonial, fortaleciendo el diálogo horizontal entre la pluralidad de conocimientos en salud.

Palabras clave: conocimiento indígena en salud; modelo biomédico; mujeres indígenas; formación universitaria; articulación de saberes.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20641

A universidade constitui um espaço de encontro entre diversos grupos sociais, incluindo os povos indígenas, que possuem diferentes culturas, histórias, vivências e saberes. Segundo Luna, Paladino e Cyrino (2025), o campo da saúde é uma das áreas de maior interesse entre jovens e adultos indígenas. Esse interesse faz parte de um projeto político mais amplo, no qual o ingresso de indígenas nas universidades configura-se como uma ferramenta estratégica de luta e fortalecimento desses povos. Como enfatizaram Ayres, Brando e Ayres (2023), a presença indígena no ensino superior representa um movimento de resistência, entendido como um processo de retomada de território. Essa presença é resultado de lutas individuais e coletivas por uma educação superior pautada na equidade e na qualidade, que valorize e promova a articulação entre os diversos saberes existentes (GOMES e NINA, 2024).

Dentre os estudantes indígenas, destacamos nesta pesquisa as mulheres, por compreendermos que seu ingresso na universidade configura um movimento de afirmação e reivindicação pelo reconhecimento de seus saberes, de suas cosmologias e de suas formas próprias de compreender a saúde. Como apontaram Molina e Ribeiro (2022), para as mulheres indígenas, estar na universidade constituiu um passo importante na luta pela igualdade de direitos entre homens e mulheres indígenas. Ao ingressarem na universidade, buscam espaços que possibilitem o compartilhamento de seus saberes, valores e modos de vida, visando reconhecimento e respeito (ROMANI *et al.*, 2025).

As mulheres indígenas ocupam uma posição importante na preservação e transmissão dos conhecimentos ancestrais de seus povos. Como destacou Kambeba (2020), elas são reconhecidas como guardiãs e educadoras desses conhecimentos. Entre a diversidade de conhecimentos que possuem, destacam-se: os conhecimentos específicos sobre gestação, fertilidade e saúde feminina das mulheres do Alto Rio Negro (AZEVEDO, 2009); a diversidade de saberes relacionados à gestação, parto e puerpério das mulheres Karipuna e Galibi-Marworno (TASSINARI, 2021); os saberes e práticas de autoatenção à menstruação, adquiridos por meio de experiências coletivas das mulheres Munduruku (DIAS-SCOPEL e SCOPEL, 2019); e os conhecimentos sobre o uso de plantas medicinais e suas propriedades curativas das mulheres Xipaya e Kuruaya (XIPAIA, PARENTE e BARROS, 2022). Essa diversidade de conhecimentos evidencia que os saberes e práticas de cuidado em saúde indígenas são plurais, diversos e diferentes, pois dependem da cosmologia, dos mitos e das tradições de cada povo (SCHWEICKARDT, FREITAS e AHMADPOUR, 2020).

Entretanto, apesar da riqueza dos conhecimentos em saúde das mulheres indígenas, esses conhecimentos não são reconhecidos nem valorizados na universidade, onde predomina uma formação fortemente orientada pelo modelo biomédico. Esse modelo entende a saúde e a doença segundo a racionalidade cartesiana pautada no método empírico, linguagem matemática e neutralidade científica, baseando-se numa perspectiva mecanicista do corpo humano dividido pelas especialidades médicas a partir da fisiologia, anatomia e dos agentes patógenos

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20641

(CALEGARE *et al.*, 2025). Como apontaram Registro, Pinheiro Elias e Romanin Seti (2025), o modelo biomédico exerce influência dominante que frequentemente desvaloriza outros modos de compreender e atuar na saúde, marcado por um regime disciplinar que deslegitima a autonomia da sociedade, colocando-a em uma posição passiva, incapaz e ilegítima diante de seus próprios processos de saúde e doença.

Por outro lado, os conhecimentos indígenas em saúde são sistemas de saberes e práticas voltados ao cuidado, tratamento e cura de doenças, a partir de uma concepção de saúde integral. Como destacou Barreto (2018), trata-se de um modelo de conhecimento que considera que a doença e a saúde não se restringem ao aspecto biológico, mas envolvem aspectos cosmopolíticos que ampliam a noção de saúde para além do corpo físico. A partir disso, compreendemos que os conhecimentos indígenas em saúde se diferenciam do modelo biomédico, tanto em seus fundamentos epistemológicos quanto em suas práticas. Enquanto o modelo biomédico se baseia em uma racionalidade centrada nos aspectos biológicos e fisiológicos do corpo, os conhecimentos indígenas em saúde se fundamentam em uma concepção integral da saúde, que considera aspectos físicos, emocionais, espirituais e territoriais.

Essas diferenças ontológicas geram tensões na formação universitária, onde o modelo biomédico predomina como referencial legítimo e universal, enquanto os conhecimentos indígenas são frequentemente invisibilizados, desvalorizados e subalternizados. Embora o ensino superior busque incorporar a interculturalidade, os cursos da área da saúde ainda permanecem centrados em currículos biologicistas, curativistas e hospitalocêntricos (NASCIMENTO, HATTORI e TERÇAS-TRETTEL, 2020), refletindo heranças do colonialismo epistêmico ocidental (MIRANDA, 2024) e de estruturas econômicas que mantêm certos saberes como centrais, enquanto outros permanecem subalternizados.

Diante desse contexto, a compreensão das percepções das mulheres indígenas sobre as diferenças, tensões e possibilidade de articulação entre os conhecimentos indígenas em saúde e o modelo biomédico na formação universitária ainda é insuficientemente discutida, evidenciando a necessidade de pesquisas que abordem essa temática. Investigar como esses saberes se diferenciam, entram em tensão e podem se articular nos cursos da área da saúde é fundamental para repensar a formação universitária, questionando a centralidade do paradigma biomédico com o intuito de promover iniciativas que reconheçam a pluralidade de saberes existentes. Feitas essas considerações, o objetivo deste artigo é analisar as percepções de mulheres indígenas universitárias sobre as diferenças, tensões e possibilidades de articulação entre os conhecimentos indígenas em saúde e o modelo biomédico na formação universitária.

Percurso metodológico

Como proposta metodológica, adotamos uma abordagem qualitativa de caráter descritivo, por tratar dos significados, valores, crenças, motivações e atitudes presentes na realidade social das pessoas, os quais correspondem a um nível mais profundo das relações, processos e fenômenos, buscando conhecer a maneira como as pessoas se relacionam com seu mundo cotidiano (BAUER e GASKELL, 2008; MINAYO, 2014). Utilizamos como instrumentos para a coleta de dados a entrevista semiestruturada, tendo sido escolhida por sua flexibilidade, pois proporciona maior abertura ao diálogo com as participantes. Esse instrumento se

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20641

caracteriza por um roteiro preestabelecido com um número reduzido de perguntas abertas, permitindo que as entrevistadas se expressem livremente e possibilitando a realização de perguntas complementares para a compreensão do fenômeno estudado (OLIVEIRA, GUIMARÃES e FERREIRA, 2023).

As entrevistas foram realizadas entre 31 de outubro de 2023 e 29 de fevereiro de 2024, com duração média de 1 hora e 30 minutos cada. Para a seleção das participantes, utilizamos a técnica de amostragem *snowball* (bola de neve), uma forma de amostragem não probabilística indicada para pesquisas com grupos pequenos, que ocorre por meio de redes de referências e indicações (VINUTO, 2014). Participaram da pesquisa seis mulheres indígenas universitárias, matriculadas em cursos da área de saúde da Escola Superior de Ciências da Saúde (ESA). A definição do número de participantes fundamentou-se no critério de saturação dos dados. Conforme explicou Minayo (2017), na pesquisa qualitativa o número de participantes não é previamente estabelecido por cálculo estatístico, mas orientado pelo momento em que as informações passam a apresentar recorrência e deixam de acrescentar novos elementos analíticos relevantes. Assim, ao observarmos que os conteúdos passaram a reiterar sentidos já identificados, sem o acréscimo de novos elementos, o material das seis entrevistas demonstrou-se suficiente para os objetivos da pesquisa. Trata-se, portanto, de um recorte situado, sem a pretensão de generalizações estatísticas, mas voltado à compreensão das percepções dessas estudantes no contexto de formação universitária.

No que se refere aos procedimentos éticos adotados na pesquisa, para preservar suas identidades, as participantes são apresentadas por nomes de rios que atravessam suas comunidades de origem, escolhidos por sugestão delas próprias ao refletirem sobre sua ligação com seus territórios. Elas apresentam perfis diversificados em termos de naturalidade, povo a que pertencem e curso: Rio Abacaxis, natural de Nova Olinda do Norte, 20 anos, povo Maraguá, cursando medicina; Rio Madeira, natural de Itacoatiara, 20 anos, povo Baré, cursando Odontologia; Rio Negro I, natural de São Gabriel da Cachoeira, 29 anos, povo Baré, cursando Enfermagem; Rio Negro II, natural de Barcelos, 20 anos, povo Baré, cursando Odontologia; Rio Solimões, natural de Tefé, 21 anos, povo Kokama, cursando Enfermagem; e Rio Uaupés, natural de São Gabriel da Cachoeira, 20 anos, povo Tukano, cursando Odontologia.

Para a análise dos dados, utilizamos a Análise Temática proposta por Braun e Clarke (2006), por possibilitar de forma flexível a identificação, análise e interpretação das vivências acadêmicas compartilhadas pelas mulheres indígenas no cotidiano universitário. A análise foi conduzida a partir de um movimento constante de ir e vir no conteúdo das entrevistas, seguindo as seis fases propostas pelas autoras: (1) familiarização com os dados; (2) geração de códigos iniciais; (3) busca por temas; (4) revisão de temas; (5) definição e nomeação de temas; (6) produção do relatório.

Na fase de familiarização com os dados, realizamos a transcrição e revisão das entrevistas, com leituras repetidas para identificar significados e padrões nas falas das estudantes. Em seguida, na geração de códigos iniciais, agrupamos falas com significados semelhantes, resultando em uma extensa lista com diferentes grupos de falas. Na fase de busca por temas, classificamos esses grupos de falas em temas em potencial. Posteriormente, na fase de revisão de temas, realizamos um refinamento em dois níveis: primeiro, verificamos a coerência interna de cada grupo de falas; depois, realizamos um processo similar, porém comparando o conteúdo das entrevistas na totalidade. Na fase de definição e nomeação de te-

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20641

mas, elaboramos um mapa temático com os temas que foram definidos e refinados. Por fim, na fase de produção do relatório, realizamos a análise e a escrita final da história contada a partir dos relatos das estudantes indígenas.

É importante ressaltar que partimos do lugar de pesquisadoras(es) não indígenas amazônidas, o que implica que a análise desenvolvida está situada a partir dessa posição. Considerando esse contexto, adotamos um exercício constante de reflexividade, com o intuito de evitar interpretações que reproduzissem a lógica colonial de deslegitimação, invisibilização e subalternização de outros modos de compreender e cuidar da saúde. Ressaltamos ainda que este estudo faz parte dos resultados de uma pesquisa de mestrado aprovada pelo Comitê de Ética em Pesquisa da Universidade Federal do Amazonas (CEP/UFAM), sob o parecer n.º 70179823.7.0000.5020. A pesquisa seguiu as orientações das Resoluções 466/2012 e 510/2016 do Conselho Nacional de Saúde (CNS), bem como a Carta Circular n.º 1/2021-CONEP/SECNS/MS.

A análise revelou três temas centrais e três subtemas: (I) diferenças entre os conhecimentos indígenas em saúde e o modelo biomédico na formação universitária (especialistas que realizam o parto: parteira e ginecologista obstetra; especialistas no tratamento e cura de doenças: benzedor e médico; práticas de tratamento de doenças: uso de plantas medicinais e medicamentos farmacológicos); (II) a hegemonia do modelo biomédico e a desvalorização dos conhecimentos indígenas em saúde; (III) articulação de saberes: quando os conhecimentos indígenas em saúde e o modelo biomédico se encontram na universidade.

Diferenças entre conhecimentos indígenas em saúde e o modelo biomédico na formação universitária

Esse tema aborda as percepções das estudantes acerca das diferenças entre os conhecimentos indígenas em saúde, aprendidos em seus contextos comunitários, e aqueles vinculados ao modelo biomédico, ensinados na universidade. Neste eixo temático, discutem-se especificamente: os especialistas que realizam o parto — parteira e ginecologista obstetra; os especialistas no tratamento e cura de doenças — benzedor e médico; e as práticas de tratamento de doenças — uso de plantas medicinais e medicamentos farmacológicos —, por serem essas as categorias que emergiram das narrativas das estudantes.

Especialistas que realizam o parto: parteira e ginecologista obstetra

Os (as) especialistas que realizam o parto são responsáveis por conduzir o nascimento de uma criança, assegurando o bem-estar da gestante e do recém-nascido. No contexto das comunidades indígenas, essa função varia conforme o povo, os saberes que possuem e o contexto em que o parto ocorre. Conforme relata a estudante de Medicina Rio Abacaxis, do povo Maraguá, em sua comunidade essa função é desempenhada por parteiras da própria comunidade:

> *Lá na comunidade, o parto é diferente. Lá é a parteira que faz, as mais velhas da aldeia que fazem o parto. Elas sabem o tempo certo. Elas sabem o que fazer (...) elas sabem como fazer (...) elas entendem do parto (...) como eu posso dizer (...) elas têm o dom de partejar alguém. E sempre dá certo, invocado. E aqui é o médico, é o G.O. que faz o parto, né (...) e é diferente.* (Rio Abacaxis)

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20641

O relato da estudante Rio Abacaxis evidencia que diferentes contextos culturais e formativos apresentam referências próprias sobre quem realiza o parto e sobre como ele ocorre. Ao compartilhar sua experiência, a estudante compara o parto em sua comunidade com aquele ensinado na universidade, revelando não somente diferenças entre os especialistas que o conduzem, mas também dos conhecimentos que eles possuem. Para o povo Maraguá, as mulheres mais velhas são quem conduzem o parto, reconhecidas como parteiras não por certificações formais, mas por critérios comunitários ligados à experiência, à transmissão intergeracional e à dimensão relacional do cuidado. Ao afirmar que essas mulheres possuem um "dom", a estudante destaca que elas detêm saberes e habilidades específicas, construídas e legitimadas na própria comunidade. Nesse contexto, o parto segue o ritmo do corpo da mulher, integrando as dimensões físicas, simbólicas e espirituais, evidenciando uma concepção de cuidado que vai além do corpo físico. Assim, o parto configura-se como um evento coletivo, ancestral e cultural, e não apenas biológico, em contraste com o que é ensinado nos cursos de formação universitária.

Esse contraste também se evidencia no modo como os modelos de assistência ao parto se desenvolveram no Brasil. De acordo com Brasil et al. (2018), a assistência ao parto e ao nascimento no país não ocorre de maneira homogênea. As autoras destacaram que, embora a maioria dos partos seja atualmente realizada em ambiente hospitalar, o parto domiciliar com a presença de parteiras tradicionais ainda acontece, sobretudo nas regiões Norte e Nordeste, especialmente em áreas rurais, ribeirinhas, florestais e de difícil acesso, bem como entre as populações quilombolas e indígenas.

Nesse contexto, as parteiras sempre desempenharam um papel central nas comunidades indígenas, sendo responsáveis tanto pela realização dos partos quanto pelos cuidados gerais com a saúde (GUSMAN, RODRIGUES e VILLELA, 2019). Entretanto, conforme apontaram Silva *et al.* (2019), a partir do século XX, as práticas de parto e nascimento passaram por profundas transformações no Brasil. O parto, antes realizado em domicílio sob os cuidados das parteiras, foi progressivamente transferido para o ambiente hospitalar, sob a responsabilidade de médicos obstetras. Como consequência, o parto domiciliar passou a ser considerado uma atividade de risco, enquanto os partos cesarianos tornaram-se cada vez mais frequentes na rotina obstétrica (COSTA, PIMENTEL e SCHWEICKARDT, 2023).

Assim, o parto passou a ocorrer de forma institucionalizada e orientado por intervenções médicas que desconsideravam o curso natural do corpo e a experiência subjetiva da mulher em trabalho de parto. Em outras palavras, a institucionalização do parto favoreceu sua medicalização, submetendo-o a uma lógica de controle técnico. No entanto, o uso inadequado de intervenções e práticas médicas, aliado ao aumento das taxas de mortalidade materna, levou ao surgimento de movimentos sociais que passaram a questionar as formas de assistência propostas pelo modelo biomédico (ALVES *et al.*, 2022).

Diante desse cenário, intensificaram-se as discussões sobre o parto e surgiram propostas voltadas à sua humanização, conforme as recomendações da Organização Mundial da Saúde (OMS) (BRASIL, 2014). Assim, entendemos por humanização do parto o reconhecimento das mulheres enquanto protagonistas, garantindo-lhes o direito à informação, ao acolhimento e à tomada de decisões sobre seu próprio corpo e o processo de parto. Contudo, como destacaram Buffon e Martins (2023), a efetividade desse processo enfrenta impasses, uma vez que o modelo tecnográfico vigente, aliado à medicalização da assistência ao trabalho de

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20641

parto, mantém o corpo materno sob o domínio dos profissionais, retirando das mulheres a autonomia sobre suas escolhas.

A partir disso, entendemos que, diferentemente do parto institucionalizado e medicalizado, o parto realizado pelas parteiras nas comunidades envolve modos próprios de compreender o corpo da mulher, as concepções de saúde, o parto enquanto um evento social e o protagonismo dessa mulher em trabalho de parto. Essa diferenciação não implica hierarquização entre os conhecimentos indígenas e biomédicos, mas evidencia a existência de outras maneiras legítimas de compreender e conduzir o processo de gestação e parto. Nesse sentido, apesar de modos próprios de compreender o parto e o nascimento, tanto as parteiras quanto as ginecologistas obstétricas devem ser reconhecidas nos espaços de formação universitária, cada qual a partir de seus referenciais epistemológicos e práticas específicas.

Especialistas no tratamento e cura de doenças: benzedor e médico

Os especialistas no tratamento e cura de doenças são aqueles que detêm conhecimentos específicos acerca dos processos de adoecimento e das formas de restabelecimento da saúde. Sua atuação envolve práticas voltadas à prevenção, ao diagnóstico e ao cuidado. O reconhecimento desses especialistas ocorre de acordo com o contexto sociocultural de cada povo. Conforme relata a estudante de Odontologia, Rio Uaupés, do povo Tukano, em sua comunidade quem exerce essa função é o benzedor:

> *Lá em São Gabriel a gente tem muito a questão do benzimento. Eu vou dar um exemplo. Aqui a pessoa fica doente, vai direto pro hospital, vai direto no médico. Lá não! Lá quando a pessoa fica doente, a gente não vai direto. A gente vai pra um benzedor, pra fazer um benzimento ou benzer algo pra tomar, né. Lá, adoeceu, vai pra um benzedor.* (Rio Uaupés)

O relato da estudante Rio Uaupés revela uma concepção de tratamento e cuidado diferente daquela proposta pelo modelo biomédico. Ao adoecerem, as pessoas de sua comunidade recorrem primeiramente ao benzedor, por ser ele o especialista reconhecido e legitimado naquele contexto sociocultural. Isso não implica a negação do médico ou de seus conhecimentos, mas indica que o benzimento representa uma prática de referência de cuidado, enraizada na ancestralidade e na cosmologia desse povo. Enquanto na formação universitária ensina-se que o tratamento e a cura das doenças devem ser conduzidos por um especialista médico, na comunidade da estudante aprende-se que o primeiro cuidado deve ser ancestral, realizado por um benzedor indígena.

Essa lógica de cuidado dialoga com formas semelhantes identificadas em comunidades rurais, ribeirinhas e indígenas da Amazônia, onde a busca por tratamento e cura das doenças não se restringe à racionalidade biomédica. Segundo Vale e Calegare (2025), mesmo com acesso à medicina convencional oferecida por hospitais e unidades de pronto atendimento (UPA), é comum que pessoas de áreas urbanas e rurais recorram a tratamentos próprios da região, marcados por formas singulares de cuidado, como o uso do benzimento. Isso nos leva ao entendimento de que a procura por um benzedor não ocorre pela ausência de médicos, mas pelo reconhecimento de sua legitimidade como especialista no tratamento e cura de doenças.

Os benzedores ocupam um lugar de confiança na comunidade, atuando como

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20641

agentes de cuidado. Possuem amplos conhecimentos sobre a identificação de doenças e males, bem como sobre as propriedades curativas das plantas medicinais, as quantidades adequadas, as formas de uso e os modos de preparo dos remédios (BRANCO e ANDRADE, 2024). São procurados(as) para tratar uma variedade de problemas, como quebrantos, mau-olhado, panemas, rasgaduras, espinhelas caídas, erisipelas e manifestações de espíritos malignos, entre outros (VAZ FILHO, 2016).

Conforme explicaram Castro e Villacorta (2021), o benzimento é uma prática que faz parte do cotidiano, dos costumes tradicionais e da cultura de muitas pessoas. Está diretamente relacionado aos conhecimentos ancestrais dos especialistas que o conduzem, sendo uma prática que sofre influências de religiões afrodescendentes e cosmologias indígenas. Como pontuaram Pimentel e Silva (2022), embora não esteja vinculado a nenhuma religião específica, é realizado por pessoas que interpretam e experienciam o sagrado de maneira própria, envolvendo seu modo de vida, costumes e tradições. Em outras palavras, o benzimento é uma prática milenar de tratamento e cura de doenças, realizada pelo especialista benzedor, que busca restabelecer o equilíbrio físico, mental e espiritual da pessoa adoecida, articulando conhecimento, cuidado e ancestralidade.

Diante disso, os benzedores devem ser reconhecidos nos espaços de formação universitária como especialistas no tratamento e cura de doenças por serem detentores de conhecimentos específicos acerca dos processos de adoecimento e das formas de restabelecimento da saúde. Diferentemente do especialista médico que atua segundo os princípios do modelo biomédico e concentra sua prática no diagnóstico e tratamento do corpo físico, o benzedor atua a partir de uma concepção integral da saúde. Nesse sentido, embora apresentem práticas e concepções distintas, tanto o benzedor quanto o médico devem ser reconhecidos na formação universitária, evidenciando a pluralidade de saberes e práticas que compõem os sistemas de cuidado em saúde.

Práticas de tratamento de doenças: uso de plantas medicinais e medicamentos farmacológicos

As práticas de tratamento de doenças correspondem ao conjunto de métodos, procedimentos e conhecimentos utilizados para promover a saúde e o bem-estar das pessoas, podendo variar conforme o contexto cultural, social e científico. Conforme relatam a estudante de Enfermagem Rio Negro I, do Povo Baré, e a estudante de Enfermagem Rio Solimões, do Povo Kokama, em suas comunidades é comum o uso de plantas medicinais para o tratamento de doenças:

> *Minha avó sempre me cuidava com as coisas caseiras que ela sabia fazer (...) com muito chá. Em relação ao meu período menstrual, eu sentia muita dor (...) eu tenho endometriose. E minha avó fazia chá de boldo, chá com folhas (...) fazia chá com umas madeiras também. E eu tomava e melhorava. E aqui a gente aprende que tem que usar os remédios.* (Rio Negro I)

> *Tem uma mulher lá que faz um chá pra inflamação (...) pra coisas do útero pra mulher tomar (...) "garrafada", que a gente fala e ela faz com galho de castanheira e outras plantas. E a minha mãe toma e funciona. E aqui já falam que tem que tomar só remédio.* (Rio Solimões)

Os relatos das estudantes Rio Negro I e Rio Solimões apresentam práticas de tratamento de doenças baseadas em conhecimentos sobre plantas medicinais construídos a partir da vivência cotidiana em suas comunidades. Para além de

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20641

apontar diferenças entre as práticas ensinadas na formação universitária e aquelas aprendidas nas comunidades, esses relatos revelam a existência de outras possibilidades de cuidado com a saúde, fundamentadas em saberes que se consolidam pela experiência, pela observação de seus efeitos e pela transmissão intergeracional. Ao relatarem o uso de chás e de garrafadas (preparos medicinais que consistem em misturas de plantas, cascas e raízes armazenadas em garrafas) em suas comunidades, elas demonstram a diversidade de recursos terapêuticos presentes na natureza e sua importância nas práticas de cuidados indígenas.

De acordo com o Ministério da Saúde (s.d), as plantas medicinais contêm substâncias presentes em suas folhas, flores, raízes e cascas, capazes de agir no organismo para tratar ou aliviar doenças, sintomas ou condições de saúde. O uso dessas plantas constitui uma das formas mais antigas de práticas terapêuticas (ROCHA et al., 2021), sendo aplicadas no combate de doenças dos sistemas respiratório, urinário e digestivo (como gripe, diarreias, pedras nos rins, inflamação, hipertensão e câncer de próstata), além de sintomas como febre, dores de cabeça, dores musculares, coriza e cólicas (SOUZA *et al.*, 2025). Essa ampla possibilidade de aplicação torna as plantas medicinais um recurso fundamental nas práticas de cuidado nas comunidades.

Além do uso terapêutico, os relatos das estudantes destacam o papel central das mulheres no preparo, manejo e indicação das plantas medicinais. Esse papel envolve a detenção de conhecimentos específicos acerca das propriedades de cada planta, de suas formas de preparo, das dosagens adequadas e das condições de saúde para as quais são indicadas. Como ressaltaram Soares et al. (2025), as mulheres indígenas constituem a maioria entre os detentores desses conhecimentos, sendo responsáveis por cultivar, utilizar e recomendar o uso das plantas não somente em situações de adoecimento, mas também como prática contínua de prevenção e promoção do bem-estar. A transmissão desses conhecimentos ocorre principalmente no ambiente familiar, por meio da convivência com mães e avós, que ensinam como utilizar as propriedades das plantas medicinais (LIMA e CALEGARE, 2019). Por isso, o uso de chás e garrafadas para o alívio de cólicas menstruais e inflamações configura-se como uma prática comum entre essas mulheres.

Apesar da efetividade das plantas medicinais para o tratamento e cura de doenças nas comunidades, seu reconhecimento nos espaços de formação universitária ainda é limitado, sendo privilegiada a utilização de medicamentos farmacológicos. Isso é um reflexo das relações de poder que atravessam o campo da saúde, nas quais a produção de medicamentos farmacológicos se vincula a interesses industriais e capitalistas, enquanto os conhecimentos sobre plantas medicinais se organizam a partir de lógicas comunitárias, territoriais e relacionais de cuidado, não orientadas pela lógica mercantil. Em outras palavras, as práticas de tratamento de doenças que não atendem aos interesses econômicos acabam ocupando posições subalternas nos processos de validação científica e formação profissional.

Assim, embora os medicamentos farmacológicos ocupem posição central na formação universitária em razão de estruturas históricas e econômicas que os privilegiam, tanto eles quanto as plantas medicinais se constituem como formas legítimas e eficazes de cuidado e tratamento de doenças.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20641

A hegemonia do modelo biomédico e a desvalorização dos conhecimentos indígenas em saúde

Esse tema discute como o modelo biomédico, historicamente predominante nos cursos de formação universitária, estabelece padrões de ensino que influenciam na desvalorização de outros modelos de cuidado em saúde. A centralidade desse modelo não somente define o que é considerado conhecimento legítimo, mas também sustenta relações de poder e interesses econômicos que estruturam a produção acadêmica e científica.

Conforme discutiram Registro, Pinheiro Elias e Romanin Seti (2025), a história contemporânea evidencia que a hegemonia do modelo biomédico gera tensões com outros modelos de atenção à saúde, por meio de relações de poder que afetam a visibilidade e o reconhecimento de outras maneiras de entender e cuidar da saúde. Essa dinâmica é vivenciada pela estudante Rio Negro I, que questiona a falta de reconhecimento dos conhecimentos indígenas na universidade:

> *Aqui na universidade só querem explicar o que tem prova na ciência (...) esse aqui é o remédio que tá comprovado que é pra essa doença e pronto. Então, lá o remédio que a gente tem, não é comprovado? Então, não faz parte da ciência? A gente tem conhecimento! Por que não falam aqui?* (Rio Negro I)

O relato da estudante Rio Negro I apresenta um questionamento importante ao enfatizar que a universidade valoriza os conhecimentos pautados no modelo biomédico, enquanto invisibiliza os conhecimentos indígenas. Contudo, essa invisibilidade é apenas a ponta do problema, pois as estruturas que mantêm o monopólio sobre o saber científico são sustentadas por relações de poder e capital econômico construídas desde o período colonial. Conforme discutiu Quijano (2005), o colonialismo europeu impôs uma racionalidade eurocêntrica que desvaloriza e marginaliza outras formas de conhecimento, reforçando uma estrutura de poder baseada na inferiorização. Para os povos indígenas, o processo de colonização silenciou suas epistemologias, colocando-as como inferiores e marcando a diferença colonial (PENHA, 2023). Nessa perspectiva, Schweickardt e Barreto (2023) apontaram o controle sobre a história como uma estratégia colonial para impor aos povos colonizados uma única narrativa baseada na visão europeia.

Diante disso, mesmo após o fim do colonialismo, a lógica colonial continua a orientar a produção de conhecimento na universidade. Essa lógica mantém práticas e políticas alinhadas a interesses econômicos e capitalistas que privilegiam determinados saberes em detrimento de outros, resultando na desconsideração de saberes e práticas não ocidentais, como os conhecimentos indígenas. Conforme relata a estudante Rio Uaupés, esses conhecimentos são frequentemente desvalorizados nas práticas universitárias, mesmo quando sua eficácia é reconhecida nas comunidades:

> *Um exemplo, aqui na universidade, se eu falar das plantas que ajudam, não vão acreditar. Por exemplo, pra queimadura, pode usar a babosa (...) na comunidade a gente usa pra cicatrizar a queimadura. Mas se a gente fala aqui, não vão deixar usar. Vão querer usar o remédio. Porque não acreditam nessas coisas. Aqui não é valorizado. Não é reconhecido.* (Rio Uaupés)

O relato da estudante Rio Uaupés revela que a maneira como o conhecimento é ensinado na universidade não dialoga com a diversidade de conhecimentos existentes, fazendo com que conceitos como o da interculturalidade não se apliquem na prática. Para Walsh (2009), a interculturalidade é um processo dinâmico e contínuo de relação, comunicação e aprendizagem entre culturas, baseado

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20641

no respeito, legitimidade, simetria e igualdade, construído entre pessoas, conhecimentos, saberes e práticas distintas, visando o desenvolvimento de um novo sentido através das diferenças. Entretanto, como destacaram Kayapó e Schwingel (2021), viver a interculturalidade na universidade é um desafio, pois o conhecimento hegemônico frequentemente se sobrepõe ao conhecimento dos povos originários, sendo sustentado por estruturas econômicas e acadêmicas que reforçam a centralidade desse modelo.

Conforme explicado por Walsh (2009), embora a interculturalidade seja uma proposta de diálogo entre saberes e valorização da diversidade, quando apropriada por instituições estatais ou pelo sistema neoliberal, pode transformar-se em uma ferramenta de dominação da diversidade e de manutenção de interesses econômicos. É a partir desse contexto que a autora discutiu os conceitos de interculturalidade funcional e interculturalidade crítica. Enquanto a interculturalidade funcional busca a integração das diferenças de grupos étnicos, alinhadas aos interesses econômicos do modelo neoliberal, a interculturalidade crítica questiona e desafia as estruturas de poder existentes, preocupando-se com os excluídos e subalternizados pelo sistema capitalista. Em outras palavras, a interculturalidade crítica parte de um viés insurgente e decolonial, a partir da construção de outras possibilidades pautadas no respeito à diversidade.

Como pontuou Mignolo (2008), estamos ancorados em uma matriz predominantemente eurocentrada. Por isso, a proposta de decolonização do conhecimento busca subverter essa epistemologia dominante por meio da desvinculação de conceitos assentados em bases eurocêntricas, que foram naturalizados e impostos, reivindicando visibilidade para os povos historicamente invisibilizados e considerados incapazes de produzir conhecimento. Ainda segundo o autor, a decolonização não busca a substituição de um conjunto de conceitos por outro a ser igualmente naturalizado, mas a abertura para múltiplas formas de compreender e produzir conhecimento.

Neste sentido, a universidade precisa rever seu sistema de produção de conhecimento, ainda orientado por um referencial eurocêntrico e excludente. Contudo, essa revisão não deve ocorrer somente nos espaços de formação, haja vista que a definição do que é considerado conhecimento legítimo não ocorre apenas na universidade, mas também em instâncias que formulam políticas estatais de saúde e educação, frequentemente orientadas por interesses econômicos que privilegiam o modelo biomédico e que estão nas bases do sistema capitalista. Portanto, problematizar a hegemonia do modelo biomédico na formação universitária não implica estabelecer uma oposição entre sistemas de conhecimento, mas em demonstrar que a centralidade de um único modelo impacta na desvalorização de outros.

Articulação de saberes: quando os conhecimentos indígenas em saúde e o modelo biomédico se encontram na universidade

Este tema discute como as estudantes articulam os conhecimentos em saúde aprendidos em suas comunidades com aqueles ensinados na universidade, analisando de que maneira saberes fundamentados em racionalidades próprias se relacionam nas práticas acadêmicas.

Conforme defendeu Barreto (2021), reconhecer diferentes modelos de conhecimento sobre uma mesma realidade amplia e enriquece a compreensão da vida.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20641

A partir desse entendimento, as estudantes Rio Abacaxis e Rio Madeira mostram como é possível articular saberes indígenas e biomédicos na prática cotidiana da formação universitária:

> *As coisas que eu aprendo aqui usando medicamentos (...) manobras pra baixar a pressão e pra dor de cabeça, eu consigo adaptar pra cultura do meu povo. Consigo usar os dois saberes, né (...) os saberes que os meus ancestrais, meus avós, meus bisavós me ensinaram e os saberes que eu tô aprendendo aqui. Dá pra atender quem acredita mais na cultura dos chás, das rezas, das compressas com as folhas e quem acredita na parte mais clínica, né. Dá pra usar os dois saberes.* (Rio Abacaxis)

> *Vejo como duas perspectivas diferentes pra aprender (...) duas oportunidades pra ampliar os conhecimentos em relação a determinado assunto ou doença. Se eu for atender uma pessoa de comunidade indígena, eu vou ter uma noção de sua cultura, de seus conhecimentos (...) do que ela tem costume de realizar (...) e ver o que eu posso passar pra ela do que eu aprendi na minha comunidade e aqui na faculdade. Eu tento conciliar os dois saberes, porque eu acho muito importante.* (Rio Madeira)

Os relatos das estudantes Rio Abacaxis e Rio Madeira demonstram que a articulação entre conhecimentos indígenas e biomédicos não se configura como uma simples sobreposição de procedimentos, mas como um processo de negociação pautado no respeito à diversidade cultural, revelando a possibilidade de coexistência e diálogo entre esses conhecimentos na universidade. Nessa perspectiva, Coli (2022) defendeu que os conhecimentos podem e devem conviver sem que um se imponha ao outro, sem que um seja considerado superior ao outro, e sem que haja o apagamento ou subjugação de outras formas de conhecimentos existentes. Essa compreensão reforça a necessidade de que a universidade, enquanto instituição formadora, se constitua como um espaço de promoção de diálogos interculturais, não apenas no discurso institucional, mas também no campo das práticas pedagógicas, nas disciplinas curriculares, nos debates acadêmicos e nas atividades de estágio.

Para que esse diálogo se concretize, são fundamentais iniciativas efetivas que possibilitem a articulação entre diferentes conhecimentos no ambiente universitário. Um exemplo é o Projeto Encontro de Saberes, desenvolvido pelo Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa (INCTI), sediado na Universidade Federal de Brasília (UnB). A iniciativa propõe a interlocução intercultural e a descolonização do universo acadêmico, historicamente monoepistêmico e eurocêntrico, por meio da inclusão de mestres e mestras dos saberes tradicionais como docentes, que ministram disciplinas em parceria com professores universitários, promovendo diálogos interepistêmicos (ALBERNAZ e CARVALHO, 2022; VIANA e CARVALHO, 2020). Segundo Viana e Carvalho (2020), a proposta vem se expandindo e, nos dez primeiros anos de implementação, já estava presente em 16 universidades, contando também com a participação de instituições internacionais, como a Universidade da Música de Viena e a Pontifícia Universidade Javeriana de Bogotá.

Contudo, ao analisarmos os dados referentes às universidades brasileiras que aderiram à proposta do Projeto Encontro de Saberes, observamos que a universidade em que estudam as participantes desta pesquisa não faz parte dessa iniciativa. É justamente nesse cenário que essas estudantes se destacam. Mesmo inseridas em uma instituição que privilegia a centralidade do modelo biomédico em sua prática, elas desenvolvem habilidades para articular os conhecimentos aprendidos em suas comunidades com aqueles ensinados na universidade, tornando-se agentes de transformação e de descolonização no espaço acadêmico.

Assim, é importante reconhecer que, embora essas iniciativas e as habilidades individuais das estudantes constituam estratégias importantes para articular

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20641

conhecimentos indígenas e o modelo biomédico na formação universitária, elas por si só não são suficientes para superar as relações de poder que sustentam os interesses econômicos e moldam a produção científica, os quais continuam a determinar quais saberes são legitimados e quais permanecem subalternizados. Esse panorama evidencia que a articulação de saberes deve ser compreendida dentro de uma perspectiva crítica, que considere não somente as práticas individuais, mas também as estruturas institucionais, sociais e econômicas que estruturam a produção e a legitimação do conhecimento.

Considerações finais

Este artigo teve como objetivo analisar as percepções de mulheres indígenas universitárias sobre as diferenças, tensões e possibilidades de articulação entre os conhecimentos indígenas em saúde e o modelo biomédico na formação universitária. Os resultados evidenciaram que, apesar das diferenças epistemológicas entre os conhecimentos em saúde aprendidos nas comunidades e aqueles ensinados na universidade, ambos são capazes de contribuir para o cuidado e tratamento de doenças. No entanto, mesmo diante da riqueza dos conhecimentos indígenas, as estudantes vivenciam uma formação ainda fortemente marcada pelo modelo biomédico, que tende a deslegitimar, invisibilizar e subalternizar outros modos de compreender e cuidar da saúde, reforçando hierarquias epistemológicas no campo da formação universitária. Ainda assim, as mulheres indígenas desenvolvem habilidades de articulação entre os conhecimentos indígenas e o modelo biomédico, por meio de práticas de cuidado que respeitam a diversidade cultural e a integralidade da saúde.

Quanto às limitações deste estudo, é importante destacar o número reduzido de participantes, o que impede generalizações acerca das diferenças epistemológicas, dos procedimentos adotados e dos especialistas reconhecidos tanto pelo conhecimento indígena quanto pelo modelo biomédico. Contudo, os relatos obtidos fornecem indícios consistentes sobre a relevância e a legitimidade dos tratamentos em saúde associados a cada sistema de conhecimento. Ressaltamos que este estudo não teve a pretensão de esgotar as questões relativas às percepções de mulheres indígenas universitárias, mas de contribuir para o debate sobre a formação universitária em cursos da saúde.

Dessa forma, entendemos que as universidades precisam adotar não somente em seus discursos institucionais, mas também em suas práticas, a interculturalidade e a decolonialidade como caminhos para o reconhecimento e a valorização dos conhecimentos indígenas em saúde. Isso requer estratégias que promovam o diálogo horizontal entre diferentes sistemas de saberes, por meio da criação de espaços de aprendizagem coletiva nos quais as diversas epistemologias coexistam dialogicamente e sem hierarquias. Isso contribuirá para a justiça epistêmica, ao favorecer a revisão dos modos de produzir e transmitir o conhecimento nas universidades.

Portanto, em vez de serem espaços que perpetuem a invalidação ou hierarquização entre os saberes, as universidades devem promover uma formação inclusiva, intercultural e decolonial, capaz de fortalecer o diálogo entre a diversidade de conhecimentos em saúde e de incorporar em suas disciplinas curriculares debates epistêmicos que contribuam para a construção de uma universidade mais plural. Sabemos que essa é uma missão difícil de ser lograda, visto que o modelo de ciência ocidental está diretamente atrelado ao modo de produção capitalista

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20641

que lhe sustenta. Não obstante haja esse entrelaçamento, é importante que as vozes femininas indígenas de estudantes universitárias sejam ouvidas, para que, mesmo que lenta e progressivamente, estas gerem reverberações que se transformem em mudanças.

Recebido em 28 de novembro de 2025.
Aprovado em 10 de março de 2026.

Referências

ALBERNAZ, P. de C.; CARVALHO, J. J. de. Encontro de Saberes: por uma universidade antirracista e pluriepistêmica. *Horizontes Antropológicos*, 28 (63): 333-358, 2022.

ALVES, R.; GOMES, L.; JARQUÍN RIVAS, R.; LIMA ALVES, R. Dialética entre dois mundos e saberes: das parteiras tradicionais à medicalização do parto. *Revista do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas*, (18): 153-69, 2022.

AZEVEDO, M. Saúde reprodutiva e mulheres indígenas do Alto Rio Negro. *Caderno CRH*, 22 (57): 463-77, 2009.

AYRES, A. D.; BRANDO, F. da R.; AYRES, O. M. Presença indígena na universidade como retomada de território. *Revista Brasileira de Educação*, 28: 1-19, 2023.

BARRETO, J. P. L. Bahserikowi - Centro de Medicina Indígena da Amazônia: concepções e práticas de saúde. *Amazônica - Revista de Antropologia*, 9 (2): 594-612, 2018.

BARRETO, João Paulo Lima. *Kumuã na Kahtiroti-ukuse: uma "teoria" sobre o corpo e o conhecimento prático dos especialistas do Alto Rio Negro*. Tese (Doutorado em Antropologia Social), UFAM, 2021.

BARRETO, J. P. L.; BARRETO, I. M.; FERNANDES, D. M.; BARRETO, A. L.; FERNANDES, C. L. S. "Centro de Medicina Indígena Bahserikowi". In: SCHWEICKARDT, J. C.; BARRETO, J. P. (org.). *Trançar, Destrançar e Tecer na Dança e no Canto – Práticas da Medicina Indígena na Amazônia*. Porto Alegre: Rede Unida, 2023. pp. 85-115.

BAUER, Martin W.; GASKELL, George. *Pesquisa Qualitativa com Texto, Imagem e Som – Um Manual Prático*. Petrópolis: Vozes, 2008.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20641

BRANCO, C. S. R.; ANDRADE, I. E. J. O lugar dos detentores do saber da medicina tradicional: invisibilidade de raizeiros em políticas públicas. *Revista Cadernos do Ceom*, 37 (60): 82-92, 2024.

BRASIL, G.; NEVES, D. C.; MACIEL, D. M. V. L.; FIGUEREDO, R. C. Parto no Brasil: intervenção médica ou protagonismo da mulher? *Scire Salutis*, 8 (2): 9-23, 2018.

BRASIL. MINISTÉRIO DA SAÚDE. *Humanização do parto e do nascimento* (Cadernos Humaniza SUS, v. 4). Brasília: Ministério da Saúde, 2014.

BRASIL. MINISTÉRIO DA SAÚDE. *Parto e nascimento domiciliar assistidos por parteiras tradicionais: Programa Trabalhando com Parteiras Tradicionais e experiências exemplares*. Brasília: Secretária de Atenção à Saúde, 2010.

BRASIL. MINISTÉRIO DA SAÚDE. *Plantas Medicinais e Fitoterápicos*. Brasília: Ministério da Saúde, [s.d].

BRAUN, V.; CLARKE, V. Using thematic analysis in psychology. *Qualitative Research in Psychology,* 3 (2): 77-101, 2006.

BUFFON, T. de M.; MARTINS, C. A. L. A humanização do parto: uma revisão integrativa. *Brazilian Journal of Health Review*, 6 (3): 11095-109, 2023.

CALEGARE, M.; FERNANDES, F. O. P.; GOMES, T. J. da S.; VALE, J. A. do.; SALES, T. de N. "Medicinas: diversidade e pluralidade de práticas e saberes sobre doença, cuidado, cura e saúde". In: SCORSOLINI-COMIN, F.; MACEDO, A. C.; BAIRRÃO, J. F. M. H. (eds.). *Etnopsicologia: trançando mundos*. São Carlos: Pedro & João Editores, 2025. pp. 171-196.

CASTRO, R. C. Q.; VILLACORTA, G. M. O ofício de benzer como produção de conhecimento no município de Tracuateua (PA), Amazônia, Brasil. *Nova Revista Amazônica,* 9 (1): 143-161, 2021.

CARVALHO, J. C.; VIANNA, L. C. R. O encontro de saberes nas universidades: uma síntese dos dez primeiros anos. *Revista Mundaú,* 1 (9): 23-49, 2020.

COLI, R. N. Decolonialidade: ruptura com a hegemonia do conhecimento e reverberações na arte. *Farol,* 17 (25): 102-113, 2022.

COSTA, G. D. F.; PIMENTEL, C.; SCHWEICKARDT, J. C. Perfil das parteiras tradicionais do Amazonas: relações do partejar entre serviços de saúde e participação política. *Physis: Revista de Saúde Coletiva,* 33: e33023, 2023.

DIAS-SCOPEL, R. P.; SCOPEL, D. Promoção da saúde da mulher indígena: contribuição da etnografia das práticas de autoatenção entre os Munduruku do Estado do Amazonas, Brasil. *Cadernos de Saúde Pública*, 35: 1-11, 2019.

GOMES, T. J. S.; NINA, S. de F. M. A presença de mulheres indígenas nas universidades brasileiras: uma revisão de escopo. *Revista de Psicologia,* 33 (2): 1-12, 2024.

GUSMAN, C. R.; RODRIGUES, D. A.; VILLELA, W. V. Paradoxos do programa de parteiras tradicionais no contexto das mulheres Krahô. *Ciência & Saúde Coletiva*, 24 (7): 2627-36, 2019.

KAMBEBA, Márcia Wayna. *O lugar do saber*. São Leopoldo: Casa Leiria, 2020.

KAYAPÓ, Edson; SCHWINGEL, Kassiane. *Universidade: território indígena*. Porto Alegre: COMIN, 2021.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20641

LIMA, T. C.; CALEGARE, M. G. A. Os significados atribuídos pelos jovens de comunidade ribeirinha amazônica ao uso de plantas medicinais. *Revista Amazônica,* 23 (2): 600-25, 2019.

LUNA, W. F.; PALADINO, M.; CYRINO, E. G. "Estranhos" na Escola Médica: experiências indígenas em cursos de medicina de universidades federais brasileiras. *Ciência & Saúde Coletiva*, 29 (12): 1-12, 2024.

MIGNOLO, W. D. Epistemic Disobedience: the de-colonial option and the meaning of identity in politics. *Gragoatá,* 12 (22): 11-41, 2008.

MINAYO, M. C. Amostragem e saturação em pesquisa qualitativa: consensos e controvérsias. *Revista Pesquisa Qualitativa,* 5 (7): 1-12, 2017.

MINAYO, Maria Cecília. *O desafio do conhecimento: pesquisa qualitativa em saúde*. São Paulo: Hucitec, 2014.

MIRANDA, V. A. M. de.; BELIZÁRIO, A. B. Q.; PEREIRA, M. F. Encontro de Saberes: Interculturalidade Crítica e Saúde Coletiva. *Ciência & Saúde Coletiva*, 29 (12): 1-10, 2024.

MOLINA, K.; RIBEIRO, P. R. C. "Lugar de indígena é onde ela quiser!": um estudo com mulheres indígenas universitárias. *Revista da FAEEBA: Educação e Contemporaneidade*, 32 (72): 130-47, 2023.

NASCIMENTO, V. F. do.; HATTORI, T. Y.; TERÇAS-TRETTEL, A. C. P. Desafios na formação de enfermeiros indígenas em Mato Grosso, Brasil. *Ciência & Saúde Coletiva*, 25 (1): 47-56, 2020.

OLIVEIRA, S.; GUIMARÃES, O. M.; FERREIRA, J. L. As entrevistas semiestruturadas na pesquisa qualitativa em educação. *Revista Linhas*, 24 (55): 210-36, 2023.

PENHA, I. L. M. O conhecimento indígena é uma matéria decolonial? *Revista Brasileira de Estudos do Lazer,* 10 (3): 133-46, 2023.

PIMENTEL, J. G. S. O.; SILVA, J. C. As Benzedeiras e a cura pela fé. *Revista Presença Geográfica*, 9 (3): 32-40, 2022.

QUIJANO, A. "Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina". In: LANDER, E. (ed.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Buenos Aires: CLASCO, 2005. pp. 107-130.

REGISTRO, M.; PINHEIRO ELIAS, G.; ROMANIN SETI, M. E. (2025). Reflexões sobre o modelo biomédico e suas implicações no campo da saúde coletiva. *Revista Interfaces: Saúde, Humanas e Tecnologia*, 13 (1): 5061-69, 2025.

ROCHA, L. P. B.; ALVEZ, J. V. O.; AGUIAR, I. F. S.; SILVA, F. H.; SILVA, R. L.; ARRUDA, L. G.; FILHOS, E. J. N.; BARBOSA, B. V. D.; AMORIM, L. C.; SILVA, P. M.; SILVA, M. V. Use of medicinal plants: history and relevance. *Research, Society and Development,* 10 (10): 1-11, 2021.

ROMANI, M.; MELLO, C. M.; SILVA, D. R.; SILVA, M. A. R. da. Permanência e desafios das acadêmicas indígenas de uma universidade pública do Paraná. *Caderno Pedagógico*, 22 (6): 1-20, 2025.

SCHWEICKARDT, J. C.; FREITAS, J. M. B.; AHMADPOUR, B. "A saúde indígena no contexto da interculturalidade no cotidiano do trabalho". In: SCHWEICK-

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20641

ARDT, J. C.; FREITAS, J. M. B.; AHMADPOUR, B. (org.). *Saúde indígena: práticas e saberes por um diálogo intercultural*. Porto Alegre: Rede Unida, 2020. pp. 8-24.

SCHWEICKARDT, J. C.; BARRETO, J. P. (eds.). "Desatando e tecendo os nós para decolonizar a Medicina Indígena na Amazônia". In: SCHWEICKARDT, J. C.; BARRETO, J. P. (eds.). *Trançar, destrançar e tecer na dança e no canto – práticas da medicina indígena na Amazônia. Porto Alegre:* Rede Unida, 2023. pp. 14-32.

SILVA, F.; NUCCI, M.; NAKANO, A. R.; TEIXEIRA, L. "Parto ideal": medicalização e construção de uma roteirização da assistência ao parto hospitalar no Brasil em meados do século XX. *Saúde E Sociedade*, 28 (3): 171-84, 2019.

SOARES, N. de A.; SOUZA, T. T. de.; GARCIA, J. V. M.; ALMEIDA, M. D. de.; VALLINOTO, I. M. V. C. O uso de plantas medicinais na terapêutica de afecções infantis na etnia Tembé Tenetehar. *Revista Delos*, 18 (65): 1-25, 2025.

SOUZA, A. O.; SANTOS, A. R.; SOUSA, M. A. S. de.; RAMALHO, P. O.; SANTOS, R. V. M. dos.; PESSÔA, V. N.; OLIVEIRA, I. G.; JOSÉ, D. L.; BATISTA, Â. M. R.; SOUZA, Z. H. de.; SANTOS, D. K. C.; SILVA, M. C. da. Usos medicinais tradicionais de plantas na comunidade indígena Pium (Centro-Oeste de Roraima), Amazônia Ocidental, Brasil, no contexto da Educação do Campo. *Caderno Pedagógico*, 22 (4): 1-21, 2025.

TASSINARI, A. A "mãe do corpo": conhecimentos das mulheres Karipuna e Galibi-Marworno sobre gestação, parto e puerpério. *Horizontes Antropológicos*, 27 (60): 95-126, 2021.

VALE, J. A.; CALEGARE, M. Itinerários terapêuticos de usuárias não indígenas do Centro de Medicina Indígena Bahserikowi. *Revista Habitus – Revista do Instituto Goiano de Pré-História e Antropologia*, 23 (2): 1-13, 2025.

VAZ FILHO, Florência Almeida. *Pajés, benzedores, puxadores e parteiras: os imprescindíveis sacerdotes do povo na Amazônia*. Santarém: UFOPA, 2016.

VINUTO, J. A amostragem em bola de neve na pesquisa qualitativa: um debate em aberto. *Temáticas*, 22 (44): 203-20, 2014.

WALSH, C. "Interculturalidade crítica e pedagogia decolonial: insurgir, re-existir e re-viver". In: CANDAU, V. M. (ed.). *Educação intercultural na América Latina: entre concepções, tensões e propostas*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2009. pp. 12-43.

XIPAIA, A. P.; PARENTE, F. DE A.; BARROS, F. B. As plantas medicinais na vida de mulheres indígenas Xipaya e Kuruaya: histórias, conhecimentos tradicionais e usos na cidade de Altamira, Pará. *Tellus*, 22 (47): 137-164, 2022.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20641

A inclusão curricular de epistemologias de povos e comunidades tradicionais:
desafios e práticas de professoras/es indígenas e quilombolas

Jackeline Franco Rodrigues[1]
Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul

Resumo: O estudo analisa a inclusão curricular de epistemologias de povos e comunidades tradicionais como eixo interpretativo para compreender as disputas que atravessam a organização do conhecimento escolar no Brasil e os desafios decorrentes da permanência de lógicas coloniais que hierarquizam saberes, invisibilizam cosmologias indígenas e quilombolas e mantêm a escola vinculada a uma matriz epistêmica eurocêntrica. Nesse sentido, parte-se do entendimento de que essas epistemologias constituem modos legítimos de produção de conhecimento, intrinsecamente relacionados às territorialidades, às memórias coletivas e às práticas socioculturais desses povos, tensionando o currículo e confrontando estruturas historicamente responsáveis pelo apagamento e pelo silenciamento dos saberes tradicionais, das narrativas históricas próprias, das línguas, das práticas culturais e das formas comunitárias de organização do conhecimento. Diante disso, o objetivo geral é: analisar de que maneira as epistemologias de povos e comunidades tradicionais são incluídas e mobilizadas nos currículos e nas práticas pedagógicas de docentes indígenas e quilombolas, buscando compreender os limites, as possibilidades e as disputas que atravessam esse processo.

Palavras-chave: epistemologias tradicionais; currículo; povos e comunidades tradicionais; educação decolonial.

[1] Geógrafa licenciada pela UFMS, Campus Pantanal (2020), com pesquisa voltada para saúde, fronteira e território. Mestrado em Geografia (UEMS, 2024).

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20658

RODRIGUES, Jackeline Franco. **A inclusão curricular de epistemologias de povos e comunidades tradicionais: desafios e práticas de professoras/es indígenas e quilombolas.** *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 13 (31): 143-162, janeiro a abril de 2026. ISSN: 2358-5587

The curricular inclusion of epistemologies of traditional peoples and communities:
challenges and practices of indigenous and quilombola teachers

Abstract: The study analyzes the curricular inclusion of epistemologies from traditional peoples and communities as an interpretive axis to understand the disputes that permeate the organization of school knowledge in Brazil and the challenges arising from the permanence of colonial logics that hierarchize knowledge, render indigenous and quilombola cosmologies invisible, and keep the school linked to a Eurocentric epistemic matrix. In this sense, it starts from the understanding that these epistemologies constitute legitimate modes of knowledge production, intrinsically related to the territorialities, collective memories, and sociocultural practices of these peoples, tensioning the curriculum and confronting structures historically responsible for the erasure and silencing of traditional knowledge, their own historical narratives, languages, cultural practices, and communal forms of knowledge organization. Given this, the general objective is: to analyze how the epistemologies of traditional peoples and communities are included and mobilized in the curricula and pedagogical practices of indigenous and quilombola teachers, seeking to understand the limits, possibilities, and disputes that permeate this process.

Keywords: traditional epistemologies; curriculum; traditional peoples and communities; decolonial education.

La inclusión curricular de epistemologías de pueblos y comunidades tradicionales:
desafíos y prácticas de docentes indígenas y quilombolas

Resumen: Este estudio analiza la inclusión curricular de epistemologías de pueblos y comunidades tradicionales como eje interpretativo para comprender las disputas que impregnan la organización del saber escolar en Brasil y los desafíos derivados de la persistencia de lógicas coloniales que jerarquizan el saber, invisibilizan las cosmologías indígenas y quilombolas y mantienen a la escuela vinculada a una matriz epistémica eurocéntrica. En este sentido, parte de la comprensión de que estas epistemologías constituyen modos legítimos de producción de saber, intrínsecamente relacionados con las territorialidades, las memorias colectivas y las prácticas socioculturales de estos pueblos, desafiando el currículo y confrontando las estructuras históricamente responsables del borrado y el silenciamiento del saber tradicional, sus propias narrativas históricas, lenguas, prácticas culturales y formas comunitarias de organización del saber. Por consiguiente, el objetivo general es analizar cómo se incluyen y movilizan las epistemologías de los pueblos y comunidades tradicionales en los currículos y las prácticas pedagógicas de docentes indígenas y quilombolas, buscando comprender los límites, las posibilidades y las disputas que impregnan este proceso.

Palabras clave: epistemologías tradicionales; currículo; pueblos y comunidades tradicionales; educación decolonial.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20658

A inclusão curricular de epistemologias de povos e comunidades tradicionais tem se configurado como um dos debates mais urgentes e politicamente significativos no campo da educação brasileira contemporânea, porque expõe de maneira incisiva os limites da escola instituída sob padrões eurocêntricos, urbanocêntricos e coloniais que historicamente silenciaram cosmologias, memórias, territorialidades e racionalidades não ocidentais. A literatura recente indica que a escola, ao reafirmar conteúdos e metodologias eurocentradas, opera mecanismos de invisibilização que produzem o apagamento dos saberes indígenas e quilombolas mesmo diante das normativas que reconhecem sua pertinência curricular, como mostram Guimarães e Medeiros (2016) ao analisar a apropriação da educação ambiental em diálogo com conhecimentos indígenas, e Santos *et al.* (2025) ao evidenciar que os currículos continuam sendo espaços de disputa, porque acolhem simbolicamente os saberes tradicionais, mas os excluem das estruturas decisórias que definem o que é considerado conhecimento legitimado.

Essa tensão também aparece nas reflexões de Moura e Ramos (2017), ao compreenderem os saberes de terreiro como epistemologias capazes de reconfigurar práticas pedagógicas, e em Fonseca (2023), ao afirmar que a epistemologia do sensível, presente em tradições afro-brasileiras, desafia a lógica racionalista que orienta a escola e seu projeto civilizatório. O tema, portanto, se inserem em um movimento mais amplo que reivindica a superação do epistemicídio escolar, deslocando a compreensão de currículo para uma perspectiva que reconhece a agência intelectual de povos historicamente subalternizados, tal como discutem Paulo e Rocha (2025) e Albernaz (2022).

A compreensão desse cenário exige considerar que povos e comunidades tradicionais não se relacionam com a escola apenas como destinatários de políticas, mas como produtores de conhecimento e como sujeitos coletivos que tensionam as fronteiras da educação formal a partir de suas territorialidades, suas memórias e seus projetos de futuro. Estudos que abordam o encontro entre saberes ancestrais e práticas educativas mostram que o território é constitutivo da produção do conhecimento, como argumentam Melo e Albuquerque (2025) ao analisar a epistemologia de mulheres quebradeiras de coco nos conflitos por terras e babaçu livre, e Silva *et al.* (2025) ao demonstrar que tecer memórias e reacender sabedorias ancestrais constitui gesto político que reposiciona as comunidades como lugares de formação. Além disso, pesquisas sobre formação docente indígena, como Florêncio e Abib (2022), revelam que práticas rituais e cosmologias próprias estruturam modos de ensinar que rompem com a lógica universalista e abstrata da pedagogia moderna, enquanto estudos sobre práticas quilombolas mostram o envolvimento ativo de professoras em processos de preservação cultural e de produção pedagógica, como observa Barbosa (2024a). Nesse movimento, práticas e saberes tradicionalmente deslegitimados pela ciência ocidental emergem como referenciais teóricos, metodológicos e éticos para pensar outros modos de escolarização, evidenciando que a inclusão curricular não se limita ao acréscimo de conteúdos, mas implica reorientações profundas do próprio conceito de conhecimento escolar.

Essa problematização torna-se ainda mais contundente quando analisadas as políticas educacionais e os mecanismos institucionais que regulam o currículo e a formação docente, uma vez que a distância entre avanços normativos e efetiva implementação das legislações antirracistas revela a persistência da colonialidade na estrutura escolar. Pesquisas como as de Barzano, Sampaio e Melo (2022)

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20658

reafirmam a Lei 10.639/2003 como marco reparatório, mas mostram que, sem a participação efetiva das comunidades na elaboração do Projeto Político Pedagógico, a legislação tende a ser esvaziada. Outros estudos, como Moura (2024), evidenciam que a ausência de formação continuada em Educação das Relações Étnico Raciais atinge mais de noventa por cento dos docentes investigados, demonstrando que a escola permanece incapaz de transformar suas práticas. Matias (2025) confirma esse diagnóstico ao identificar lacunas entre a pesquisa dos formadores de professores e a abordagem da temática nas licenciaturas, enquanto Hage, Silva e Costa (2020) mostram que experiências contra-hegemônicas de formação na Amazônia desafiam esse modelo e reivindicam pedagogias territorializadas. Esse conjunto de evidências demonstra que a inclusão curricular de epistemologias indígenas e quilombolas não pode ser analisada fora da complexa relação entre currículo, política pública e formação docente, pois é justamente nesse cruzamento que se localizam as contradições que definem o problema investigado.

Diante dessas tensões, formula-se o problema desta pesquisa nos seguintes termos: Como as epistemologias indígenas e quilombolas têm sido incorporados e analisados, na literatura científica recente, nos currículos escolares e nas práticas docentes à luz das políticas de Educação das Relações Étnico-Raciais, de Educação Escolar Indígena e de Educação Escolar Quilombola?

A partir desse problema, estabelece-se como objetivo geral analisar de que maneira as epistemologias de povos e comunidades tradicionais são incluídas e mobilizadas nos currículos e nas práticas pedagógicas de docentes indígenas e quilombolas, buscando compreender os limites, as possibilidades e as disputas que atravessam esse processo. Como objetivos específicos, se propõem identificar as concepções de epistemologia tradicional presentes nas experiências educativas analisadas; examinar as estratégias pedagógicas utilizadas por professoras e professores indígenas e quilombolas para incluir saberes ancestrais no cotidiano escolar; compreender as tensões entre políticas curriculares oficiais e práticas comunitárias; e discutir os efeitos da formação docente sobre a inclusão ou exclusão de racionalidades tradicionais no currículo.

É importante salientar que este estudo não tem como objetivo avaliar a implementação administrativa das políticas de Educação Escolar Indígena ou Quilombola, tampouco examinar sua execução orçamentária ou institucional. O foco analítico recai sobre a forma como as epistemologias indígenas e quilombolas vêm sendo discutidas na produção científica recente, especialmente no que se refere ao currículo e às práticas docentes. Trata-se, portanto, de uma investigação de natureza teórico-curricular, centrada nas construções conceituais, nos referenciais adotados e nas perspectivas pedagógicas mobilizadas pelos autores analisados.

A metodologia adotada consiste em uma revisão integrativa da literatura, que permite reunir, analisar e sintetizar estudos empíricos e teóricos sobre o tema em diferentes contextos, utilizando procedimentos sistemáticos de busca, seleção, análise e extração de dados de dez artigos selecionados em bases nacionais. Essa abordagem possibilita construir um panorama crítico sobre a produção acadêmica recente, destacando convergências, divergências e lacunas que estruturam o debate.

A justificativa desta pesquisa reside na urgência de compreender como se materializa, nas práticas escolares e curriculares, a promessa normativa de uma educação antirracista, intercultural e decolonial, especialmente em um país marcado por profundas desigualdades étnico-raciais e pela resistência intelectual de povos

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20658

indígenas e quilombolas. Analisar a inclusão curricular de epistemologias tradicionais significa contribuir para a construção de políticas educacionais mais justas, fortalecer o protagonismo comunitário e promover a reparação epistemológica de saberes historicamente violentados pela escola brasileira.

Epistemologias tradicionais e saberes ancestrais

A discussão sobre epistemologias tradicionais e saberes ancestrais implica deslocar o olhar das matrizes hegemônicas de conhecimento que estruturam a modernidade ocidental para reconhecer outras formas de inteligibilidade do mundo, profundamente vinculadas à terra, à memória e às experiências históricas de resistência de povos e comunidades tradicionais. Ao analisar os saberes indígenas na educação ambiental, Guimarães e Medeiros (2016) mostram que essas epistemologias não podem ser reduzidas a um repertório folclórico ou a um conjunto de "conteúdos culturais" a serem incorporados de modo decorativo, pois constituem sistemas complexos de interpretação do cosmos, em que natureza, espiritualidade, política e pedagogia se articulam de forma indissociável. Essa compreensão rompe com a ideia de que somente o conhecimento científico moderno é legítimo, convocando uma ecologia de saberes na qual a validade epistêmica se mede também pela capacidade de sustentar a vida, preservar o território e garantir a continuidade de um povo, como se vê na análise de Santos et al. (2025) ao tratar dos currículos escolares em disputa quando se introduzem saberes de povos originários e comunidades tradicionais na educação ambiental. Nessa perspectiva, epistemologias tradicionais não são apenas um outro "conteúdo", mas um outro modo de produzir verdade, de ler os ciclos da natureza, de narrar o tempo, de constituir coletividade e de educar as novas gerações a partir de experiências comunitárias e rituais.

Os saberes ancestrais, por sua vez, iluminam a dimensão temporal e genealógica dessas epistemologias, uma vez que não se organizam apenas como um acervo de conhecimentos armazenados, mas como uma corrente viva de memória que se atualiza nas práticas, nas celebrações, nas lutas e nos territórios. A reflexão de Silva *et al.* (2025) sobre o tecer de memórias e o reacender das sabedorias ancestrais em encontros de saberes evidencia que a ancestralidade é menos uma referência ao passado remoto e mais uma ética e uma política do presente, em que os antepassados são convocados como presenças que orientam decisões, disputas e projetos coletivos. Ao pensar as epistemologias dos terreiros, Moura e Ramos (2017) mostram que os saberes tradicionais de matriz africana se constituem como pedagogias próprias, que articulam corpo, canto, ritual e oralidade em processos formativos que escapam completamente ao modelo escolar abstrato e desincorporado, questionando o monopólio da escrita como critério de verdade. De modo semelhante, Fonseca (2023) analisa a epistemologia do sensível na Umbanda e evidencia como a percepção, o afeto, o corpo e a experiência espiritual são constitutivos de uma racionalidade que não se separa da dimensão sensível, o que desafia o paradigma moderno que opõe emoção e razão, corpo e mente, crença e conhecimento. Assim, a ancestralidade deixa de ser apenas referência identitária para se afirmar como fundamento epistêmico que organiza modos de conhecer, decidir e agir no mundo.

Essas epistemologias também se materializam nas lutas territoriais, nas quais saber e território não podem ser dissociados, já que o conhecimento tradicional é produto de uma relação histórica com a terra, com as águas e com os ciclos ecológicos. Melo e Albuquerque (2025), ao discutirem a epistemologia dos saberes

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20658

nas lutas por terras e pelo babaçu livre lideradas por mulheres quebradeiras de coco no Maranhão, evidenciam que as práticas de resistência não são meramente ações políticas instrumentais, mas expressões de um saber situado que lê o território em sua complexidade ecológica, econômica e simbólica. Nessa mesma direção, Sousa Paulo e Rocha (2025), ao tematizarem as epistemologias contracolonialistas a partir de questões ambientais e saberes quilombolas, demonstram que a crítica ao colonialismo não se reduz a uma denúncia discursiva, mas implica afirmar o território quilombola como espaço de produção de conhecimento, no qual práticas agrícolas, rituais, culinária e narrativas constituem uma racionalidade ambiental própria. Em ambos os casos, saberes ancestrais e lutas territoriais se entrelaçam, de modo que a tentativa de expulsão ou espoliação de comunidades tradicionais representa, também, uma tentativa de silenciamento epistêmico, isto é, de destruição de modos de conhecer que desafiam a lógica mercantil e extrativista do capital.

Povos e comunidades tradicionais no contexto educacional

A discussão sobre povos e comunidades tradicionais no contexto educacional exige, antes de tudo, romper com a tendência de tratar esses sujeitos coletivos como meros destinatários de políticas públicas ou como portadores passivos de uma "cultura" a ser preservada, para reconhecê-los como sujeitos epistêmicos e políticos que produzem saberes, pedagógico e projetos próprios de sociedade. Quando se analisa a educação ambiental desenvolvida com povos e comunidades tradicionais em cursos de ensino técnico integrado, Lima e Fiori (2023) mostram que a escola costuma operar a partir de uma racionalidade moderna que se arroga o lugar de ensinar, ainda que se dirija a grupos que há séculos vêm ensinando outras formas de relação com a terra, com a floresta e com o trabalho. A pergunta feita pelas autoras sobre "como ensinar para quem nos ensina" problematiza o lugar de enunciação da instituição escolar e desloca o olhar para o fato de que esses povos não são somente beneficiários de ações pedagógicas, mas são produtores de conhecimento e de práticas educativas enraizadas no território e na experiência comunitária, o que desestabiliza a hierarquia entre saber técnico cientificista e saber tradicional. Nesse sentido, pensar povos e comunidades tradicionais dentro da educação implica disputar o próprio significado de educação, deixando de entendê-la como mera transmissão de conteúdos universais e assumindo a centralidade de memórias, territorialidades e narrativas que constituem modos específicos de ser e de aprender, como destacam Santos *et al.* (2024) ao reunir experiências em que a escola é interpelada pelas histórias de vida, pelos conflitos territoriais e pelas formas de organização desses coletivos.

Ao colocar essas experiências em diálogo com perspectivas que enfatizam o etnodesenvolvimento e a formação universitária de membros de povos e comunidades tradicionais, como discutem Costa Oliveira, Beltrão e Ribeiro (2013), evidencia se que o contexto educacional é também um campo de disputa entre projetos de desenvolvimento antagônicos. Enquanto a universidade e a escola tendem a operar como aparelhos de integração subordinada, oferecendo formação para que esses sujeitos se adaptem a uma ordem socioeconômica excludente, a noção de etnodesenvolvimento propõe que os processos formativos sejam orientados pelos projetos próprios de futuro das comunidades, o que desloca a educação de um lugar de assimilação para um lugar de fortalecimento das lutas territo-

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20658

riais, das economias tradicionais e das cosmologias locais. Essa inflexão é reforçada quando se observa a educação como campo de luta pelos direitos territoriais e culturais dos povos indígenas em contextos específicos, como assinalam Junior, Silva e Almeida Neto (2024) ao analisar a realidade de Alagoas, em que políticas públicas, programas escolares e iniciativas de formação se tornam arenas de conflito entre uma lógica estatal de regulação e os movimentos indígenas que reivindicam educação vinculada ao território, à língua e às organizações próprias. Nessa perspectiva, povos e comunidades tradicionais não apenas "entram" na educação, mas tensionam as bases jurídicas, curriculares e institucionais que definem quem tem direito de ensinar, o que pode ser considerado conhecimento escolar e quais saberes são reconhecidos como legítimos.

Essa tensão também se manifesta na maneira como se concebem as práticas docentes em contextos de educação diferenciada, isto é, em experiências nas quais se assume explicitamente a necessidade de uma pedagogia em diálogo com as especificidades históricas, simbólicas e espirituais dos povos e comunidades tradicionais. Ao discutir o papel da escuta na prática docente a partir da etnopsicanálise, Ornellas (2023) argumenta que a educação diferenciada exige um deslocamento radical da posição do professor, que precisa aprender a escutar narrativas, sonhos, silêncios e modos de dizer que não se encaixam nos formatos escolares convencionais, sob pena de violentar subjetividades coletivas e de repetir, no interior da sala de aula, mecanismos coloniais de silenciamento. A escuta, nessa chave, não é um recurso metodológico neutro, mas um gesto político e clínico que reconhece que povos e comunidades tradicionais trazem para a escola não apenas "conteúdos culturais", mas experiências de sofrimento histórico, de expropriação e de resistência que demandam uma postura de acolhimento e de corresponsabilidade. Essa mesma exigência de deslocamento aparece nas experiências de educação online voltadas a povos e comunidades tradicionais, analisadas por Campelo (2023), em que a dialogicidade em liberdade se coloca como princípio para evitar que as tecnologias digitais se tornem simples extensões de uma escolarização autoritária, descolada dos tempos da comunidade, das formas coletivas de apropriação da palavra e das infraestruturas efetivamente disponíveis nos territórios.

Breve distinções entre ERER, educação escolar indígena e educação escolar quilombola

A análise das epistemologias tradicionais no currículo requer a distinção entre três campos normativos que, embora frequentemente tratados como equivalentes no debate educacional, possuem fundamentos jurídicos, públicos destinatários e finalidades pedagógicas distintos: a Educação das Relações Étnicas Raciais, a Educação Escolar Indígena e a Educação Escolar Quilombola.

A Educação das Relações Étnico Raciais, instituída pelas Leis 10.639 de 2003 e 11.645 de 2008, caracteriza-se por sua natureza transversal e obrigatória em todas as instituições da educação básica. Seu objetivo central consiste na inclusão sistemática da história e das culturas afro-brasileira, africana e indígena nos currículos escolares, configurando-se como estratégia de enfrentamento ao racismo estrutural e de promoção da equidade racial (BARZANO, SAMPAIO e MELO, 2022; MOURA, 2024). Trata-se de uma política de abrangência nacional, direcionada ao conjunto do sistema educacional, independentemente do pertencimento étnico dos estudantes.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20658

A Educação Escolar Indígena, por sua vez, possui fundamento constitucional próprio, conforme o art. 210 da Constituição Federal de 1988, e é regulamentada por diretrizes específicas que asseguram seu caráter bilíngue, intercultural, diferenciado e comunitário. Sua organização curricular estrutura-se a partir das territorialidades, das línguas originárias e dos projetos societários dos povos indígenas, reconhecendo a centralidade da autodeterminação e da especificidade cultural na definição das práticas pedagógicas (ALMEIDA, 2020).

De maneira semelhante, a Educação Escolar Quilombola é orientada por Diretrizes Curriculares Nacionais próprias, estabelecidas pela Resolução 8/CNE/CEB de 2012, que reconhecem o território, a memória coletiva, a ancestralidade e as formas comunitárias de organização social como fundamentos estruturantes do currículo. Nesse contexto, o projeto educativo articula identidade, resistência histórica e práticas socioculturais específicas das comunidades quilombolas (BARBOSA, 2024b; LOPES *et al*., 2021).

Embora dialoguem no enfrentamento da colonialidade curricular e na valorização de epistemologias historicamente marginalizadas, essas políticas não são equivalentes. Cada uma opera em níveis normativos e institucionais distintos e deve ser analisada a partir de suas especificidades jurídicas, pedagógicas e epistemológicas.

Metodologia

A metodologia desta revisão integrativa foi elaborada de forma a garantir rigor, transparência e reprodutibilidade em todas as etapas do processo investigativo. A pergunta norteadora foi construída utilizando a estratégia PICO para assegurar clareza conceitual e precisão na definição dos elementos essenciais do estudo, de modo a orientar as buscas e a estruturação dos critérios. A formulação final encontra-se sintetizada na Tabela 1, permitindo visualizar a população investigada, o fenômeno de interesse, possíveis comparações e os desfechos esperados com foco na compreensão ampliada do tema escolhido.

A análise concentrou-se exclusivamente na produção acadêmica publicada no período delimitado para a revisão, não incluindo documentos técnicos governamentais, relatórios institucionais ou normativos administrativos que não configuram artigos científicos indexados. Essa delimitação metodológica decorre da opção pela revisão integrativa como procedimento investigativo.

Tabela 1 – Estrutura PICO da pergunta norteadora

Elemento	Descrição
População (P)	Povos e comunidades tradicionais, populações indígenas, quilombolas e grupos tradicionais em contextos educativos
Intervenção (I)	Ações educativas, práticas pedagógicas, propostas curriculares, políticas de educação diferenciada
Comparação (C)	Ausência dessas práticas, modelos convencionais de educação ou propostas não contextualizadas
Desfecho (O)	Impactos na inclusão educativa, valorização de saberes tradicionais, fortalecimento identitário e resultados pedagógicos
Pergunta norteadora	Como as epistemologias indígenas e quilombolas têm sido incorporados e analisados, na literatura científica recente, nos currículos escolares e nas práticas docentes à luz das políticas de Educação das Relações Étnico-Raciais, de Educação Escolar Indígena e de Educação Escolar Quilombola?

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20658

Os critérios de inclusão adotados contemplaram estudos publicados em periódicos científicos, disponíveis na íntegra de forma gratuita ou institucionalmente acessível, escritos em português, inglês ou espanhol, enquadrados no período de 2013 a 2025, bem como documentos normativos estruturantes anteriores ao período delimitado, considerados fundamentais para a compreensão do marco legal e que abordassem direta ou indiretamente práticas educativas, formação docente, políticas públicas ou processos pedagógicos relacionados a povos e comunidades tradicionais. Foram incluídos artigos originais, revisões, pesquisas qualitativas, estudos de caso, ensaios teóricos e produções acadêmicas que apresentassem rigor metodológico e relevância para a temática.

Excluíram-se estudos duplicados, textos sem metodologia definida, relatos superficiais, resumos expandidos de eventos, capítulos de livros sem caráter analítico, documentos institucionais sem revisão científica e estudos fora do escopo educacional. A aplicação desses critérios permitiu delimitar um corpo documental consistente e alinhado aos objetivos da revisão.

A estratégia de busca foi estruturada com o uso de descritores controlados e palavras-chave combinadas com operadores booleanos, conforme demonstrado na Tabela 2. A busca ocorreu nas bases SciELO, Google Scholar, ERIC, Portal de Periódicos CAPES, Redalyc e Latindex, realizadas entre os dias 10 e 15 de novembro de 2025. Os descritores foram cruzados de forma sistemática para ampliar a sensibilidade da busca e, simultaneamente, manter a especificidade necessária para evitar a inclusão de estudos irrelevantes.

Tabela 2 – Estratégia de busca nas bases consultadas

Base de dados	Palavras-chave e descritores	Operadores booleanos	Data da busca
SciELO	"povos tradicionais", "comunidades tradicionais", "educação diferenciada"	AND, OR	10/11/2025
Google Scholar	"povos indígenas" OR "comunidades quilombolas" AND "práticas pedagógicas"	AND, OR	11/11/2025
ERIC	"traditional peoples" AND "intercultural education"	AND	12/11/2025
Portal CAPES	"saberes tradicionais" AND "currículo" OR "educação intercultural"	AND, OR	13/11/2025
Redalyc	"educación indígena" AND "comunidades tradicionales"	AND	14/11/2025
Latindex	"educação do campo" AND "povos e comunidades tradicionais"	AND	15/11/2025

O processo de seleção dos estudos seguiu quatro etapas ordenadas, inspiradas no fluxograma PRISMA. Na etapa de identificação, foram encontrados inicialmente 218 estudos. Após a remoção de 49 duplicados, restaram 169 registros para triagem. A leitura de títulos e resumos resultou na exclusão de 128 estudos fora do escopo, restando 41 para avaliação de elegibilidade. A leitura integral desses textos permitiu excluir outros 31 por ausência de alinhamento metodológico, pouca relevância temática ou inconsistências analíticas. Desse processo emergiu o conjunto final de 10 artigos incluídos na revisão, compondo o corpus definitivo da análise.

A extração dos dados foi realizada a partir de um instrumento próprio elaborado em planilha, contendo campos para autores, ano de publicação, objetivos, abordagem metodológica, contexto investigado, principais resultados e conclu-

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20658

sões. Cada artigo incluído foi lido na íntegra e analisado individualmente, permitindo uma sistematização rigorosa das informações e favorecendo a construção de quadros comparativos que evidenciam convergências e divergências entre os estudos. A extração foi conduzida de forma independente e revisada posteriormente para evitar vieses interpretativos e garantir a fidelidade dos dados apresentados pelos autores originais.

A análise e síntese dos dados seguiram uma abordagem de análise temática, permitindo agrupar os achados em categorias emergentes a partir da leitura analítica dos textos. Foram observados critérios de qualidade metodológica como clareza dos objetivos, consistência interna, coerência teórico-metodológica e profundidade da discussão. A síntese final integrou os resultados dos dez artigos selecionados, buscando identificar padrões, tensões, contribuições e lacunas presentes na produção científica. Esse procedimento permitiu construir uma compreensão ampla e crítica do fenômeno investigado, mantendo alinhamento com os propósitos da revisão integrativa e respeitando a complexidade das perspectivas apresentadas pelos diferentes estudos.

Fundamentos epistêmicos: decolonialidade e justiça cognitiva

Os resultados dos estudos analisados convergem para a compreensão de que a disputa em torno do currículo é, antes de tudo, uma disputa política e epistêmica, na qual a colonialidade se atualiza de maneira persistente. Barzano, Sampaio e Melo (2022) indicam que a descolonização ou decolonização do currículo não pode ser entendida como simples inserção de conteúdos sobre populações negras e quilombolas, mas como uma atitude política radical que confronta frontalmente a lógica de branquitude que organiza os saberes escolares e os dispositivos de seleção do que é considerado conhecimento legítimo. Ao enfatizarem que o fortalecimento da identidade negra e quilombola dependem da participação efetiva das comunidades na elaboração de políticas curriculares específicas, esses autores explicitam que não se trata apenas de falar sobre esses sujeitos, mas de assegurar que eles se reconheçam como autores do currículo, tensionando a hierarquia entre quem formula e quem apenas recebe políticas educacionais. Nesse sentido, a justiça cognitiva e social apontada por Barzano, Sampaio e Melo (2022) não se resume a um vocabulário teórico sofisticado, mas exige rearranjos institucionais concretos, nos quais conselhos escolares, fóruns de educação e instâncias decisórias incorporem a presença ativa de quilombolas, indígenas e demais comunidades tradicionais, sob pena de a descolonização se reduzir a um rótulo discursivo esvaziado.

Essa crítica é aprofundada quando se observa que a própria noção de conhecimento é contestada pela literatura. Florêncio e Abib (2022) afirmam que os saberes indígenas configuram conhecimentos tradicionais milenares, e não meros resquícios culturais, e defendem que políticas públicas consistentes para a Educação Escolar Indígena devem ser orientadas pela Ecologia dos Saberes proposta por Santos (2010), perspectiva na qual ciência, saberes tradicionais e outras formas de racionalidade entram em diálogo em condição de equidade. Ao valorizar esses saberes nos processos educativos, Florêncio e Abib (2022) recolocam em pauta a pergunta sobre quem define o que é conhecimento relevante para a escola e sobre quais epistemologias são historicamente silenciadas em nome de um universalismo abstrato. Nesse mesmo movimento, Barbosa (2024a) ancora sua análise nos Estudos Pós Coloniais para denunciar o modo como a lógica eurocêntrica

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20658

e urbanocêntrica estrutura o currículo e produz o silenciamento sistemático de povos racializados e de territórios considerados periféricos. Quando a autora defende a pedagogia decolonial e a interculturalidade crítica, ela não propõe um mero adorno teórico, mas a necessidade de superar padrões epistemológicos hegemônicos que naturalizam a ausência de autores, narrativas e experiências de populações subalternizadas nos materiais didáticos, nas bibliografias obrigatórias e nas práticas avaliativas.

A centralidade da luta e da resistência aparece como eixo estruturante em Matias (2025), que argumenta que não há existência digna sem enfrentamento aos dispositivos de colonialidade que atravessam corpos, currículos e instituições. Ao afirmar que é possível decolonizar pensamentos e atitudes, Matias (2025) desloca a discussão da dimensão exclusiva das políticas macroestruturais e mostra que o currículo também se reproduz nas micropolíticas do cotidiano escolar, nas escolhas de exemplos, nas formas de interpelar os estudantes, nos silêncios sobre determinadas violências e na reprodução acrítica de narrativas históricas. A descolonização dos currículos, entendida como desafio urgente, aparece, assim, como um processo que requer a desmontagem da colonialidade incrustada em conteúdos, linguagens e imagens veiculadas nos materiais didáticos, bem como a problematização de quem se apresenta como sujeito do conhecimento nesses textos. O argumento de Matias (2025) evidencia que não basta acrescentar conteúdos sobre África, povos indígenas ou quilombolas se a forma de narrar esses sujeitos continuar subordinada à lógica do exotismo, da vitimização ou da inferiorização implícita.

Marcos legais e a institucionalização curricular

Os resultados dos estudos revelam que a efetivação das políticas antirracistas no currículo brasileiro permanece marcada por tensões, contradições e disputas profundas, especialmente no âmbito da Educação Escolar Quilombola e das políticas de formação docente. Barzano, Sampaio e Melo (2022) reafirmam que a Lei 10.639/2003 constitui um marco fundamental no enfrentamento das distorções históricas produzidas pelo silenciamento da população negra no sistema educacional, destacando que sua importância não se limita ao plano jurídico, mas alcança o campo simbólico ao reposicionar a história e a cultura afro-brasileira como elementos estruturantes da formação escolar. Os autores enfatizam que, no contexto das comunidades quilombolas, tal legislação deveria se materializar de forma concreta nos Projetos Político Pedagógicos e nas propostas curriculares, garantindo que o conteúdo programático esteja intrinsecamente relacionado às narrativas locais, aos modos de vida e aos processos históricos de resistência que constituem a identidade quilombola. Esta exigência desloca o debate para a dimensão da autoria curricular, apontando que a simples aprovação da lei não garante sua efetivação, sobretudo quando as escolas continuam reproduzindo um currículo colonizado que ignora territorialidades e experiências comunitárias.

Barbosa (2024a) aprofunda essa crítica ao demonstrar que, apesar das conquistas legais acumuladas nos últimos vinte anos, a implementação das políticas da diferença ocorre de modo lento, fragmentado e frequentemente desvinculado das necessidades reais dos povos quilombolas. A autora argumenta que a Educação Escolar Quilombola só pode cumprir seu papel político e formativo se estiver enraizada na memória coletiva e na cultura desses povos, reconhecendo que o território, as lutas ancestrais, as relações comunitárias e as cosmologias locais constituem matrizes pedagógicas indispensáveis. Sua análise evidencia que a

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20658

educação quilombola não se limita à presença de conteúdos afro-brasileiros, mas exige uma reorganização curricular profunda que permita que a escola se alinhe às formas próprias de transmissão de saberes cultivadas historicamente por essas comunidades. Assim, Barbosa (2024a) expõe a contradição entre a previsão normativa e a realidade das escolas, mostrando que, na prática, os dispositivos legais ainda encontram resistência quando enfrentam estruturas curriculares rigidamente eurocentradas.

Essa perspectiva dialoga diretamente com a reflexão desenvolvida por Moura (2024), que posiciona as ações afirmativas educacionais, especialmente aquelas impulsionadas pelas políticas públicas derivadas da Lei 10.639/03, como fundamentos indispensáveis para a construção de uma educação antirracista e decolonial. Moura (2024) insiste que a aplicabilidade da lei deve ultrapassar a mera inclusão de conteúdos e se transformar em um compromisso institucional de valorização das identidades afro-brasileiras e indígenas, o que implica revisitar concepções pedagógicas, práticas docentes e dispositivos avaliativos que reproduzem hierarquias raciais. Ao trazer os povos de matriz africana e povos originários como protagonistas das ações afirmativas, a autora reforça a dimensão política da educação antirracista, na qual a legislação não funciona como enfeite normativo, mas como ferramenta de transformação curricular capaz de confrontar explicitamente as desigualdades produzidas pelo racismo estrutural.

O cenário torna-se mais preocupante quando se observa, como argumenta Matias (2025), que a Resolução 2/2019, conhecida como BNC Formação, representa um retrocesso significativo em relação à Resolução 2/2015, pois introduz uma perspectiva instrumental na formação docente, afastando-se de uma abordagem crítica e emancipatória. Para Matias (2025), ao não contemplar diretamente a necessidade de conteúdos étnico-raciais, a Base Nacional Comum para a Formação Inicial de Professores da Educação Básica (BNC) Formação enfraquece o arcabouço normativo das leis antirracistas e contribui para a manutenção de um currículo tecnicista que desconsidera a complexidade das relações raciais no país. O autor demonstra que, ao esvaziar o compromisso com a educação das relações étnico-raciais, a Resolução 2/2019 reforça mecanismos de invisibilização que favorecem a hegemonia da branquitude e perpetuam a ausência de referências negras, indígenas e quilombolas nos processos formativos. Assim, a análise de Matias (2025) evidencia que as disputas em torno da formação docente são, na verdade, disputas epistêmicas e políticas sobre o tipo de educador que se pretende formar.

Em conjunto, os estudos analisados revelam que a legislação antirracista, embora necessária, não é suficiente para promover justiça cognitiva e transformação curricular. A efetividade das leis depende de processos coletivos de disputa, de revisão institucional e de engajamento político das comunidades negras e quilombolas, que continuam lutando para garantir que suas identidades, memórias e territorialidades sejam reconhecidas como fundamentos legítimos da educação brasileira.

Saberes tradicionais e currículo em ação

Os resultados evidenciam que a presença de saberes comunitários e tradições culturais no espaço escolar não ocorre como mero acréscimo decorativo, mas como uma reconfiguração profunda das práticas pedagógicas quando docentes e estudantes afirmam seus modos próprios de existir, narrar e aprender. Barzano,

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20658

Sampaio e Melo (2022) mostram que a preservação das vivências, histórias e saberes quilombolas não é apenas uma recomendação abstrata, mas uma demanda concreta expressa pelas próprias crianças e jovens, como ocorreu na escola situada na comunidade Matinha dos Pretos, onde os alunos solicitaram que práticas culturais locais, como a capoeira e o samba de roda, fossem incorporadas ao cotidiano das aulas. Esse movimento revela que a comunidade escolar quilombola não deseja ver sua cultura confinada ao espaço extracurriculares ou a datas comemorativas, mas reivindica que o currículo reflita a totalidade de suas experiências, seus rituais, seus corpos e suas memórias, reposicionando o conhecimento tradicional como fonte legítima de aprendizagem. Além disso, o episódio analisado por Barzano, Sampaio e Melo (2022) demonstra que os estudantes são sujeitos ativos da disputa curricular, capazes de enunciar suas demandas culturais e questionar a hegemonia de um currículo que insiste em marginalizar expressões identitárias que estruturam a vida coletiva da comunidade.

Esse processo também aparece de maneira significativa na pesquisa de Florêncio e Abib (2022), que investigam a formação de professores indígenas e mostram que a reafirmação sociocultural se constitui como eixo central dos trabalhos produzidos pelos docentes em especialização. Os autores destacam que práticas como o Toré, longe de serem folclorizadas, operam como intervenções pedagógicas potentes porque atualizam simbolicamente vínculos comunitários e cosmológicos, permitindo que a escola se alinhe às formas tradicionais de ensinar e aprender. Da mesma forma, a noção de Bem Viver aparece como um horizonte ético-político que orienta reflexões sobre o que significa ser indígena nos múltiplos territórios da contemporaneidade, confrontando o olhar reducionista que insiste em fixar identidades indígenas em estereótipos ou em imagens congeladas do passado. Florêncio e Abib (2022) evidenciam que, quando os professores articulam pedagogia e práticas rituais, colocam em cena epistemologias que desafiam a lógica disciplinar da escola ocidental, reafirmando que, para povos originários, não se pode separar formação docente, vida comunitária e espiritualidade.

Esse protagonismo docente também emerge na análise realizada por Barbosa (2024a), que identifica a ação contundente de professoras quilombolas que, em suas práticas cotidianas, incorporam conhecimentos tradicionais de modo orgânico e profundo, abrangendo a história da comunidade, a culinária ancestral, o artesanato, a agricultura familiar, a medicina tradicional e outras dimensões que compõem o repertório identitário quilombola. Barbosa (2024a) argumenta que essas professoras mobilizam esses saberes não como anexos temáticos, mas como fundamento das práticas pedagógicas, permitindo que a escola mantenha suas portas abertas à comunidade e operando como espaço de circulação de conhecimentos que, historicamente, têm sido invisibilizados pelo currículo hegemônico. A autora mostra que essa abertura não ocorre sem tensões, pois implica romper com estruturas rígidas, enfrentar expectativas de neutralidade e contestar pressões para padronizações curriculares que desconsideram o contexto comunitário. No entanto, o empenho desses docentes desmonta a narrativa de que o currículo crítico depende exclusivamente de reformas externas, demonstrando que a agência educativa das professoras quilombolas é um dos motores mais potentes da transformação curricular.

A compreensão da potência pedagógica dos saberes tradicionais é ampliada na pesquisa de Santos (2024), que propõe a produção da Espada de Fogo como temática contextualizada para o ensino de Ciências, sobretudo na área de Química. Ao analisar essa prática tradicional e sua relevância socio-histórico-cultural

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20658

no território, Santos (2024) defende que o diálogo entre conhecimentos tradicionais e conhecimentos científicos escolares não apenas legitima saberes marginalizados, mas também potencializa o ensino ao torná-lo situado, significativo e vinculado ao cotidiano dos estudantes. A Espada de Fogo, ao ser integrada ao ensino de Ciências, revela como a escola pode adotar práticas pedagógicas contextualizadas que superam a dicotomia entre o "conhecimento científico" e o "conhecimento popular", reconhecendo que ambos possuem racionalidades próprias e que a articulação entre eles pode enriquecer a compreensão dos fenômenos naturais e sociais. A pesquisa demonstra, portanto, que práticas culturais locais não são obstáculos ao ensino científico, mas possibilidades fecundas de produzir aprendizagens críticas e culturalmente relevantes.

Em conjunto, esses estudos mostram que, quando povos quilombolas e indígenas se tornam protagonistas das práticas educativas, o currículo deixa de ser um instrumento de homogeneização e passa a ser um território vivo de disputas, afirmações identitárias e criação pedagógica. As pesquisas convergem ao apontar que a escola, ao abrir-se às culturas e saberes comunitários, transforma-se em um espaço de resistência e de reinvenção curricular, colocando em xeque o paradigma eurocêntrico que historicamente orientou as políticas educacionais e os processos de formação docente.

Formação de professoras/es e protagonismo comunitário

Os resultados dos estudos analisados evidenciam que a formação docente, tanto inicial quanto continuada, constitui um dos campos mais tensionados quando se trata da implementação de políticas curricularmente decoloniais e antirracistas, revelando não apenas lacunas estruturais, mas também movimentos potentes de resistência, autoria coletiva e reorganização epistemológica. Hage, Silva e Costa (2020) mostram que experiências desenvolvidas na Amazônia Paraense vêm desafiando diretamente os mecanismos de regulação impostos pela BNC Formação, ao adotarem a Pedagogia da Alternância como método formativo que articula, em regime de reciprocidade, saberes científicos e saberes tradicionais, produzindo percursos que se contrapõem às exigências tecnicistas e à lógica de uniformização curricular. Ao analisar essas experiências, os autores evidenciam que a formação docente inserida em comunidades amazônicas não pode ser reduzida a modelos padronizados, pois é constituída por práticas situadas, marcadas pela territorialidade, pelo coletivismo e por racionalidades associadas à vida comunitária. Assim, a resistência à BNC Formação se expressa não apenas como posição teórica, mas como prática formativa concreta que afirma epistemologias locais e produz outras formas de ser professor.

Embora a literatura revele lacunas significativas na formação continuada em Educação das Relações Étnico-Raciais (MOURA, 2024; MATIAS, 2025), não se pode afirmar inexistência de políticas voltadas à formação de docentes indígenas e quilombolas. Experiências como licenciaturas interculturais, programas de formação específicos e iniciativas de valorização de notório saber tradicional (CARVALHO, 2021; VELTEN, 2023) indicam avanços institucionais importantes. Contudo, os estudos analisados apontam que *essas* políticas ainda enfrentam descontinuidade, insuficiência orçamentária e tensões com diretrizes tecnicistas como a BNC (HAGE, SILVA e COSTA, 2020; MATIAS, 2020). Assim, o problema não reside na ausência absoluta de políticas, mas na sua implementação fragmentada e na limitada capilaridade estrutural.

Essa inquietação formativa encontra eco na pesquisa de Almeida et al.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20658

(2020), segundo a qual a esmagadora maioria dos participantes quilombolas do Sapê do Norte, correspondendo a 96,7%, manifesta o desejo de receber formação para compreender e fortalecer as Leis 10.639/03 e 11.645/08, ampliar conhecimentos para a prática pedagógica e, de modo ainda mais significativo, combater o racismo e a segregação que atravessam suas experiências escolares. Esse dado, para além de estatístico, é revelador da consciência crítica das comunidades quilombolas acerca da urgência de formação docente que dialogue com seus contextos históricos e com suas lutas por reconhecimento, marcando que a legislação, quando apropriada pela comunidade, deixa de ser mero dispositivo normativo e se transforma em ferramenta de emancipação. O diagnóstico apresentado por Almeida et al. (2020) desmonta a narrativa de que as políticas antirracistas seriam demandas apenas de pesquisadores ou militantes, mostrando que as próprias comunidades quilombolas reivindicam protagonismo na agenda formativa.

Entretanto, Moura (2024) evidencia que o cenário nacional está distante de responder a essas demandas, ao demonstrar que apenas 7,7% dos professores entrevistados receberam formação continuada sobre a Lei 10.639/03, enquanto impressionantes 92,3% não receberam qualquer qualificação voltada à Educação das Relações Étnico Raciais. Esse dado denuncia uma negligência estrutural, agravada por um imaginário pedagógico que naturaliza a formação docente como processo neutro, ignorando a urgência de letramento racial como política pública. Moura (2024) aponta que, enquanto essas lacunas persistirem, a escola continuará reproduzindo epistemicídios, apagamentos e violências simbólicas, pois a ausência de formação específica inviabiliza que docentes compreendam seus próprios posicionamentos raciais, suas práticas excludentes e o papel político que desempenham na manutenção do racismo escolar. Assim, o dado sobre a escassa formação continuada não é apenas indicador numérico, mas expressão de um projeto de poder que marginaliza sistematicamente conteúdos étnico-raciais.

Nessa direção, Santos (2024) defende que a formação docente precisa ser radicalmente ressignificada, concebida como processo contínuo, participativo e emancipatório que não se limite a cursos formais, mas envolva estagiários, pós-graduandos, professores e comunidades. Em sua análise, a escola quilombola, em articulação com a comunidade, constitui um campo transgressor, no qual a formação não se dá em moldes hierárquicos, mas por meio de práticas investigativas e colaborativas que subvertem a verticalidade da formação tradicional. A perspectiva de Santos (2024) desloca a lógica de que formar professores é tarefa exclusiva da universidade e mostra que as comunidades quilombolas, por sua trajetória de resistência, produzem saberes e práticas que devem ser reconhecidos como processos legítimos de formação docente. Assim, o autor evidencia que a formação insurgente não apenas complementa, mas contesta a formação hegemônica, reorganizando os lugares de fala e autoridade epistemológica.

Esse movimento de deslocamento epistêmico também aparece de modo significativo na pesquisa de Florêncio e Abib (2022), que identificam uma prevalência de professoras indígenas egressas de cursos de especialização no campo da Educação Escolar Indígena, revelando que as mulheres indígenas têm desempenhado papel central na construção curricular e na produção de práticas pedagógicas culturalmente situadas. Os autores mostram que a atuação docente indígena, entendida como prática de pesquisa e de elaboração contínua de saberes, é parte de um processo mais amplo de descolonização epistemológica, no qual professores e professoras reafirmam cosmologias indígenas, práticas comunitárias e saberes rituais como fontes legítimas de conhecimento. Assim, a presença dessas docentes não apenas amplia a representatividade, mas reposiciona a escola como

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20658

espaço de reafirmação sociocultural e resistência.

Finalmente, Matias (2025) evidencia, em seu Quadro 27, uma desconexão profunda entre o foco de pesquisa dos professores formadores e a abordagem da Educação das Relações Étnico Raciais nas disciplinas das licenciaturas, demonstrando que muitos formadores não tratam da temática em suas pesquisas e, consequentemente, não a integram em suas práticas docentes. Diante desse cenário, Matias (2025) aponta a formação continuada em ERER para todos os docentes como ponto crucial para corrigir essa lacuna, evidenciando que a ausência de engajamento epistêmico dos professores formadores compromete a efetividade das políticas antirracistas e perpetua currículos eurocentrados. A análise do autor demonstra que a formação docente não pode ser analisada apenas no nível dos documentos oficiais, mas deve ser compreendida a partir das práticas, das pesquisas e dos referenciais teóricos que orientam os educadores responsáveis por formar novas gerações de professores.

Tomados em conjunto, esses estudos revelam que a formação docente, quando atravessada por epistemologias quilombolas, indígenas e comunitária, tem capacidade de desestabilizar a hegemonia curricular e produzir novas racionalidades pedagógicas, mas encontra ainda barreiras estruturais impostas por políticas tecnicistas, omissões institucionais e pela persistência da colonialidade no campo formativo brasileiro.

Por tratar-se de revisão integrativa da literatura, este estudo não produziu dados empíricos próprios, apoiando-se exclusivamente na análise de dez artigos selecionados segundo critérios previamente definidos. Esse recorte implica limitações quanto à generalização dos achados, especialmente no que diz respeito à diversidade regional das experiências analisadas. Além disso, a literatura disponível nem sempre distingue de forma rigorosa as políticas de ERER, EEI e EEQ, o que exigiu esforço analítico de diferenciação conceitual ao longo do texto. Recomenda-se que pesquisas futuras articulem revisão bibliográfica com investigações empíricas em escolas indígenas e quilombolas para aprofundar a compreensão das práticas curriculares situadas.

Considerações finais

O trabalho evidencia que a compreensão das práticas educativas voltadas a povos e comunidades tradicionais e a análise das políticas e dispositivos normativos que orientam a Educação das Relações Étnico-Raciais no Brasil revelam avanços institucionais, mas também persistentes bloqueios estruturais que dificultam uma educação decolonial, antirracista e comprometida com a justiça cognitiva.

Os estudos analisados demonstram, com clareza, que a legislação existente constitui marco indispensável para a reconfiguração curricular, mas sua potência normativa permanece limitada pela ausência de políticas consistentes de formação docente, pela fragmentação das ações pedagógicas e pelo funcionamento de currículos que ainda operam sob lógicas eurocêntricas de seleção e validação do conhecimento. Nesse sentido, a revisão integrativa confirma que a transformação educacional não depende exclusivamente da existência de leis, mas de sua apropriação crítica pelas comunidades, pelos docentes e pelas instituições, exigindo processos formativos que articulem saberes tradicionais, experiências territoriais e epistemologias que historicamente foram marginalizadas.

Os resultados também sugerem que as escolas indígenas e quilombolas, bem

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20658

como os movimentos comunitários que lhes dão sustentação, possuem papel central na afirmação de outras racionalidades pedagógicas, indicando que práticas culturais, rituais, memórias coletivas e cosmologias locais constituem elementos estruturantes para a construção de currículos que dialoguem com a vida e com os territórios. As pesquisas analisadas mostram que, quando professores e professoras oriundos dessas comunidades assumem protagonismo curricular e formativo, a escola se reconfigura como espaço de resistência, autoria e reinvenção política, oferecendo caminhos para a superação das hierarquias epistêmicas instituídas pela colonialidade. Ao mesmo tempo, constata-se que a insuficiência da formação continuada em Educação das Relações Étnico-Raciais para docentes atua como barreira decisiva, reforçando práticas pedagógicas desarticuladas, invisibilizações estruturais e persistência de epistemicídios escolares que atingem de modo particular estudantes indígenas, negros e quilombolas.

Diante disso, este estudo conclui que a consolidação de uma educação antirracista e decolonial exige estratégias integradas que envolvam reformulação curricular, políticas robustas de formação inicial e continuada, fortalecimento institucional das legislações existentes e ampliação do protagonismo comunitário na elaboração e implementação das propostas pedagógicas. Trata-se de reconhecer que a disputa curricular não é mero debate técnico, mas campo de luta por reconhecimento, memória, identidade e direitos. Assim, recomenda-se que pesquisas futuras aprofundem a análise dos processos formativos que ocorrem dentro das comunidades, investiguem os impactos da BNC Formação na reprodução da colonialidade e explorem metodologias colaborativas capazes de integrar de maneira orgânica os saberes tradicionais e científicos. Em síntese, as evidências aqui reunidas indicam que a construção de uma educação verdadeiramente plural, democrática e comprometida com a justiça social só será possível quando as escolas, universidades e sistemas de ensino reconhecerem povos e comunidades tradicionais não como objetos de políticas, mas como sujeitos epistêmicos capazes de produzir conhecimento, orientar práticas pedagógicas e redefinir os horizontes da própria instituição escolar.

Ainda que o arcabouço normativo brasileiro reconheça formalmente a diversidade étnico-racial no campo educacional, os estudos analisados indicam que a efetivação curricular dessas diretrizes permanece tensionada por disputas epistemológicas, estruturais e formativas. Há avanços institucionais importantes, mas persistem desafios relacionados à formação docente, à autonomia curricular e à valorização plena dos saberes tradicionais no espaço escolar.

Recebido em 1 de dezembro de 2025.
Aprovado em 10 de março de 2025.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20658

Referências

ALBERNAZ, P. C. Encontro de saberes e ciência Goetheana: epistemologias do cosmos vivo**.** *Amazônica – Revista de Antropologia*, 14 (2): 333-355, 2022.

ALMEIDA, José Carlos. *Educação escolar indígena e interculturalidade no Brasil*. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2020.

ALMEIDA, J. D.; ARAÚJO, N. S. M. de. Formação de professoras/es e lideranças quilombolas do Sapê do Norte-Conceição da Barra (ES): o que nos dizem? *Revista RBBA – Revista Binacional Brasil Argentina: Diálogo entre as Ciências*, 9 (2): 37-59, 2020.

BARBOSA, Maria do Carmo. "Educação escolar quilombola e territorialidade: fundamentos curriculares e identidade coletiva". In: BARBOSA, Maria do Carmo. *Educação quilombola, currículo e resistência*. São Paulo: Cortez, 2024b.

BARBOSA, D. D. *Professoras quilombolas no agreste: desafios e tensões de uma identidade em construção*. Dissertação (Mestrado em Educação Contemporânea), Universidade Federal de Pernambuco, Caruaru, 2024a.

BARZANO, M. A. L.; SAMPAIO, M. C. J.; MELO, A. C. Diálogos entre as escolas e os saberes das comunidades quilombolas... *Práxis Educativa*, 17: 1-18, 2022.

BARZANO, Marcos; SAMPAIO, Ana Paula; MELO, Carla. Educação das Relações Étnico-Raciais e currículo: desafios contemporâneos. *Revista Brasileira de Educação*, 27: e270045, 2022.

BRASIL. Constituição. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Brasília: Senado Federal, 1988.

BRASIL. *Lei 10.639, de 9 de janeiro de 2003*. Altera a Lei 9.394, de 20 de dezembro de 1996, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira". Diário Oficial da União: seção 1, Brasília, 10 jan. 2003.

BRASIL. *Lei 11.645, de 10 de março de 2008*. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei 10.639/2003, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena". Diário Oficial da União: seção 1, Brasília, 11 mar. 2008.

BRASIL. *Conselho Nacional de Educação*. Câmara de Educação Básica. Resolução 8/CNE/CEB, de 20 de novembro de 2012. Define Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola na Educação Básica. Diário Oficial da União, Brasília, 21 nov. 2012.

CAMPELO, D. O. Educação on-line para povos e comunidades tradicionais: por uma dialogicidade em liberdade. 2023. Dissertação (Mestrado) – Universidade do Estado da Bahia, Salvador, 2023.

CARVALHO, José Jorge de. Licenciaturas interculturais e formação docente indígena no Brasil. *Educação & Sociedade*, 42: e245678, 2021.

COSTA OLIVEIRA, A.; BELTRÃO, J. F.; RIBEIRO, P. H. Etnodesenvolvimento: prática pedagógica na formação universitária de povos e comunidades tradicionais. *Revista Exitus*, 3 (2): 109-21, 2013.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20658

FLORÊNCIO, Ana Paula; ABIB, Pedro. Educação escolar indígena: interculturalidade e projetos societários. *Cadernos de Pesquisa*, 52: e08945, 2022.

FLORÊNCIO, R. R.; ABIB, P. R. J. Formação de professoras/professores e pesquisadoras/pesquisadores indígenas na região de abrangência do Opará. *Id on Line Revista de Psicologia*, 16 (59): 160-87, 2022.

FONSECA, L. C. de S. Aprendizagem e epistemologia do sensível: um olhar para a Umbanda. *Acta Scientiarum. Human and Social Sciences*, 45 (3): e69727, 2023.

GUIMARÃES, M.; MEDEIROS, H. Q. de. Outras epistemologias em Educação Ambiental: o que aprender com os saberes tradicionais dos povos indígenas. *REMEA – Revista Eletrônica do Mestrado em Educação Ambiental*, X (x): 50-67, 2016.

HAGE, Salomão; SILVA, Delma; COSTA, Marilene. Formação docente e políticas curriculares: tensões com a BNC-Formação. *Revista Retratos da Escola*, 14 (30): 215-30, 2020.

JUNIOR, A. A. S.; SILVA, J. K. D. L.; ALMEIDA NETO, R. A. L. Comunidades tradicionais, políticas públicas e desenvolvimento territorial: a educação como campo de luta pelos direitos dos povos indígenas em Alagoas. *Revista Contexto Geográfico*, 9 (19): 109-22, 2024.

LIMA, M. E. A. de; FIORI, A. P. S. de M. Educação ambiental para povos e comunidades tradicionais no ensino técnico integrado: como ensinar para quem nos ensina? *Revista Brasileira de Educação Ambiental*, 18 (6): 502-23, 2023.

LOPES, E. T. et al. (F)atos de resistência: fórum de Educação Escolar Quilombola de Sergipe e os projetos políticos pedagógicos das escolas quilombolas. *Revista ABPN*, 13 (37): 84-106, 2021.

MATIAS, Fernanda. Formação docente e Educação das Relações Étnico-Raciais: limites e desafios atuais. *Revista Educação e Políticas em Debate*, 14: e09876, 2025.

MELO, J. A. da S.; ALBUQUERQUE, R. M. M. de. Epistemologia dos saberes nas lutas territoriais: um estudo sobre os conflitos por terras e babaçu livre liderados por mulheres quebradeiras de coco no Maranhão. *Revista Foco*, 18 (5): e8432, 2025.

MOURA, Cláudia. Educação das Relações Étnico-Raciais e formação continuada de professores. *Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos*, 105: e30112, 2024.

MOURA, B. M.; RAMOS, C. Saberes tradicionais de terreiro: epistemologias, pedagogias e possíveis diálogos com a universidade. *Revista Calundu*, 1 (2), 2017.

MOURA, C. B. *Decolonizando saberes no ensino e na formação docente: a implementação da Lei 10.639 na prática pedagógica de professores de língua portuguesa de uma escola da rede pública estadual do Ceará*. Dissertação (Mestrado Profissional em Letras), Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Currais Novos, 2024.

ORNELLAS, V. D. S. M. Etnopsicanálise, povos e comunidades tradicionais: o papel da escuta na prática docente da educação diferenciada. *Diversidade e Educação*, 11 (1): 785-806, 2023.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20658

PAULO, M. T. R. de S.; ROCHA, N. M. F. D. Epistemologias contracolonialistas: questões ambientais e saberes quilombolas. *Ambiente & Educação*, 30 (1): 1-17, 2025.

SANTOS, A. N. S. dos et al. Currículo escolar como espaço em disputa: educação ambiental e saberes de povos originários e comunidades tradicionais. *Aracê*, 7 (5): 24937-81, 2025.

SANTOS, A. N. S. dos et al. Currículo escolar como espaço em disputa: educação ambiental e saberes de povos originários e comunidades tradicionais. *Aracê*, 7 (5): 24937-81, 2025.

SANTOS, A. N. S. dos et al. Educação escolar indígena: a disputa entre o saber dos povos ancestrais e a engrenagem da fábrica educativa do capital. *Aracê*, 7 (5): 23039-78, 2025.

SANTOS, J. A. dos. *Ensinar-aprender com a educação escolar quilombola: investigação na (auto)formação docente na/para a educação em ciências naturais*. Dissertação (Mestrado em Educação), Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, 2024.

SANTOS, S. dos. *Formação inicial de professores e a educação das relações étnico-raciais na Universidade Estadual de Feira de Santana pós-leis 10.639/03 e 11.645/08*. Tese (Doutorado em Educação), Universidade Federal da Bahia, 2025.

SANTOS, S. M. A. V.; FRANQUEIRA, A. da S.; ALVES, L. G.; VIANA, S. C. *Povos e comunidades tradicionais na educação: memórias, narrativas e territorialidades*. São Paulo: Editora Aluz, 2024.

SILVA, D. F. da et al. Tecendo memórias: reaceso às sabedorias ancestrais no encontro de saberes. *Caderno Impacto em Extensão*, 5 (1), 2025.

VELTEN, A. R. *Licenciatura em educação do campo: diálogo intercultural com povos e comunidades tradicionais*. Curitiba: Appris, 2023.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20658

Epstemologias periféricas negras:
um estudo de caso do feminino em Carapicuíba, Região Metropolitana de São Paulo

Claudinei Espírito Santo[1]
Rafael de Paula Aguiar Araújo[2]
Pontíficia Universidade Católica de São Paulo

Resumo: O presente artigo analisa as epistemologias periféricas negras focando no protagonismo feminino no processo de formação territorial da Região Metropolitana de São Paulo. Por meio de um estudo de caso qualitativo, derivado de uma tese de doutorado3 e fundamentado em dados empíricos sobre histórias de vida e relatos orais, a pesquisa investiga o processo migratório de mulheres negras de São João da Chapada Diamantina (MG) para Carapicuíba (SP) entre as décadas de 1960 e 1970. A fundamentação teórica articula os conceitos de habitus de Pierre Bourdieu e o feminismo afro-latino-americano de Lélia Gonzalez para compreender como saberes ancestrais e práticas religiosas, como o Calundu e o catolicismo popular, foram ressignificados como estratégias de sobrevivência. Os resultados evidenciam que as mulheres atuaram como emissárias e guardiãs da cultura, possibilitando a manutenção da coesão familiar e criando condições para a ascensão social e educacional das gerações seguintes, mesmo sob as pressões do sistema patriarcal e do racismo estrutural.

Palavras-chave: feminino; negritude; migração; cultura; periferia.

[1] Doutorando Ciências Sociais na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo e bolsista CNPq. Bacharel em Teologia e História.
[2] Doutor em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, bacharel em Filosofia, Ciências Sociais e Pedagogia. Professor do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da PUC-SP.
[3] A tese "Sob o signo do diamante: Cultura, gênero e raça no processo migratório dos moradores de São João da Chapada Diamantina para Carapicuíba" foi realizada entre 2022 e 2025 no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da PUC-SP.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20652

ESPÍRITO SANTO, Claudinei; ARAÚJO, Rafael de Paula Aguiar. **A periferia, sua composição sociológica e epistemológica: um estudo de caso do feminino em Carapicuíba, região metropolitana de São Paulo.** *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 13 (31): 163-178, janeiro a abril de 2026. ISSN: 2358-5587

Black peripheral epistemologies:
a case study of the feminine in Carapicuíba, Metropolitan Region of São Paulo

Abstract: The present article analyzes black peripheral epistemologies, focusing on female agency in the territorial formation process of the São Paulo Metropolitan Region. Through a qualitative case study derived from a doctoral thesis and grounded in empirical data on life stories and oral accounts, the research investigates the migration process of black women from São João da Chapada Diamantina (MG) to Carapicuíba (SP) during the 1960s and 1970s. The theoretical foundation articulates Pierre Bourdieu's concepts of habitus and Lélia Gonzalez's Afro-Latin American feminism to understand how ancestral knowledge and religious practices, such as Calundu and popular Catholicism, were re-signified as survival strategies. The results highlight that women acted as emissaries and guardians of culture, enabling the maintenance of family cohesion and creating conditions for the social and educational advancement of subsequent generations, despite the pressures of the patriarchal system and structural racism.

Keywords: feminine; blackness; migration; culture; periphery.

Epistemologías periféricas negras:
un estudio de caso sobre lo femenino en Carapicuíba, Región Metropolitana de São Paulo

Resumen: El presente artículo analiza las epistemologías periféricas negras centrándose en el protagonismo femenino en el proceso de formación territorial de la Región Metropolitana de São Paulo. A través de un estudio de caso cualitativo, derivado de una tesis doctoral y fundamentado en datos empíricos sobre historias de vida y relatos orales, la investigación investiga el proceso migratorio de mujeres negras de São João da Chapada Diamantina (MG) a Carapicuíba (SP) entre las décadas de 1960 y 1970. La fundamentación teórica articula los conceptos de habitus de Pierre Bourdieu y el feminismo afro-latinoamericano de Lélia Gonzalez para comprender cómo saberes ancestrales y prácticas religiosas, como el Calundu y el catolicismo popular, fueron resignificados como estrategias de supervivencia. Los resultados evidencian que las mujeres actuaron como emisarias y guardianas de la cultura, posibilitando el mantenimiento de la cohesión familiar y creando condiciones para el ascenso social y educativo de las generaciones siguientes, a pesar de las presiones del sistema patriarcal y del racismo estructural.

Palabras-clave: femenino; negritud; migración; cultura; periferia.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20652

Historicidade e migração

O percurso analítico desse artigo inicia-se pela demonstração da construção social, epistemológica e cultural das mulheres que constituem a população desse estudo. Na sequência, os migrantes de São João da Chapada Diamantina são identificados como fator importante na construção das metrópoles paulistanas. As pessoas de São João migraram com suas famílias nucleares sem fragmentação dos seus membros, ou seja, mantendo as configurações nos papéis de gênero e hierarquia familiar; foram diversas famílias que se mudaram para Carapicuíba, região periférica de São Paulo. A principal característica desse grupo é o assentamento dessas famílias muito próximas umas das outras, dando origem a um aldeamento.

O objetivo desse estudo de caso é apresentar as mulheres migrantes e suas descendentes como detentoras de conhecimentos epistemológicos de suas ancestrais, cultivados na zona Diamantina de Minas Gerais. Esses conhecimentos foram utilizados para manter a família unida nos primeiros anos de migração e radicação em Carapicuíba, região metropolitana de São Paulo. Além disso, as mesmas mulheres subsidiaram as tecnologias ancestrais às suas descendentes que as capacitaram para as interações sociais, no trabalho e na busca pela educação e ascensão social.

A partir da década de 1960, acompanhando o fluxo migratório da metade do século XX no Brasil, pessoas negras oriundas do norte de Minas Gerais, precisamente de São João da Chapada Diamantina chegaram a Carapicuíba, região metropolitana de São Paulo em busca de trabalho (DURHAN, 1973 :11). São João da Chapada é distrito de Diamantina, sendo sua existência o efeito da descoberta das Lavras da Pratinha, ainda no século XVIII. Anos antes, diversos escravizados foram movimentados do litoral para aquela região para sanar a necessidade de mão de obra na extração do ouro, fazendo com que aquela região fosse majoritariamente habitada por pessoas negras escravizadas e forros (SOUZA, 2006: 85).

São João da Chapada, em sua formação, possui aspectos relevantes no que diz respeito aos seus primeiros habitantes. Conforme informa Aires da Mata Machado Filho (1985), Inácio Martins, um garimpeiro experiente, percorreu um trecho do Rio Pardo e encontrou diamantes. Visto que já em 1813, a Real Extração tinha saído da área por julgar esgotadas as minas da região, muitos garimpeiros, ao saberem da descoberta, acamparam na região. Naquele período o garimpo era considerado, por si só, crime. A maioria dos garimpeiros da região eram quilombolas ou forros[4], conforme informado por Filho (1985: 20-1).

As choupanas margeavam o córrego de São João, não tão distantes dos qui-

[4] O quilombola que era um negro em fuga não poderia fazer uso legal da venda diamantes, assim como os forros; para isso, se usavam indivíduos que possuíam certa passabilidade em termos raciais, sendo brancos ou pessoas de pele mais clara que ficaram conhecidos como atravessadores.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20652

lombos que existiam por perto, fazendo com que os moradores, já majoritariamente negros, recebessem influência comercial e cultural dos cativos e dos libertos pela fuga. Cessando a escravização legal, isto é, como algo previsto em lei no final do século XIX, com a Lei Áurea, diversos quilombolas engrossaram a demografia de São João da Chapada Diamantina. A maior parte dos mineiros de São João vivia de roçados, mas principalmente da extração de diamantes ainda na década de 1950. Com a chegada das empresas estrangeiras, os garimpeiros viram a sazonalidade da sorte no achar das pedras espaçar mais ainda e, diante essas dificuldades, a migração passou a ser uma alternativa.

No Brasil, durante a década de 1950, ocorreu a maior taxa de migração já sentida fora do período colonial. Isso se deu, principalmente, pelas políticas de possessão de terra ainda no século anterior, priorizando grandes proprietários e dificultando a manutenção da vida nos campos (DURHAN, 1973: 20). Além disso, a seca e a mecanização das lavouras empurraram para as capitais grande número de sertanejos. É também nessa década que houve a industrialização e a verticalização da cidade de São Paulo, que produziu grande número de projetos civis de urbanização e modernização, transformando o município em um grande canteiro de obras. Os migrantes passaram a ser empregados nesses canteiros, enquanto houve a expansão metropolitana, onde essas famílias passaram a residir (SANTOS, 2021: 63).

Os são-joanenses, descendentes de quilombolas, foram somente mais uma das culturas que preencheram essas cidades, que passaram a crescer demograficamente. Carapicuíba é uma das cidades metropolitanas que se expandiu a partir do movimento migratório iniciado na década de 1950. A diferença do grupo estudado, oriundo de São João da Chapada e das demais sociedades migrantes para a região metropolitana de São Paulo, é a movimentação em bloco, e o assentamento em aldeamento. O resultado desse processo foi uma cultura derivada da anterior, de São João, que tem diversas matrizes que incluem o catolicismo ultramontano[5], as religiões de matriz africana, precisamente o Calundu[6], e o catolicismo popular. Assim, a epstemologia que se tem aqui é de origem negra e duplamente diaspórica, já que a primeira diáspora é aquela produzida na escravização e a segunda na migração.

Além disso, mesmo havendo similaridades no fluxo migratório são-joanense com as demais culturas no período, o grupo em questão se destaca pela criação da função de "emissário[7]". A principal missão era o socorro financeiro emergencial, por isso o emissário não era necessariamente o chefe da família, mas a pessoa mais apta a sobreviver sozinha e que possuísse um substituto imediato para as funções da casa que deixava. Na experiência são-joanense, quase sempre foram enviadas as filhas mais velhas que eram empregadas nas casas das famílias paulistanas; essas mulheres, tomada a decisão do chefe da família pela migração, passavam a sondar possíveis locais para a estadia provisória da família.

A migração se dava por fatores econômicos, principalmente o real esgotamento das lavras de diamante pela presença das grandes empresas mineradoras

[5] O ultramontanismo surgiu na Europa do século XIX e tinha como ideal combater a secularização da Igreja Católica. Em São João da Chapada e nos quilombos, sob o comando de Pe. Romano Merten, sofreram perseguição, principalmente na questão religiosa, já que as casas de que ofereciam ajuda espiritual longe das igrejas foram fechadas.

[6] O Calundu é o resultado de diversas expressões religiosas trazidas pelos africanos escravizados de origem banto, que consistia em rituais de adivinhação por meio do transe e uso de ervas em rituais de cura. Essa expressão religiosa é considerada das primeiras produzidas pelos escravizados.

[7] No contexto da migração são-joanense, o emissário teve a função, primeiramente de suprir as necessidades emergenciais da família que ficava para trás em São João, mas não tinha o intuito de permanecer na nova localidade. A permanência só ocorreria quando o chefe da família decidia que era necessária a migração. Cf.: SANTO, Claudinei Espírito. *Sob o signo do diamante: cultura, gênero e raça no processo migratório dos moradores de São João da Chapada Diamantina para Carapicuíba*. Tese de Doutorado, Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2025.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20652

na década de 1960, pelo fechamento das fábricas de tecido e pelo empossamento das terras usadas para as pequenas roças por grileiros. A existência tradicional dos negros de São João da Chapada foi inviabilizada, o que os empurrou para fora da cidade natal, vendendo posses para poderem sair da cidade. Sua saída gerou o trânsito de saberes ancestrais para a região metropolitana de São Paulo.

O protagonismo feminino das mulheres negras na proteção e reformulação desses saberes para a sobrevivência do núcleo familiar foi um dos achados da pesquisa de campo realizada em Carapicuíba. Entre os anos 2022 e 2025 foram entrevistadas diversas pessoas que migraram, a partir de 1960 de São João da Chapada, e formaram uma comunidade. Foram homens e mulheres adultos, mas aqui recortamos o contingente feminino, que em sua maioria está acima dos 60 anos de idade. Essas mulheres foram a principal fonte para se entender, primeiramente, a chave cultural são-joanense, o processo migratório e a conservação das tradições que compuseram a epstemologia que discutimos aqui.

São João da Chapada é um pequeno distrito rural de Diamantina, cuja demografia é composta por pessoas majoritariamente pretas (negros e pardos). No período destacado, essas pessoas formavam famílias numerosas, chefiadas por homens dentro do modelo patriarcal na tomada de decisões e na organização do trabalho; contudo, a gerência dos recursos obtidos e a vida cotidiana era baseado no feminino, embebido na religiosidade de um catolicismo popular em que a mãe de família se tornava, em certa medida, o divino. Era a mãe que sabia como curar por meio das ervas as moléstias que atacavam o marido e seus filhos, e era ela a pessoa mais próxima de Deus que intercedia pela família.

Na migração, não será a mãe nem o pai de família a chegar em Carapicuíba. O costume era que a filha mais velha fosse a primeira, levando consigo os ensinamentos da mãe. Nas décadas de 1960-80, período que se dá a migração são-joanense e a sua radicação, Carapicuíba passou por um crescimento demográfico recepcionando pessoas de diferentes localidades do país. As pessoas de São João da Chapada passaram por um choque cultural, situação que contou com os saberes femininos para a proteção dos valores familiares, religiosos, morais e culturais. Como resultado, ocorreu a produção de uma epstemologia própria oriunda da matriz cultural são-joanense, mediada e viabilizada pelo feminino.

Discussão teórica

Por se tratar de um trabalho que propõe destacar uma epstemologia negra e periférica, cabe demonstrar as ferramentas teóricas que foram utilizadas na interpretação e decodificação dos relatos orais que foram coletados dessas mulheres. A discussão teórica também sinaliza o caminho pelo qual os estudos da temática negra diaspórica evoluíram, o que justifica a metodologia e a exposição dos resultados nesse artigo em relação a gênero e raça. A diáspora é o pano de fundo para a tratativa dos aspectos que produziram a epstemologia são-joanense em Carapicuíba.

Foram realizados muitos trabalhos com a finalidade de evidenciar as dinâmicas raciais e culturais da população da diáspora negra no Brasil, embora estejam pouco presentes nos estudos acadêmicos atuais por conta das polêmicas racistas do período em que foram escritos[8]. Contemporâneo a Raimundo Nina Rodrigues

[8] No período que antecedeu a abolição da escravização e nos anos seguintes, como descreve Lilian Schwarcz em *O espetáculo das raças: instituições e a questão racial no Brasil 1870 -1930,* a academia sofria com o racismo científico. Logo, referências como Nina Rodrigues, Arthur Ramos e Aires da Mata Machado Filho, possuem influências da "ciência" da época.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20652

(1865-1906), Arthur Ramos (1903-1949) e Aires da Mata Machado Filho (1909-1985), Edison Carneiro (1912-1972) escreveu *Ladinos e Crioulos: Estudos sobre os negros no Brasil* em 1964, obra que discutiu questões culturais e sociais das dinâmicas da escravização negra no Brasil.

Escapando aos radares que identificavam a militância de Clóvis Moura (1925-2003) e Abdias do Nascimento (1914-2011), Florestan Fernandes, em 1951 defendeu sua tese: *A integração do negro na sociedade de Classes* (2021). O texto reimpresso recentemente traz o processo de emancipação da população negra e sua presença na capital de São Paulo; Fernandes buscava entender as razões da "anomia" social da população negra no pós-abolição. Seus estudos foram embasados em entrevistas e no revirar dos dados daquele período. Posteriormente, em parceria com Roger Bastide, publicou *Brancos e Negros em São Paulo: Ensaio sociológico sobre aspectos da formação, manifestações atuais e efeitos do preconceito de cor na sociedade paulistana. São Paulo* (2008). Este texto aprofunda ainda mais as análises sobre as crises raciais no Brasil.

Os trabalhos mencionados acima constituem não só uma historicidade sobre o desenvolvimento dos estudos sociais e antropológicos envolvendo a diáspora negra no Brasil, mas abrem precedentes para o que trataremos aqui. O processo de construção cultural de um grupo está baseado nos processos históricos que ele sofreu, sendo ela a resposta para o enfrentamento e resistência nas demandas seculares (MBEMBE 2013). No caso das mulheres são-joanenses este contexto engloba a migração. Os estudos de Edison Carneiro (1964) e Fernandes (1951) nos fornecem o entendimento das movimentações negras do pós-abolição. A epstemologia negra feminina são-joanense encontrada nesse artigo está inserida nesse contexto.

O caso que envolve as mulheres negras do grupo são-joanense aldeado em Carapicuíba também precisa ser amparado na dialética feminina, que possibilita a crítica para a interpretação das dinâmicas de raça e gênero analisadas aqui. As discussões trazidas são reflexos das considerações estabelecidas por Lélia Gonzalez (2020), através de textos compilados no trabalho organizado por outras mulheres, a saber: Flávia Rios e Márcia Lima em *Por um feminismo afrolatino americano*.

A proposta da obra é anunciada pelo título. Há uma discussão contextual sobre a experiência da diáspora negra na América Latina e Caribe, principalmente no Brasil. Gonzalez discorre sob temas abordados por outros pensadores, como o papel da mulher negra na sociedade brasileira, mas faz a análise a partir delas mesmas e de suas vivências. Partindo desses estudos, se torna impossível a descredibilização da performance da mulher negra na sociedade brasileira, e a fundamentação teórica da sua importância nas pesquisas futuras. É aqui que a proposta de Gonzalez ganha importância para esse texto, uma análise baseada na teoria do feminismo negro afro diaspórico.

Outra autora importante para esse texto é Beatriz Nascimento, (2021) que contribui com o debate em *Uma história feita por mãos negras: relações raciais, quilombos e movimentos*. Esse estudo aponta para a historicidade do desenvolvimento epistemológico das mulheres negras em torno dos aspectos sociais a que foram sujeitas. Para a autora, a presença da mulher preta nas esferas sociais quilombolas e no movimento negro da diáspora brasileira foi crucial para a estruturação desses espaços. Sua atuação também foi fundamental na própria formação da brasilidade, inclusive nas elites, onde o trabalho das mulheres negras da diáspora sustentava o funcionamento cotidiano das casas e das famílias. Enquanto

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20652

elas garantiam o cuidado doméstico, a organização da cozinha e a criação dos filhos, as mulheres brancas puderam ampliar sua presença nas universidades, transformando progressivamente a demografia desses espaços acadêmicos.

Neusa Santos Souza (1983) em *Tornar-se Negro ou as vicissitudes da identidade do Negro Brasileiro em ascensão social* discorre sobre as questões que sua formação de psiquiatra e psicanalista evidenciavam em si mesmo e nas suas companheiras, mulheres negras. Para a autora, a instabilidade da negritude brasileira, e a transitoriedade do seu lugar na sociedade eram as responsáveis pelas diversas crises que o grupo possuía; dessa forma, a análise parte das questões psicossociais o que nos permite compreender a forma como o elemento negro evoluiu em sua maneira de compreender-se em uma sociedade racista. Tornar-se negro constituía o desafio da pessoa negra que havia alcançado ascensão social, uma vez que dela se esperava justamente o contrário: a assimilação de padrões associados à branquitude. Se Fanon (2020) aborda essa tensão no contexto de Martinica, Souza a analisa nas complexidades da sociedade brasileira. E o faz a partir de uma perspectiva interna, examinando a condição negra não como objeto externo, mas como experiência vivida e refletida de dentro do fenômeno.

Carla Akotirene (2018), em *Interseccionalidade*, destaca as conexões que colocam as mulheres negras diante de múltiplas frentes de luta pela existência e pela re-existência. A discussão é teórica, mas não limita a profundidade, produzindo reflexões acerca da performance cotidiana das mulheres negras brasileiras. O texto é importante por oferecer subsídios teóricos para as análises aqui desenvolvidas, permitindo articular esses pensadores e pensadoras na observação mais atenta do grupo ao qual este artigo se refere.

Por fim, é importante comentar o papel auxiliar dos estudos culturais modernos na interpretação das vivências transmitidas pelas são-joanenses. Entendem-se aqui como "estudos culturais modernos" aqueles que se afastaram da ótica acadêmica que restringia a aproximação entre pesquisadores e objeto de estudo. No entanto, podem ser considerados como exceção a essa lógica autores como Fanon (2020), que, em *Pele negra, máscaras brancas*, analisa, no campo da psiquiatria, fatores inerentes à população de seu próprio país e povo. Suas observações referem-se ao processo colonial vivido em Martinica e a como as decisões políticas das altas instâncias de poder repercutiam na vida das pessoas comuns, sendo capazes de alterar seus comportamentos e relações sociais.

Os estudos de Stuart Hall (2013) concentram-se na experiência diaspórica dos povos do Caribe, de onde o próprio autor provém, no caso, a Jamaica, colônia inglesa até a década de 1960. Hall analisa as formas de organização dos imigrantes, seus modos de existência em território estrangeiro e as dinâmicas sociais envolvidas nos processos de aculturação. Pensar-se jamaicano na Jamaica difere de pensar-se na Inglaterra, assim como também se distingue da experiência de retornar à terra natal. A autocompreensão torna-se, assim, um desafio complexo, ao mesmo tempo em que o sujeito que retorna passa a ser percebido de maneira distinta por aqueles que permaneceram no país de origem. Essas dinâmicas dão resultado a novas noções que vão conflitar e construir novas identidades e ressignificar outras.

As questões que Fanon trata, no âmbito psíquico dos sujeitos colonizados que buscavam se adequar à ordem cultural francesa, à qual Martinica estava politicamente subordinada, contribuíram para a definição de novos valores naquela sociedade. De modo semelhante, o choque cultural sofrido por caribenhos ao viver entre os ingleses e muitos outros migrantes de outras colônias, revela os impactos das relações coloniais nos processos identitários. Diferentemente desses casos,

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20652

que tratam de migrações internacionais, o presente estudo aborda a migração interna ocorrida entre as décadas de 1950 e 1980, período em que as capitais brasileiras receberam inúmeras pessoas oriundas de regiões interioranas historicamente negligenciadas. A migração, entendida como fato social, produz transformações significativas tanto no migrante quanto na cidade de destino, alterando de maneira profunda as formas de convivência.

Assim como na migração internacional, a migração interna exige dos indivíduos uma série de estratégias e tecnologias de sobrevivência para reexistirem na sociedade de destino. No entanto, essas adequações à nova realidade brotam dos conhecimentos oriundos da cultura de origem, na qual foram formados dentro de seu próprio contexto social e dos campos em que estabeleciam interações. Tais processos vão além de regras escritas ou de orientações mecânicas que moldam o agir em sociedade, sendo produzidos no contato com as matrizes culturais que geram os comportamentos (BOURDIEU, 2007). Os são-joanenses deslocaram-se da cidade natal e agruparam-se em Carapicuíba, permanecendo na aldeia, o que possibilitou, por certo tempo, a manutenção de tradições e práticas culturais.

O que se fez até aqui foi, primeiramente, apresentar elementos históricos que indicam a composição do distrito de São João da Chapada: pessoas negras descendentes de escravizados libertos e de indivíduos que conquistaram a própria liberdade, ou seja, quilombolas. Em seguida, foram apresentadas as referências teóricas que embasam a análise. Diante da migração, as famílias são-joanenses agruparam-se em Carapicuíba, mantendo formas de convivência semelhantes às da cidade natal; assim, elementos culturais, tradições religiosas e papéis de gênero foram preservados em certa medida, entrelaçando-se às novas dinâmicas do trabalho e às exigências de adequação e sobrevivência na nova realidade. Em razão da dinâmica dos lares, as mulheres tornaram-se responsáveis por retomar esses elementos culturais, sustentando a criação de filhos e netos, bem como a manutenção da casa. São esses elementos que deverão ser melhor detalhados a seguir.

Primeira parte: a religião como base epistemológica primária das mulheres de São João

Os relatos de vida das mulheres apresentados neste trabalho foram obtidos por meio de entrevistas, assim como os de membros masculinos da comunidade. Contudo, à medida que as entrevistas e interações com a comunidade avançavam, evidenciou-se a centralidade do papel feminino. Essa centralidade manifesta-se na função formadora, ou educativa, que essas mulheres desempenharam na vida de seus descendentes; tal aspecto é relevante para este estudo, pois se identificou que uma das fontes da epistemologia são-joanense feminina reside no papel de gênero que a religiosidade lhes atribui. O sacerdócio religioso do lar foi, nesse contexto, herdado pelas mulheres.

A maioria das pessoas entrevistadas estava em Carapicuíba, na Região Metropolitana de São Paulo, para onde migraram nas décadas de 1960 e 1970; outras vivem em trânsito entre as duas localidades, indo e voltando de São João da Chapada. As mulheres se destacam, em primeiro lugar, pela maior representatividade, já que, para a pesquisa, foram buscadas as pessoas mais velhas e que haviam participado ativamente da migração, e, nesse recorte, poucos homens ainda estavam vivos. Nas entrevistas com as mulheres, o fator religioso foi sempre o ponto de partida para a narrativa de suas histórias de vida, seja ao relatarem os

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20652

preparativos para as festas religiosas na infância, em São João, seja ao mencionarem os ritos fúnebres quilombolas.

A formação epistemológica de grupos modernos quase sempre está embasada em lógicas construídas por similaridades ou aproximações afetivas, podendo também constituir mecanismos de sobrevivência. Em certa medida, a presença do discurso religioso aparece nas histórias de vida com a intenção de legitimar ou justificar os sofrimentos e os posicionamentos assumidos nas interações com a comunidade. Assim, a ideologia interliga-se à religião; essa lógica é observável nos campos sociais, tanto em estudos mais antigos quanto, com certa facilidade, nos mais recentes.

Isso se apoia nos parâmetros desenvolvidos por Bourdieu ao observar os grupos sociais formados no interior das estruturas de convivência. Ainda que existam interações entre os diferentes níveis dessa estrutura, ela tende a se conectar a interesses semelhantes, construindo, assim, valores pertinentes ao próprio grupo. Uma vez construídos, esses valores passam a servir de base para a análise do mundo exterior à estrutura na qual o indivíduo se encontra inserido; por isso, Bourdieu escreve:

> A ideologia é uma ilusão interesseira, sem deixar de ser bem fundamentada. Todo aquele que invoca a experiencia contra o saber considera como verdadeira a oposição entre aprendizagem familiar e aprendizagem escolar da cultura: a cultura burguesa e a relação burguesa com a cultura devem seu caráter inimitável ao fato de que, à semelhança da religião popular segundo Groethuysen, elas se adquirem, aquém do discurso, pela inserção precoce em um mundo de pessoas, práticas e objetos de cultos (BOURDIEU 2007: 73)

O elemento religioso permeia toda a cultura são-joanense, sobretudo daqueles que saíram de Minas Gerais na diáspora particular em direção ao estado de São Paulo. Esse elemento encontra-se presente em todo o modo de socialização da comunidade são-joanense, tanto em São João quanto em Carapicuíba, sendo perceptível, em uma análise preliminar, que seja oriundo de um catolicismo popular. No entanto, esse catolicismo só pode ser definido como popular se forem destacadas as "contaminações" de outras estruturas religiosas que aderiram à matriz episcopal da Santa Sé.

Como já é sabido, o catolicismo romano chega à colônia que viria a ser o Brasil por meio da Coroa portuguesa; porém, antes de assumir a forma organizada que hoje se observa em cada pequena cidade brasileira, o papel evangelizador cabia aos donos de engenhos e aos proprietários de campos de mineração. O catolicismo apresentado à população escravizada era, então, rústico e mecanizado, destinado a cumprir a obrigação imposta pelo Estado e justificada pela Igreja, sob o argumento da evangelização dos "boçais". Além das questões de fé impostas pela Igreja, havia também um caráter político, que buscava, de diversas maneiras, amenizar as sublevações dos cativos, o que marcou todo o século XVIII com o "medo por parte dos colonos e administradores" (SOUZA, 2006: 150).

Seja qual for o motivo, a religião destinada aos escravizados não tinha como primeira intenção a salvação; assim, compreende-se que o cristianismo oferecido à comunidade negra era apenas um recorte daquilo que interessava aos escravizadores. Além disso, os próprios portugueses possuíam uma religiosidade distante daquela produzida em Roma (FREYRE, 1933). O resultado eram lacunas no pensamento religioso, que precisavam ser preenchidas e que, por sua vez, eram direcionadas pelas necessidades externas do mundo real.

Assim, as brechas deixadas pelo catolicismo parcial e modificado do português escravocrata eram preenchidas pelas religiões trazidas pelos cativos, como

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20652

era de se esperar; no entanto, outro elemento seria incorporado, dando origem a um novo saber religioso: as tradições indígenas, que se conectaram de maneira significativa aos saberes africanos. Na verdade, esses saberes e tradições eram similares àqueles trazidos pelos cativos, a exemplo da tradição africana da manipulação das ervas, também presente nas etnias indígenas do território brasileiro; essa conexão constituiu uma simbiose cultural-religiosa. Tudo isso deu origem ao que se entende como uma matriz epistemológica das mulheres negras são-joanenses, relacionada ao calundu (SOUZA, 2002: 293).

O calundu é pensado como uma religião africana da diáspora, ou seja, formada no trânsito, recebendo contribuições das diversas tradições religiosas encontradas entre os povos que foram arrastados para as Américas. Assim, seu desenvolvimento esbarra em sua própria natureza adaptativa, capaz de incorporar a si tradições complementares sem excluir as anteriores; observam-se, nessa religião, elementos do catolicismo, por meio dos santos e das rezas, além de elementos indígenas, bem como transes e incorporações de ancestrais. Tudo isso foi compreendido, entre o século XVIII e o início do XX, como magia negra e feitiçaria (MOTT, 2012: 85-105).

Ainda que o calundu não tenha sido citado diretamente nos relatos das mulheres são-joanenses aos quais se teve acesso, a conexão pode ser traçada quando duas delas descrevem sua origem quilombola e os ritos fúnebres praticados ainda na década de 1950. Maria Helena[9], uma dessas mulheres, relata que sua avó, Maria Felisbina, em São João da Chapada, era conhecida como feiticeira, capaz de feitos considerados miraculosos, seja para curar, seja para matar; em outra situação, uma descendente são-joanense revelou que seu pai recebia e via espíritos[10]. Esse tipo de informação aparece com frequência nos relatos são-joanenses, apontando para tradições religiosas encobertas sob a batina católica.

O ultramontanismo é o véu pelo qual são cobertas as matrizes religiosas africanas entre as mulheres de São João, já que se declaram constantemente "católicas apostólicas romanas" quando perguntadas sobre a fé que professam. Seria essa a defesa estabelecida para evitar perseguições? Para essa pergunta, embora sem resposta neste texto, não seria inadequado sugerir que sim, seja como forma de ocultar outras crenças no interior dos lares são-joanenses, seja para facilitar a sociabilidade na comunidade de São João da Chapada. Esse é, na verdade, o primeiro movimento do sincretismo religioso, isto é, a omissão de símbolos fundamentais para a identificação dos cultos "proibidos" e do pertencimento ao grupo negro, como é o caso aqui (MUNANGA e GOMES, 2004: 139).

A partir de 1950, com a presença de um eclesiástico chamado Romano Merten, as práticas de origem africana na cidade de São João passaram a ser suprimidas. Isso ocorreu pela aplicação do ultramontanismo, entendido como a intenção de purificar o catolicismo e valorizar o trabalho como ferramenta moralizadora (BORGES, 2019: 124); de acordo com os relatos colhidos, os principais "alvos" da interferência ultramontana foram os grupos que ainda mantinham práticas africanas visíveis. Esses grupos eram formados por pessoas negras de pele escura, oriundas dos Quartéis[11], locais que foram transformados em territórios

[9] Maria Helena é uma das onze mulheres das quais foram colhidos relatos de vida. Neste artigo, ela é destacada como fornecedora de saberes místicos recebidos diretamente de suas ancestrais; foi encontrada nos últimos momentos da pesquisa de campo, sendo indicada por um dos intérpretes.

[10] Há discrição nesse relato por pedido da informante, pois mesmo fora do contexto de São João da Chapada, ela receia que a memória do pai falecido e ela mesma sofram exclusões da comunidade, que professa o catolicismo romano tal como é expresso pelos membros antigos: "eu sou católico apostólico romano".

[11] O distrito de Diamantina, São João da Chapada, funcionou historicamente como ponto de apoio comercial para os Quartéis, que atualmente são domínios quilombolas, mas que no século XVIII e meados do século XIX eram postos militares para fiscalização da extração de ouro e pedras preciosas.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20652

quilombolas.

Contudo, essas manifestações religiosas permaneceram na memória e no *habitus* dos moradores de São João, bem como nas pessoas migrantes e em seus descendentes; são perceptíveis, por exemplo, no uso das folhas, prioritariamente antes de qualquer medicamento industrializado. A comunidade são-joanense radicada em Carapicuíba preserva as memórias trazidas na migração e constrói seu modo de vida em torno delas, fazendo com que essa cultura permaneça em seu meio. O *habitus* cultural e religioso manteve-se presente por meio da atuação feminina, a partir de construções epistemológicas que incluem também o processo de migração e radicação (BOURDIEU, 2007: 83).

Bourdieu encontra, no conceito de *habitus*, a capacidade de os indivíduos se moldarem de acordo com as necessidades, adaptando-se a questões culturais, de mercado e políticas. Como entende o sociólogo francês, o *habitus* não é um simples fazer por repetição em sentido ritualístico, mas algo que se funde às perspectivas da construção moral e intelectual dos indivíduos, semelhante a quando um trabalhador retira de sua caixa de ferramentas um alicate para cortar um fio de cobre e, no dia anterior, o utilizou para apertar uma porca. Ou seja, o trabalhador utiliza a mesma ferramenta em situações distintas, da mesma forma que o indivíduo recorre a aprendizados anteriores para enfrentar vivências atuais e emergenciais (CATANI, 2017: 213-214).

O *habitus*, portanto, não é algo estático e, nas são-joanenses, resultou em mecanismo de sobrevivência e de estruturação da vida na chegada a Carapicuíba, no ambiente de trabalho e na criação dos filhos. Ao "abrirem a caixa de ferramentas", em analogia ao trabalhador mencionado, elas forneceram às suas descendentes formas de sobreviver ao machismo, à misoginia, ao sexismo e ao racismo explícito, que se apresentavam como novidade para elas, assim como para os haitianos na pesquisa de Camargo (2025). Embora a maioria dessas mulheres tenha trabalhado fora ao chegar a Carapicuíba, foram cerceadas dessa prática após o casamento.

Segunda Parte: expansão metropolitana e conflito de valores

A maneira pela qual a sociologia consegue verificar as raízes epistemológicas de determinado grupo é, primeiramente, pela observação de seu modo de vida e, em segundo lugar, forma principal utilizada nesta pesquisa, pela análise dos discursos. Este artigo utiliza entrevistas pessoais com mulheres negras de São João da Chapada radicadas em Carapicuíba. Sendo assim, a concretização dos resultados da pesquisa foi possível por meio da comparação com outras mulheres negras da Diáspora Africana no Brasil; logo, os modelos utilizados constroem-se a partir das ideias de González (2020) e de sua percepção de um "feminismo afro-latino-americano" (GONZÁLEZ, 2020: 139) na prática.

O feminismo pensado por Lélia González não ignora o papel fundamental de seu início e propulsão por mulheres brancas, mas evidencia a falta de amplitude e a limitação de sua capacidade de alcançar mulheres negras e indígenas. O que a autora faz é, a partir de sua experiência, demonstrar a construção dialética que lhe permitiu sobreviver, e ela explica: "Quando falo de experiência, quero dizer um processo de aprendizado na busca de minha identidade como mulher negra dentro de uma sociedade que me oprime e me discrimina justamente por isso" (GONZÁLEZ, 2020: 140).

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20652

Por meio desse conceito, entende-se que a experiência das mulheres são-joanenses também produziu, mesmo sem regimento formal ou conhecimento prévio de um movimento de emancipação, o feminismo afro-latino-americano pensado por González. A epistemologia são-joanense, recorda-se, é fruto de pessoas oriundas de quilombos, portanto, intrinsecamente voltadas à liberdade; é desse arcabouço cultural que desponta a emancipação de suas mulheres. De fato, o produto dessa emancipação será observado na geração seguinte à migração.

Dessa forma, o conjunto de valores que as mulheres são-joanenses trouxeram em seu alforje, por ocasião da migração, é resultado das facetas culturais e religiosas já apresentadas anteriormente. Outro fator que a mudança social e a migração geraram para o amoldamento e aplicação desses valores foi a concorrência cultural produzida pela expansão metropolitana. Carapicuíba foi, e ainda é, um grande receptáculo de diversas regionalidades e culturas a partir de 1950; diferentemente da maioria dos migrantes, que se resumiam a famílias nucleares (DURHAN, 1973: 130), as mulheres são-joanenses contavam com uma comunidade migrante ampla oriunda de São João.

A cidade de Carapicuíba era relativamente nova "no mapa" da expansão metropolitana, embora já fosse conhecida pelo assentamento jesuíta havia alguns séculos; assim, a maioria das pessoas que ali residiam eram migrantes recentes de diversas partes do Brasil. Outra característica da cidade era a limitada movimentação industrial, comercial ou de serviços, o que levava a maioria de seus moradores a buscar sustento em outras cidades; com poucas exceções, como frigoríferos e fundições, no ápice dos anos 1980 a cidade já era considerada uma "cidade dormitório", fornecedora de mão de obra para a capital.

Nesse contexto social de lentidão (SANTOS, 2021: 227), os homens são-joanenses tornaram-se trabalhadores "por conta", principalmente na construção civil, aproveitando o crescimento demográfico da cidade, enquanto a primeira geração de mulheres migrantes retornava ao cuidado dos lares e dos filhos. Ao que parece, os são-joanenses demoraram a se desapegar de certos costumes que envolviam a divisão do trabalho, razão pela qual as mulheres retornaram da prestação de serviços a terceiros para o cuidado exclusivo da família nuclear.

As mulheres são-joanenses foram as primeiras a fornecer renda às famílias migrantes, enquanto os homens não conseguiam trabalho, sendo elas as que juntavam dinheiro e traziam os membros da família deixados para trás. No entanto, esse aspecto da sociedade são-joanense funcionou como concessão, e não como instituição, já que, à medida que a construção das casas e o assentamento das famílias foram concluídos, o patriarcalismo à brasileira devolveu tudo ao "seu lugar": a rua era dos homens e a casa das mulheres, junto com as obrigações morais que não eram cobradas dos homens (GONZÁLEZ, 2020:160).

Essa convenção social do lugar dos homens e das mulheres parece ter se intensificado na mentalidade patriarcal são-joanense devido às diversas ilhas culturais existentes em Carapicuíba. Em algumas delas, as mulheres possuíam maior liberdade em comparação com as mineiras de São João, podendo frequentar festas, escolas e eventos. No entanto, havia problemas relacionados ao crime, principalmente ao tráfico de drogas e às mortes violentas, nos quais os homens poderiam se envolver ativamente, enquanto as mulheres poderiam tornar-se vítimas dessa criminalidade crescente; assim, o cerco masculino sobre elas poderia ser "justificado" como cuidado.

A manutenção do patriarcalismo introjetado na sociedade de São João da Chapada, agora radicado em Carapicuíba, reproduziu a lógica colonial que situ-

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20652

ava a mulher em posição de sujeição aos interesses masculinos. O controle masculino nas relações era preservado dentro das casas, sendo os homens os mantenedores do lar e quase nunca permitindo que as mulheres trabalhassem fora; caso isso ocorresse, a percepção poderia ser a da incapacidade desse homem de cuidar da casa ou, em outras situações, a ausência real de um homem no lar. Isso poderia ocorrer pelo divórcio ou pela morte do pai de família, mas o que não aparece entre os são-joanenses é o abandono do lar.

O trabalho, do ponto de vista são-joanense, era transmitido às gerações seguintes como a largada e a chegada da vida adulta; assim, os homens seguiam os passos do pai tão logo tivessem força para manejar a bateia ou a enxada. No contexto de São João, todos em algum momento da vida se dedicaram à mineração, procurando pelas pedras esquecidas, fazendo valer a perspectiva de Filho de que todos os habitantes pertenciam à classe social dos "mineradores" (FILHO, 1985: 35). Pode-se dizer que mesmo as mulheres trabalharam no garimpo, mas, em geral, na divisão do trabalho essa função era masculina e aprendida ainda na infância.

As mulheres cuidavam da casa, da produção de doces e das necessidades imediatas dos filhos ainda incapazes de seguir o pai, no caso dos meninos; as meninas, por sua vez, trabalhavam agarradas à saia da mãe desde cedo, aprendendo o ofício que aliviaria o peso das costas da matriarca e garantiria que pudessem ter, no futuro, um lar organizado. No entanto, as mudanças sociais que passaram a integrar a realidade brasileira na segunda metade do século XX expuseram os são-joanenses à migração. Essas meninas, diante da demanda por mão de obra nas capitais, incluindo São Paulo, utilizaram as habilidades aprendidas com a mãe nas casas de família (FERNANDES, 2021: 65).

Em algumas circunstâncias, eram meninas que acompanhavam as irmãs mais velhas no serviço doméstico nas "casas de família"; em outros casos, mesmo com 12 ou 15 anos, capitaneavam lares alheios. Essas meninas e mulheres foram expostas às mudanças que ocorriam naquele período, como o aumento massivo de mulheres das classes médias ingressando na universidade; ao mesmo tempo, relatam, nas entrelinhas, que enxergavam possibilidades diferentes exemplificadas nas patroas e filhas das patroas, embora se sentissem incapazes de se lançar a essas perspectivas. Ainda assim, puderam projetar essas possibilidades na geração seguinte (NASCIMENTO, 2021: 55).

Houve um movimento dessa primeira geração de mulheres migrantes no sentido de proteger suas filhas do serviço doméstico, impelindo-as a uma formação escolar mais ampla. As mulheres vindas de São João da Chapada Diamantina, em sua maioria, não puderam avançar além do ensino fundamental devido às demandas familiares, mesmo quando desejavam. Relatam que as dificuldades para o avanço escolar estavam vinculadas às dinâmicas da vida impostas pelos homens, pais ou maridos; houve quem rompesse essa cadeia, fosse pelo divórcio ou pela "rebeldia" ao patriarcado, mas a primeira geração feminina caracteriza-se predominantemente pela obediência.

A consequência desse movimento feminino, em plena região metropolitana de São Paulo, foi a formação de segunda e terceira gerações com um salto significativo de qualificação profissional, especialmente entre as mulheres, embora também tenha alcançado alguns homens. O trabalho, para o são-joanense, continua sendo o ponto de partida e de chegada, mas, no caso da geração seguinte àquela que migrou, ampliaram-se as possibilidades, permitindo que, cedo ou tarde, as mulheres alcançassem níveis superiores de escolaridade.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20652

Considerações finais

Destacam-se aqui os fundamentos epistemológicos que produziram, em Carapicuíba, uma unidade, ou um grupo feminino específico, composto por mulheres negras da diáspora; é importante considerar que o fato exposto neste texto não diz respeito a um modelo previamente pensado por elas, de acordo com as compreensões acadêmicas vigentes. Antes, trata-se do resultado de movimentos e mudanças sociais, tanto na comunidade são-joanense quanto na carapicuibana. A partir das análises anteriores, especialmente a de González, não se identifica a busca por ruptura com o modo de vida trazido de São João; ao contrário, a adaptação constituiu um movimento constante e silencioso.

A ausência de busca pela quebra do sistema patriarcal, que oprimia e impedia o desenvolvimento das mulheres, só pode ser entendida pela existência de uma adequação a ele; isso se deu por uma perspectiva religiosa fundamentalmente católica e masculina no aspecto intelectual. No entanto, a prática e a organização familiar repousavam na centralização feminina, como mantenedora da ordem; embora seja uma sociedade lida pela lógica patriarcal, distingue-se internamente pelos vieses ancestrais da matrilinearidade, que não pertencem à cosmologia católica, mas à lógica afrodiaspórica tão presente nos candomblés da Bahia, por exemplo (BERNARDO, 2003: 23).

Isso fica evidente quando os membros das famílias são-joanenses são nomeados no cartório de registro civil com o nome do genitor, mas, socialmente, faz-se referência ao primeiro nome da mãe ou ao seu apelido para distinguir homônimos; por exemplo, diz-se: o rapazinho que vem lá de vermelho é Rufinho, de Dita.

Cultura é epistemologia em ação; por isso, ao observar de perto a comunidade são-joanense aldeada em Carapicuíba e seu grupo feminino, percebem-se as estruturações e as aderências sofridas na constituição de uma nova maneira de se mover no mundo. As mulheres partiram das premissas desenvolvidas ainda em Minas Gerais para se adequarem às normativas sociais impostas pela migração; as aderências sofridas nesse deslocamento levaram-nas a interpretar e compreender novas possibilidades, mas sem rompimento abrupto com a primeira estrutura social de onde provinham.

Evidentemente, na observância da historicidade que compete ao feminismo, esses grupos femininos que, além de alimentar e cuidar da casa, projetaram o futuro dos filhos exaurindo-se no mercado de trabalho informal ou precarizado, acabam, na maioria das vezes, ficando fora do radar acadêmico. Por isso, González (2020) auxilia na reflexão e na localização dessas organizações dentro da formalização e relevância dos estudos do feminismo negro na diáspora brasileira. É dessas fontes epistemológicas que Lélia González e Beatriz Nascimento falam ao se referirem ao "feminismo afro-latino-americano" e à "história feita por mãos negras".

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20652

Recebido em 29 de novembro de 2025.
Aprovado em 10 de março de 2026.

Referências

AKOTIRENE, Carla. *Interseccionalidade*. São Paulo: Editora Jandaia, 2020.

BASTIDE, Roger; FERNANDEZ, Florestan. *Brancos e Negros em São Paulo: Ensaio sociológico sobre aspectos da formação, manifestações atuais e efeitos do preconceito de cor na sociedade paulistana*. São Paulo: Global, 2008.

BERNARDO, Teresinha. *Negras, mulheres e mães: Lembranças de Olga de Alaketu*. São Paulo: Educ, 2003.

BORGES, Kátia Franciele Corrêa. *Fiar, tecer e rezar: A história das Mulheres na fábrica de tecidos do Biribiri (1918-1959)*. Tese (Doutorado em História), Universidade Federal de Juiz de Fora, 2019.

BOURDIEU, Pierre. *A Distinção: A crítica social do julgamento*. Porto Alegre: Edusp, 2007.

BOURDIEU, Pierre. *Economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2015.

CAMARGO, Marcelo Giacomazzi. *O eco da liberdade: ativismos entre haitianos e brasileiros em São Paulo*. Tese (Doutorado em Antropologia Social), UnB, 2025.

CARNEIRO, Edison. *Ladinos e Crioulos: estudos sobre os negros no Brasil*. São Paulo: Martins Fontes, 2019.

CATANI, Afrânio Mendes (org.). *Vocabulário Bourdieu*. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

DURHAN, Eunice R. *A caminho da cidade: a vida rural e a migração para São Paulo*. São Paulo: Perspectiva, 1973.

FANON, Franz. *Pele negra, máscaras brancas*. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo: Contracorrente, 2021.

FERNANDES, Florestan. *Mudanças Sociais no Brasil*. São Paulo: Global, 2008.

FILHO, Aires da Mata Machado. *O negro e o garimpo em Minas Gerais*. São Paulo: EDUSP, 1985.

FREYRE, Gilberto. *Casa Grande e Senzala*. São Paulo: Global, 1933.

GONZALEZ, Lélia. *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20652

HALL, Stuart. *Da Diáspora: identidade e mediações culturais*. Belo Horizonte: UFMG, 2013.

HALL, Stuart. *Identidade Cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Lamparina, 2020.

MARTINS, Marcos Lobato. *Breviário de Diamantina: uma história do garimpo de diamantes nas Minas Gerais*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2014.

MBEMBE, Achille. *Crítica da Razão Negra*. Lisboa: Antígona, 2013.

MOTT, Luiz. *Bahia*: *inquisição e sociedade*. Salvador: EDUFBA, 2010.

MOTT. Luiz. Feiticeiros de Angola na América Portuguesa vítimas da Inquisição. *Revista Pós Ciências Sociais*, 5 (9/10): 85-105, 2012.

MOURA, Clóvis. *O negro, de bom escravo a mau cidadão?* São Paulo: Dandara, 2021.

MUNANGA, Kabengele; GOMES, Nilma Lino. *O negro no Brasil de hoje*. São Paulo: Global, 2004.

NASCIMENTO, Abdias. *Genocídio do Negro Brasileiro*. São Paulo: Perspectiva, 2016.

NASCIMENTO, Beatriz. *Uma história feita por mãos negras: relações raciais, quilombos e movimentos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

RAMOS, Arthur. *O folclore negro no Brasil*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

RODRIGUES, Raimundo Nina. *Os Africanos no Brasil*. Rio de Janeiro, 2010.

SANTO, Claudinei Espírito. *Sob o signo do diamante: cultura, gênero e raça no processo migratório dos moradores de São João da Chapada Diamantina para Carapicuíba*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2025.

SANTOS, Milton. *A urbanização desigual*. São Paulo: Edusp, 2021.

SANTOS, Milton; SILVEIRA, Maria Laura. *O Brasil: território e sociedade no século XXI*. Rio de Janeiro: Record, 2021.

SOUZA, Neusa Santos. *Tornar-se Negro: as vicissitudes da identidade do negro em ascensão*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983.

SOUZA, Laura de Mello e. Norma e Conflito: Aspectos da História de Minas no Século XVIII. Belo Horizonte: UFMG, 2006.

SOUZA, Laura de Mello e. "Revisitando o Calundu". In: GORENSTEIN, Lina; CARNEIRO, Maria Luiza Tucci (orgs.). *Ensaios sobre a intolerância*: *inquisição, marranismo e antissemitismo*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2005. pp. 295-320.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20652

ACENO

Dossiê Especial
Antropologia da Saúde e da Ciência

***Débora Allebrandt* (org.)**[1]
Universidade Federal de Alagoas

***Rosana Maria Nascimento Castro Silva* (org.)**[2]
Universidade de Brasília

***Soraya Fleischer* (org.)**[3]
Universidade de Brasília

[1] Professora adjunta da Universidade Federal de Alagoas, possui graduação em Ciências Sociais (2005) e mestrado em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (2008). É doutora em Antropologia pela Université de Montréal (2013) e realizou estágio de pós-doutorado junto ao PPGAS -UFRGS entre 2013-2015.
[2] Professora do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília. Doutora e mestra em Antropologia Social pela Universidade de Brasília, bacharela em Ciências Sociais com habilitação em Antropologia Social pela mesma universidade. Membro do Comitê de Antropologia e Saúde (CAS) e da Comissão Editorial de Livros Científicos (CELCA) da Associação Brasileira de Antropologia.
[3] Antropóloga, pesquisadora, professora do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília. Bacharel em Ciências Sociais (UnB, 1997), Mestre em Antropologia Social (UnB, 2000), Doutora em Antropologia Social (UFRGS, 2007), com estágio pós-doutoral em Antropologia (Universidade de Johns Hopkins, 2016; Universidade Federal de Santa Catarina, 2021).

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.22030

ALLEBRANDT, Débora; CASTRO SILVA, Rosana Maria Nascimento; FLEISCHER, Soraya (orgs.). **Antropologia da Saúde e da Ciência – apresentação ao dossiê.** *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 13 (31): 179-184, janeiro a abril de 2026. ISSN: 2358-5587

APRESENTAÇÃO AO DOSSIÊ

É possível dissociar a antropologia da ciência da saúde ou a antropologia da saúde da ciência? Com essa pergunta convidamos você leitora a encontrar na sua memória os primeiros estudos da ciência com os quais teve contato. Faça o mesmo pensando na interface da antropologia com a saúde. Devem ter passado em trens de pensamento imagens de laboratórios, supercomputadores, ou ainda, formas tecnológicas tão complexas que se assemelham a caixas pretas. Esse trem deve ter levado você a processos de adoecimento, medicamentos, práticas e itinerários terapêuticos, desde bençãos, simpatias até hospitais e suas complexas máquinas e soluções. Muitas das produções mais debatidas nos estudos da ciência impactam diretamente a saúde das populações. Se essa conversa não era tão direta, ela não poderia ser adiada por muito tempo.

Na antropologia brasileira, esses movimentos de aproximação têm sido identificados com sistematicidade crescente nas últimas décadas. Em balanços da produção antropológica, é interessante notar as convergências, aproximações e interseções entre as antropologias da ciência e da saúde, ao menos desde os anos 1990 (CARRARA, 1994; 2012). Se, na virada para o século em que vivemos, essas aproximações pareciam focar, principalmente, questões relacionadas aos saberes e lógicas biomédicos em interface com diferentes práticas de saúde ou mesmo em sua mobilização em políticas de governo; mais recentemente estas convergências se proliferam em estudos voltados às mais diversas disciplinas, técnicas e tecnologias biomédicas e seus usos protocolares, seus agenciamentos no cotidiano e seus deslizamentos improváveis em distintos campos da vida social (ROHDEN e MONTEIRO, 2019; MALUF, SILVA e SILVA, 2020).

Longe de mapear começos ou historicizar as convergências desses dois grandes campos da antropologia, buscamos com a realização do *I Seminário de Antropologia da Ciência e da Saúde*, em setembro de 2025, no Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília (DAN/UnB), celebrar encontros que trouxeram à tona o quanto essa interseção é presente e profícua em pesquisas contemporâneas. O evento foi organizado pelo Coletivo de Antropologia e Saúde Coletiva – CASCA, laboratório do DAN/UnB, que congrega parte significativa das participantes das mesas e vem fortalecendo um vibrante diálogo nas interfaces entre saúde e ciência com colegas latino-americanas.

O *I Seminário de Antropologia da Ciência e da Saúde* teve duas mesas redondas. A primeira delas, com título "Medicamentos: Trajetórias, temporalidades e infraestrutura", recebeu as apresentações de María Pozzio; Cintia Engel e Rosana Castro. A segunda, "Pessoas: Itinerários, evidências e eficácia", contou com Elaine Brandão, Estefania Ronca e Ana Paula Jacob.

Em "Medicamentos", as potentes falas das nossas palestrantes nos levaram a pensar paralelos entre as farmácias de bairro na Argentina; as origens do cuidado

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.22030

farmacêutico e reforma nos Estados Unidos; a criação de uma "síndrome" num contexto de disseminação de desinformação sobre vacinas no Brasil, respectivamente. E recebeu o debate de Alexandre Branco, antropólogo, pesquisador de pós-doutorado do DAN/UnB e participante da CASCA. Em "Pessoas", ouvimos sobre as disputas narrativas sobre a eficácia da vacinação pandemia de Covid-19 num estudo de coorte do Rio Grande do Sul; os itinerários patologizantes da saúde mental de mulheres no Uruguai; e o descrédito dos saberes testemunhais de mulheres no campo da saúde reprodutiva no Rio de Janeiro, respectivamente. Aqui, o debate foi realizado por Rosamaria Carneiro, antropóloga e professora do Departamento de Saúde Coletiva (UnB).

Depois do *Seminário*, propusemos que as apresentações se vertessem em artigos para compor um dossiê. E, para manter o debate partindo do Centro-Oeste brasileiro, propusemos e tivemos a alegria da acolhida pela revista *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*. Esse elenco reúne áreas e instituições diversas, um trunfo importante para alinhavar reflexões que aproximem a saúde da ciência. Pozzio, socióloga e antropóloga, é docente na Universidad Nacional de Arturo Jaureche (UNAJ), na região metropolitana de Buenos Aires. Engel e Castro, ambas antropólogas, atuam na Universidade Federal de Goiás e na Universidade de Brasília (UnB), respectivamente. Brandão, assistente social e antropóloga, é professora na Saúde Coletiva da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), enquanto Ronca, psicóloga de formação, atua na Universidad de la República (UDELAR), na cidade uruguaia de Paysandu. E, finalmente, Jacob, psicóloga, socióloga e antropóloga dá aulas de Sociologia na Universidade de Brasília. Castro se juntou à Débora Allebrandt, antropóloga da Universidade Federal de Alagoas (UFAL) que estava em estágio pós-doutoral na UnB no ano do *Seminário*, e à Soraya Fleischer, colega de Castro também na UnB, na organização desse dossiê. Esse coletivo de autoras e debates entre universidades brasileiras e latino-americanas apontam caminhos para que o diálogo entre ciência e saúde ganhe mais fôlego e ocupe mais espaços teóricos e metodológicos.

Para composição deste dossiê, algumas modificações foram realizadas. Rosana Castro, cuja apresentação se debruçou sobre dados de pesquisa em análise preliminar, reuniu-se à equipe de organizadoras deste dossiê, contribuindo para a construção coletiva deste volume. Vanessa Ponte, pesquisadora de pós-doutorado do DAN/UnB e participante da CASCA, aceitou nosso convite para compor o dossiê com um artigo de sua mais recente pesquisa, trazendo para o debate um conjunto de reflexões que apontam desdobramentos significativos dos usos de biotecnologias cosméticas nas infâncias.

Apesar de não espelharem completamente as mesas do evento, os artigos do dossiê recuperam e desdobram as discussões realizadas nas mesas e turnos do seminário. Dessa forma, com ênfase nos medicamentos, María Pozzio parte de etnografia em farmácias de bairro realizadas na província de Buenos Aires, reflete sobre a categoria "uso racional de medicamentos", tanto por meio de uma recuperação da história da farmácia na Argentina quanto por meio de diálogo com balconistas, que acionam e elaboram essa noção cotidianamente. O artigo de Cíntia Engel, por sua vez, considera a emergência do "cuidado farmacêutico" nos Estados Unidos e elabora sobre as imbricadas dimensões materiais e políticas nas quais farmacêuticos e medicamentos se constituíram, de forma complexa e conflituosa, como produtos e agentes de saúde.

Com ênfase nos sujeitos, grupos e instituições, temos os quatro trabalhos seguintes deste dossiê. O artigo de Ana Paula Jacob, Dominique Behague e Helen Gonçalves tem como esteio empírico as entrevistas feitas com participantes da

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.22030

coorte de nascimentos de Pelotas, realizadas entre 1982 e 2025, com foco em suas experiências e reflexões sobre o contexto da pandemia de Covid-19. De modo particular, as autoras apontam para insuficiências da dicotomia desenhada entre a "crença na ciência" e o "negacionismo", cujos termos são embaralhados, desconstruídos e rearticulados em experiências concretas de incerteza e risco sanitário. Tensionando, ainda, os limites de debates teóricos e fronteiras epistêmicas, Estefania Ronca problematiza como a construção de determinadas categorias diagnósticas patologiza condições sociais genderificadas de sofrimento e sugere aproximar a noção de interseccionalidade do debate sobre saúde mental de mulheres.

O artigo de Vanessa Ponte propõe refletir sobre a complexidade das biotecnologias cosméticas utilizadas por crianças. Com base em pesquisa etnográfica realizada em salões de beleza, Ponte sinaliza como os vetores e hierarquias de diversos sistemas de opressão operam de modo complexo nos cosméticos utilizados em cabelos, unhas e sobrancelhas de crianças, implicando-as em regimes ambivalentes e simultâneos de conformação e experimentação, constrangimento e pertencimento, sofrimento e cuidado. Finalmente, no trabalho de Elaine Brandão, as experiências corporificadas e compartilhadas de usuárias do contraceptivo *Essure* são tematizadas e qualificadas como evidências testemunhais. Ao problematizar como os relatos de utilização malsucedida desse contraceptivo são sistematicamente desqualificados, sob o argumento da ausência de evidências científicas para comprová-los, Brandão argumenta pela importância do reconhecimento dos saberes constituídos na experiência de usuárias de contraceptivos e por uma ciência que se engaje e articule seriamente com tais conhecimentos na promoção de justiça epistêmica e saúde coletiva.

Para além de suas origens disciplinares e institucionais, muitas das autoras confluíram para Brasília em 2025, contribuindo presencialmente para o *Seminário*. Pozzio e Ronca fizeram uma visita técnica, Brandão, Ponte e Allebrandt realizaram estágios pós-doutorais. Engel estava bem próxima, ali mesmo no Centro-Oeste. E, neste mesmo tempo na UnB, todas essas colegas se juntaram a Castro, Jacob e Fleischer que também ali trabalham. Então, a expectativa é que esse dossiê, por um lado, registre na memória esses bons encontros acadêmicos na capital federal e, por outro, inaugure o intuito de aproximar as duas áreas. Oxalá, tenhamos próximas edições do evento nos anos subsequentes, sempre valorizando quem por Brasília estiver transitando para adensar os debates sobre saúde e ciência na Antropologia.

Aproveitamos para agradecer às colegas que apresentaram e debateram os trabalhos durante o evento e que agora compõem esse dossiê, às que participaram com presença e perguntas durante o mesmo, às integrantes da CASCA pela organização do evento, ao DAN, à UnB e ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS/UnB), na figura de sua coordenadora, Andréa Lobo, por acolherem e apoiarem o seminário e, *last but no least*, ao Marcos Aurélio Silva, editor da *Aceno*.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.22030

Referências

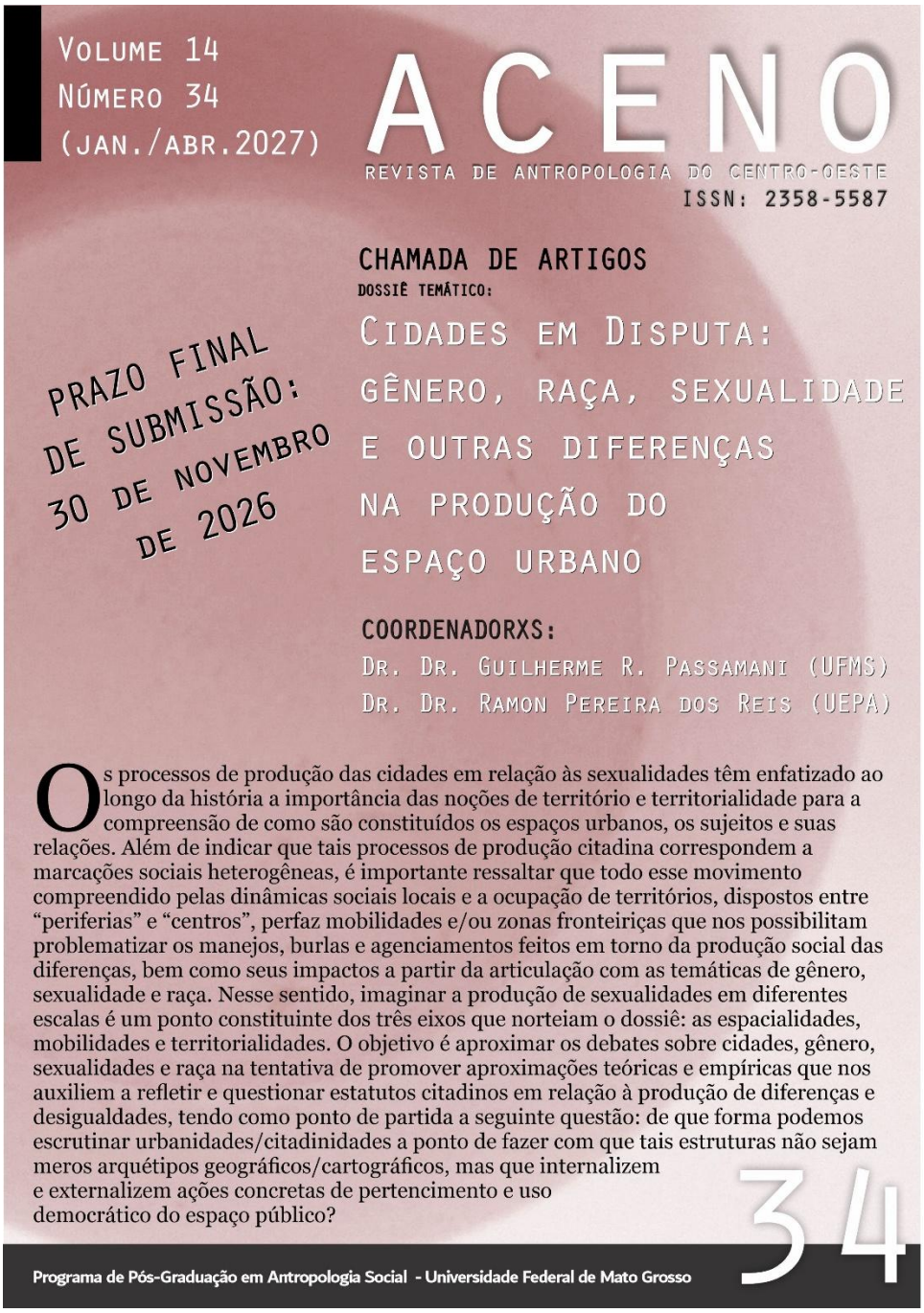
CARRARA, Sérgio. “Entre cientistas e bruxos: ensaio sobre os dilemas e perspectivas da análise antropológica da doença”. In: ALVES, Paulo César; MINAYO, Maria Cecília (Orgs.). *Saúde e doença: um olhar antropológico*. Rio de Janeiro: Ed. Fiocruz, 1994. pp. 33-45.

CARRARA, Sérgio. “Antropologia e ciência no Brasil: a construção de um campo”. In: FONSECA, Claudia; ROHDEN, Fabíola; MACHADO, Paula (orgs.). *Ciências na vida: antropologia da ciência em perspectiva*. São Paulo: Terceiro Nome, 2012, p. 25-35.

MALUF, Sônia Weidner; SILVA, Érica Quináglia; SILVA, Marcos Aurélio. Antropologia da saúde: entre práticas, saberes e políticas. *BIB*, 91: 1-38, 2020.

ROHDEN, Fabíola; MONTEIRO, Marko. Além da ciência e do *anthropos*: deslocamentos da antropologia da ciência e da tecnologia no Brasil. BIB, 89: 1-35, 2019.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.22030



DOI: 10.48074/aceno.v13i31.22030

ACENO

“Como un mantra”:
percurso e apropriações do Uso Racional de Medicamentos em farmácias de Buenos Aires

Maria Pozzio[1]
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

Resumo: Este artigo sistematiza algumas descobertas feitas durante o trabalho de campo sobre farmácias e profissão farmacêutica na província de Buenos Aires, Argentina. A perspectiva etnográfica, do balcão das farmácias de bairro, me permitiu dar conta dos usos e atualizações do que se chama “Uso Racional de Medicamentos” (URM). A dispensa dos medicamentos, no cotidiano das farmácias, se desenrola na tensão de ser ao mesmo tempo um ato de troca econômica regido por um ethos comercial e um ato sanitário, onde a pessoa que recebe a dispensa é ao mesmo tempo um paciente e um cliente. Isso se relaciona com as características da profissão farmacêutica na Argentina e especialmente em algumas províncias do país -como a de Buenos Aires- mas também, com as características do objeto dispensado, que na maioria dos casos é um medicamento. Descreveremos a implementação -situada- de uma noção de URM, procurando responder: de onde surge esta noção? Quem a pensou, propôs, divulgou? Como chegou aos balcões das farmácias de bairro? Na primeira parte deste trabalho, pretendo reconstruir a história dessa ideia, ressaltando especialmente os atores sociais e as redes de sociabilidade que possibilitaram a chegada desta noção à Argentina do retorno da democracia. Em um segundo momento, procuro refletir do que acontece nas farmácias de bairro, o que é para as e os farmacêuticos a URM, como atualizam seus sentidos nos intercâmbios cotidianos desde o balcão.

Palavras chave: etnografia-farmácias; uso racional de medicamentos; ideias cientificas

1 Licenciada en Sociología (UNLP), Magister en Antropología Social (IDES-UNSAM) y doctora en Ciencias antropológicas por la UAM-Iztapalapa . Docente universitaria de grado y posgrado, investigadora de carrera de CONICET desde 2022.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20922

POZZIO, Maria. **“ Como um mantra” : percurso e apropriações do uso racional de medicamentos em farmácias de Buenos Aires.** *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 13 (31): 185-198, janeiro a abril de 2026. ISSN: 2358-5587

“Like a mantra”:
tour and appropriations of the rational use of medicines in Buenos Aires pharmacies

Abstract: This article systematizes some findings made during the field work on pharmacies and pharmaceutical profession in the province of Buenos Aires, Argentina. The ethnographic perspective, from the neighborhood pharmacy counter, allowed me to give an account of the uses and updates of what is called “Rational Use of Medicines” (URM). Dispensation of medicines, in the daily routine of pharmacies, is a matter of being at the same time an act of economic exchange governed by a commercial ethos and a health act, where the person receiving dispensation is both a patient and a customer. This is related to the characteristics of the pharmaceutical profession in Argentina and especially in some provinces of the country, such as Buenos Aires, but also to the characteristics of the dispensed object, that it is in most cases a medicine. The implementation – located – of a notion of URM will be described, seeking to answer: where does this notion arise? Who thought it, proposed it, publicized it? How did it get to the counters of neighborhood pharmacies? In the first part of this paper, I intend to reconstruct the history of this idea, highlighting especially the social actors and networks of sociability that made possible the arrival of this notion to Argentina of the return of democracy. In a second moment, I seek to reflect on what happens in the neighborhood pharmacies, what is for pharmacists the URM, how they update their senses in the daily exchanges from the counter.

Keywords: ethnography-pharmacies; rational use of medicines; scientific ideas.

“Como un mantra”:
recorrido y apropiaciones del uso racional de medicamentos en farmacias de Buenos Aires

Resumen: Este artículo sistematiza algunos hallazgos realizados durante el trabajo de campo sobre farmacias y profesión farmacéutica en la provincia de Buenos Aires, Argentina. La perspectiva etnográfica, desde el mostrador de farmacias de barrio, me permitió dar cuenta de los usos y actualizaciones de lo que se denomina “Uso Racional de Medicamentos” (URM). La dispensa de los medicamentos, en el cotidiano de las farmacias, se desenvuelve en la tensión de ser al mismo tiempo un acto de intercambio económico regido por un ethos comercial y un acto sanitario, donde la persona que recibe la dispensa es al mismo tiempo un paciente y un cliente. Esto se relaciona con las características de la profesión farmacéutica en Argentina y especialmente en algunas provincias del país – como la de Buenos Aires – pero también, con las características del objeto dispensado, que es en la mayoría de los casos un medicamento. Se describirá la puesta en práctica -situada- de una noción de URM, buscando responder ¿de dónde surge esta noción? ¿quiénes la pensaron, propusieron, divulgaron? ¿Cómo llegó a los mostradores de las farmacias de barrio? En la primera parte de este escrito, me propongo reconstruir la historia de esta idea, remarcando especialmente a los actores sociales y las redes de sociabilidad que hicieron posible la llegada de esta noción a la Argentina del retorno de la democracia. En un segundo momento, busco reflexionar desde lo que sucede en las farmacias de barrio, qué es para las y los farmacéuticos el URM, cómo actualizan sus sentidos en los intercambios cotidianos desde el mostrador.

Palabras clave: etnografía-farmacias; uso racional de medicamentos; ideas científicas.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20922

“La que sigue no es una historia de grandes héroes y grandes descubrimientos” advierten los autores de Historia de las Ideas científicas (MOLEDO y OLSZEVICKI, 2014: 9) y proponen que para entender el modo en que las ciencias entienden hoy el mundo, hay que seguir la pista de múltiples linajes, herencias, malentendidos y préstamos de las ideas científicas, pues éstas circulan, son usadas, descartadas, vueltas a traer desde oscuros recovecos de la memoria, desde donde se actualizan y nos permiten entender el mundo. Inspirada en esta noción para la comprensión de las ideas científicas, en este artículo propongo entender la de “Uso Racional de Medicamentos”[2] desde una visión situada en las ciencias médicas de Argentina, siguiendo su circulación y apropiación por parte de distintos actores sociales, especialmente las y los farmacéuticos de “farmacias de barrio”.

Esta propuesta surge de entender que la etnografía se destaca por ser un conocimiento que surge y produce teoría desde el campo (PEIRANO, 2006). Fue desde allí, en un trabajo de campo situado en “farmacias de barrio” de la provincia de Buenos Aires (PBA), que el URM surgió como categoría a ser analizada. Escuchada en diversos intercambios entre farmacéuticxs[3] y pacientes a través del mostrador, oyendo su repetición casi ritualizada, como si se tratara de un mantra[4], la serie articulada de palabras dichas y oídas una y otra vez en mi campo etnográfico, significaban mucho más que lo que simplemente se deducía de la comprensión del sentido de cada una de las palabras en sí. ¿Qué teoría nativa y qué apropiaciones situadas eran puestas en palabras en esas repeticiones que yo captaba a través del mostrador?

Uno de los días iniciales de mi trabajo de campo, en 2022, seguía los intercambios entre Aby[5] (estudiante avanzada de la carrera de farmacia y empleada de la farmacia Rivas) y uno de los pacientes. El señor buscaba algo para su hijo: “dame un Sertal[6] que, pobre...anda con una flor de descompostura”. Ante el pedido, Aby quiso indagar un poco más y preguntó si la descompostura podría haber sido por algo que el hijo había comido o no, lo que sugeriría un origen virósico de la “descompostura”:

> *¿Puede ser un virus? ¿Tiene fiebre? ¿Sí? Bueno, entonces, mejor que Sertal sería que le llevara algo para la fiebre, le digo porque es raro que si fue sólo algo alimentario siga teniendo fiebre... le puedo ofrecer un anti-pirético, para la fiebre, con algo de analgésico para que no le duela la panza.*

[2] Uso Racional de Medicamentos: Uso aquí las comillas para dar cuenta que trataré esta noción como una categoría nativa; por su longitud, de aquí en adelante haré referencia a la misma por sus iniciales URM.
[3] Utilizaré la expresión farmaceúticxs con “x” para no caer en un uso excluyente siguiendo el genérico masculino.
[4] Según el diccionario de la Real Academia Española (RAE) definición de mantra: en el hinduismo y en el budismo, sílabas, palabras o frases sagradas, generalmente en sánscrito, que se recitan y repiten durante el culto o la meditación.
[5] Siguiendo los acuerdos establecidos en el consentimiento informado, los nombres de las personas y de las farmacias fueron modificados para garantizar la anonimización.
[6] Marca de gotas analgésicas y antiespasmódicas de uso frecuente para dolores abdominales, de venta libre en farmacias en Argentina.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20922

El paciente escuchaba a Aby con atención, pero no parecía muy convencido. "Bueno, pero igual dame un Sertal". Al finalizar la dispensa, el hombre salió de la farmacia y Aby me miró -yo estuve todo el tiempo sentada en un banco alto, detrás del mostrador, a metro y medio de donde estaba ella atendiendo- y me dijo:

> *¿Viste? Nosotras tenemos que insistir con el Uso Racional, y recomendarles algo adecuado, eficaz, y no tan caro... pero la gente tiene ya la idea de lo que quiere, la marca, y vos tenés que andar haciendo equilibrio entre lo que quieren y lo que realmente estaría bien dispensar.*

En mi cuaderno de campo escribí que Aby sonaba entre atribulada y resignada al decir eso. Es el primer registro sobre URM en mi cuaderno, el primero de muchos. Con el paso del tiempo, ese término repetido una y otra vez como un mantra, se iría convirtiendo en una de las ideas sobre las que yo querría saber más y más. Dos años después, entrevisté a un médico farmacólogo especialista en URM. Él describía así una situación habitual antes de que esta noción (URM) se hiciera conocida y circulara con mayor frecuencia:

> *La lógica de los farmacéuticos era otra, era la de la rentabilidad, por ejemplo, lo que más se vendía era un jarabe para la tos que tenía un antiexpectorante y un fluidificador de secreciones... estas dos cosas juntas es algo completamente irracional, pero... era así, ése era el caballito de batalla de la dispensa*[7].

Entre el intercambio de Aby con su paciente y esta entrevista no sólo pasaron varios años sino muchas menciones al URM, lo cual permite afirmar que esta noción se volvió una referencia habitual del mundo farmacéutico, haciéndose presente en el cotidiano de varias de las farmacias de barrio donde hice trabajo de campo. Ahora bien ¿Cómo se formuló esta noción y cómo llegó a las farmacias de la PBA? ¿Cuáles son los usos y significados que adquiere esta noción en la actualidad? En este artículo buscaré responder esas preguntas y para ello, me propongo recorrer brevemente el camino que hizo la URM desde su formulación por expertos en farmacología hasta llegar a formar parte del cotidiano de los intercambios que se dan en los mostradores de "farmacias de barrio" de la PBA. En términos metodológicos, en la observación en farmacias, la aparición del término de URM me llevó a investigar sobre el mismo; a partir de la consulta con algunxs profesionales y de lo indagado en la biblioteca del Colegio de Farmacéuticos, conocí la importancia del Grupo Argentino de por el Uso Racional de Medicamentos (GAPURMED). Fue así que decidí entrevistar a Dr. Gustavo Marín, médico, profesor de Farmacología y miembro de GAPURMED desde sus inicios y a la Dra. Perla Mordujovich, médica farmacóloga, fundadora de GAPURMED y esposa de uno de los mayores referentes de este grupo, el Doctor Héctor Buschiazzo. Los aportes de ambos, así como los materiales que compartieron conmigo, fueron fundamentales para la escritura de este artículo.

Marco contextual: etnografía en farmacias

El material empírico que fundamenta parte de esta reflexión proviene de un trabajo de campo realizado en "farmacias de barrio" de la Provincia de Buenos Aires, en Argentina. Al respecto cabe mencionar que si bien existe un desarrollo del estudio de los medicamentos en perspectiva antropológica (CASTRO, 2012), son pocos los trabajos que se han realizado en o desde farmacias. En Brasil, se

[7] "Caballito de batalla" expresión popular que significa algo que es usado con frecuencia por ser confiable, fuerte, eficaz, que garantiza el éxito o el logro de objetivos.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20922

trata de los trabajos de Paiva y Brandão (2017) y Brandão (2017), el de Morán Pérez (2023) en México y desde un punto de vista más sociológico y general de América Latina, el de Homedes y Ugalde (2011).

La categoría "farmacias de barrio" es la forma en que los actores dan cuenta de aquellas farmacias situadas en barrios, pueblos o pequeñas ciudades, donde predominan relaciones de confianza entre empleados, profesionales y pacientes/clientes. Allí la gente se conoce, suele llamarse por su nombre y la figura del farmacéutico es la de alguien presente a quien se consulta y se respeta. Siguiendo el punto de vista nativo, "farmacia de barrio" se opone a "farmacia del centro", que más que referir a una cuestión geográfica, señala un lugar de relaciones anónimas, una dispensa de medicamentos "de paso", donde la persona es mayormente considerada como un cliente más que como un paciente. Referir a la población usuaria de la farmacia como pacientes ó clientes implica nombrar una tensión estructural de las relaciones e intercambios que se dan en este espacio social en la que profundizaré a continuación.

La dispensa de los medicamentos en el cotidiano de las farmacias es al mismo tiempo un acto de intercambio económico regido por un ethos comercial (la rentabilidad que garantiza la misma existencia de la farmacia) y una práctica profesional regida por un ethos sanitario. Esta tensión presente se pone de manifiesto en la consideración de las personas, según la situación, como pacientes y/o clientes. En el caso de las "farmacias de barrio" de la PBA, las y los farmacéuticos insisten en remarcar su quehacer como una labor sanitaria, acompañando la idea de que las farmacias deben seguir un modelo sanitario que sostiene -al menos en el nivel de las ideas- al medicamento como un "bien social". Esto viene de una tradición política, sostenida por el Colegio de Farmacéuticos de la PBA, de defender "un modelo sanitario de farmacia", que resiste a la avanzada de las cadenas de venta de medicamentos que consideran a los fármacos, los productos médicos y todo servicio de salud, como mercancía (POZZIO, 2025).

En Argentina, el accionar de los profesionales farmacéuticos se rige por una ley nacional, pero por tratarse de un país organizado de manera federal, son las provincias las que se encargan de regular y aplicar esas leyes. En el caso de la PBA, la más grande y poblada de la Argentina, la función de regulación fue delegada a los colegios profesionales: en lo que nos interesa, el ejercicio profesional es regulado por el Colegio de Farmacéuticos de la PBA y las más de 4500 farmacias que existen en este territorio, son auditadas y supervisadas por el Ministerio de Salud de dicha provincia. ¿Cómo se ponen de manifiesto estas cuestiones en la escala etnográfica? En las relaciones que se dan a través del mostrador en algunas de las farmacias donde fue realizado este trabajo de campo[8] podemos ver cómo las farmacias -que son negocios privados- forman al mismo tiempo parte del sistema de salud siendo la principal boca de expendio de medicamentos y productos médicos. Y a la vez, en muchas de esas farmacias, durante mi trabajo de campo, se puso de manifiesto una forma singular de reivindicación de lo sanitario por sobre lo económico, de ver y tratar a las personas como pacientes y no como clientes. Una de esas formas es enmarcar el trabajo farmacéutico en el criterio del URM.

Ahora bien, ¿de dónde surge esta noción? ¿quiénes la pensaron, la propusieron, la divulgaron? ¿Cómo llegó a los mostradores de las farmacias de barrio? En la primera parte de este escrito, me propongo reconstruir la historia de esta idea,

[8] El trabajo de campo fue realizado en ciudades grandes de la provincia como su ciudad capital, La Plata; la principal ciudad de su litoral atlántico, Mar del Plata; en ciudades del conurbano bonaerense como Florencio Varela; del interior agrícola, como Tres Arroyos, o en pequeñas localidades como Castelli o Uribelarrea.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20922

subrayando la importancia de su circulación. En este sentido, tal como Mauro Vallejo afirma en su estudio histórico sobre la trayectoria de la linfa de Koch y su llegada al Buenos Aires higienista de principios del siglo XX, se trata de dar cuenta de los desplazamientos de objetos e ideas y de dar cuenta de los agentes múltiples que intervienen en esos desplazamientos, que se dan en ciertos ecosistemas (VALLEJO, 2023). En este caso, el ecosistema es el de los saberes y las profesiones sanitarias vinculadas a la salud pública bonaerense en las últimas dos décadas.

En un segundo momento, busco reflexionar desde los sentidos de los actores situados en las farmacias de barrio, pensando el URM como un artefacto cultural, tal como Plotkin (2003) piensa al psicoanálisis en la sociedad porteña de la década de 1960: "¿De qué modo y por qué razones logró el psicoanálisis una difusión tan amplia en un periodo tan corto de tiempo?" se pregunta el autor y la respuesta tiene que ver con los procesos que este artefacto cultural permitió articular y legitimar, a qué problemas le dio nombre, qué cuestiones logró visibilizar. Inspirada en esta línea de indagación, pero desde un objetivo mucho más acotado, buscaré responder cómo usan las y los farmacéuticos hoy la noción de URM, qué significados le atribuyen y cómo actualizan sus sentidos en los intercambios cotidianos desde el mostrador.

"Un producto argentino": narrativas sobre el surgimiento del URM

En junio de 2024 se inauguró la "Cátedra Itinerante Latinoamericana para el acceso y Cuidado de la salud pública y el uso racional de los medicamentos" que lleva el nombre de Héctor Buschiazzo[9]. El nombre de la cátedra y su carácter itinerante nos permiten reconstruir la concepción de la idea del URM y su perfil latinoamericano a partir de la historia del matrimonio de médicos especialistas en farmacología Héctor Buschiazzo (HB) y Perla Mordujovich (PM)[10]. Formados bajo la inspiración de la fisiología científica y las carreras médicas orientadas a la investigación que Bernardo Houssay plasmó en la Argentina de mediados del siglo XX (CEREIJIDO, 2000), el matrimonio Buschiazzo-Mordujovich, junto a sus hijos, se deciden a partir al exilio en 1975[11]: "no estábamos en política, pero en aquella época insistir con la importancia de preguntar ¿por qué? ¿Por qué sucede tal cosa? en términos científicos, en los experimentos, en el razonamiento... en esa época eso ya era revolucionario" (Entrevista a PM). Después de una estancia en la Universidad de Nashville (Estados Unidos) la familia eligió instalarse en un país de América Latina y así llegaron a la Universidad de Los Andes, en Mérida (Venezuela) donde participaron de la construcción de un departamento de Fisiopatología, lo que según PM fue un elemento central para ayudarles a pensar "el proceso de salud-enfermedad pero sobre todo, su determinación social, lo cual complejizaba en sí y mucho, la elección de la estrategia farmacológica a seguir".

Cuando se abrió el proceso de democratización en Argentina a comienzos de los años ochenta, el matrimonio decidió volver al país. Si bien ambos tenían im-

[9] Se puede acceder a la clase inaugural en este link: https://www.youtube.com/watch?v=p1fvGw022U4

[10] Este apartado se basa principalmente en entrevistas realizadas al Dr. Gustavo Marín y a la Dra. Perla Mordujovich realizadas pela autora entre agosto y septiembre de 2025.

[11] La última dictadura militar argentina comenzó con el Golpe de Estado del 24 de marzo de 1976; sin embargo, la violencia política venía de antes y entre 1974 y 1975 operó el grupo paramilitar Triple A (Alianza Anticomunista Argentina) cuyas amenazas y asesinatos explican la partida al exilio de muchas personas del ámbito científico, artístico y político en ese año de 1975.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20922

portantes antecedentes académicos, la Facultad de Ciencias Médicas donde trabajaban antes de irse (en la Universidad Nacional de La Plata) convocó a HB como decano normalizador[12] y a PM, como docente ad honorem. A pesar de estas desigualdades propias del mundo patriarcal de la universidad de aquel entonces, la pareja comenzó una actividad que podríamos describir como propia de cooperación, sinergia y complementación[13]. Preocupado por la innovación educativa, HB convocó a todas las cátedras de farmacología de Argentina a reunirse en un foro anual con el objetivo de transformar la educación en la materia: la farmacología estaba anquilosada, se estudiaba de manera memorística y conservaba una fuerte impronta "química" – que reducía al fármaco a su homeostasis en un organismo amenazado por una patología. HB se convirtió en un gran promotor del Aprendizaje Basado en Problemas (ABP), paradigma pedagógico que se convertiría en el centro de la innovación educativa en la formación médica desde los años 2000 (ARAÚJO y SASTRE, 2008).

Mientras tanto, PM se concentró en el trabajo más orientado a la investigación, buscando desarrollar, en sus palabras:

> *Un enfoque terapéutico racional basado en los problemas de salud de la gente... lo central era y sigue siendo, el problema de salud de la persona, su entorno, familiar, social... Entonces, del análisis razonado de ese problema de salud, de toda esa situación, debería surgir la elección de una estrategia farmacológica o no.*

Así, con una lógica propia de pareja académica y de cooperación científica, el matrimonio de HB y PM circuló entre escenarios académicos y organismos estatales y con esa circulación fueron sistematizando, difundiendo y promoviendo las ideas de lo que será el URM. En el modelo, el URM estaba basado en cuatro principios: para que sea considerado un uso racional, el medicamento debe sí o sí garantizar su eficacia, su seguridad, su conveniencia (cinética) y su accesibilidad (costo). En 1991 fundan el GAPURMED y se asocian a Durg-LA[14]. Muchos jóvenes profesionales se sienten convocados por esta propuesta que combina tarea científica y activismo en la salud pública.

A la par de la acción de GAPURMED, PM y su equipo perfeccionaron el modelo de análisis de la URM y comenzaron a tener relevancia en el escenario latinoamericano y mundial. Son invitados por "casi todos los países de América Latina" a trabajar sobre los listados de medicamentos esenciales "para que los países, sus gobiernos, en función de los perfiles de enfermedad, tengan una gobernanza eficiente sobre la provisión de medicamentos garantizando el acceso a sus poblaciones". Promediando la década de los 1990's empezaron a participar de las reuniones de la Organización Mundial de la Salud (OMS) para trabajar sobre la realización de los Formularios terapéuticos en el marco de la Comisión de Expertos sobre Medicamentos esenciales[15]. Al respecto, me interesa detenerme en un suceso que permitirá poner en discusión algunas ideas del campo de la historia de las ciencias, como es la de la integración subordinada (KREIMER y ZABALA, 2006, 2007).

[12] "Decano" es la autoridad máxima de una Facultad en la UNLP; decanos normalizadores son los que fueron nombrados en el retorno democrático y que ocuparon sus cargos hasta que se hiciera el primer llamado a elecciones. Las Universidades públicas argentinas se cogobiernan y sus autoridades son elegidas por el voto indirecto de profesores y graduados.

[13] De los muchos casos famosos de matrimonios de científicos, hay casos donde predominaron estos rasgos de cooperación, sinergia y complementación; y otros donde el aporte de las mujeres/esposas fue invisibilizado: uno de los casos paradigmáticos en nuestra disciplina es el del matrimonio de Claude Levi-Strauss y Dina Dreyfuss.

[14] Durg-LA es por las siglas Drug Utilization Research Group, Latinoamérica y consiste en una red de profesionales que trabajan en farmacología clínica, farmacia, epidemiología del medicamentos y salud pública formada en 1991.

[15] Desde 1977 la Organización Mundial de la Salud (OMS) publica la "Lista Modelo OMS de Medicamentos Esenciales"

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20922

En 1999, el grupo encabezado por PM fue invitado a la Universidad de Groningen, en los Países Bajos. Allí, el grupo del profesor Hans Horgeizel venía desarrollando un trabajo colaborativo con la OMS en la misma línea del que venía desarrollando GAPURMED con DURG-LA. A partir de ese encuentro, surge una amistad y el reconocimiento de parte de los equipos europeos de lo trabajado por HB y PM. Con los apoyos logrados, se crea el Centro Universitario de Farmacología (CUFAR) en el seno de la Facultad de Ciencias Médicas de la UNLP, que comenzará a funcionar como centro asociado a la OMS. Es posible ver aquí la convergencia y el encuentro de preocupaciones y líneas de investigación, que plasman un aire de época en torno de la producción de problemas sanitarios y científicos. Pero también, en palabras de PM y en lo que relatan otros importantes académicos (como el epidemiólogo italiano Gianni Tognoni y el catalán Joan Ramon Laporte, referentes en la materia) se destaca el aporte y la difusión de una metodología sistemática del URM como un "producto argentino", especialmente de HB y su equipo. En este sentido, es importante plantear que si bien, en términos generales en el estudio de algunas áreas del desarrollo científico argentino podemos reconocer un rasgo de integración subordinada -tal como lo plantean Kreimer y Zabala para el caso de la enfermedad de Chagas- también es importante subrayar los casos en que, sin desconocer la condición periférica de nuestras instituciones científicas, existe una producción de conocimiento local que, anclada en las problemáticas sociales y los compromisos que las mismas generan en las y los profesionales locales, activa una producción científica que no sigue la pauta de circulación exclusiva de ideas y procesos norte-sur. Así, este caso permite mostrar que existe una impronta, un estilo, un quehacer, reconocido en el nombre que se le da a la Cátedra itinerante; y también, una narrativa de "producto argentino" que mucho tiene que ver con el trabajo, los intercambios, viajes y preguntas de una mujer médica e investigadora como PM, cuyo lugar, como el de gran parte de las investigadoras científicas del siglo XX, no ha dejado de ser marginal y poco visibilizado.

Plantear que la sistematización y difusión metodológica del URM como "producto argentino" es una narrativa no significa adjudicarle un status menor o de simple "versión"; sino darle historicidad a este modelo que como dijimos al principio, en tanto idea científica, no tiene dueños ni creadores, sino que circula, contribuyendo en su circulación a la construcción de instituciones y redes.

"Sembrar ideas": el URM se difunde en la provincia de Buenos Aires

En este apartado voy a describir la serie de contextos que harán posible entender cómo una metodología propuesta para pensar los formularios terapéuticos y las listas de medicamentos esenciales, propuesta por un grupo de médicos especialistas en farmacología, llegó a gran parte de los mostradores de las farmacias de la provincia más poblada de la Argentina. En 2002, se sancionó en ese país la ley 25645 que obliga a la prescripción de medicamentos por el nombre de la droga que los componen y no por su nombre comercial; esta ley, conocida como la de "genéricos", fue impulsada por el entonces ministro de Salud de la Nación Dr. Ginés González García, en el marco de otras políticas que buscaron garantizar el acceso a los medicamentos a grandes sectores de la población.

La puesta en práctica de esta ley implicó una serie de transformaciones en las prácticas de la dispensa. Hasta ese momento era una costumbre muy arraigada

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20922

la asociación de un medicamento con su nombre comercial. Con la ley de "genéricos" las y los farmacéuticos, así como sus empleados, debían informarse sobre los principios activos de las drogas y sus combinaciones para asesorar sobre alternativas de fármacos de igual composición, garantizando al paciente el acceso al medicamento. Para que las más de 4000 farmacias oficinales/comunitarias de la PBA se capacitaran sobre las nuevas prácticas que la vigencia de la ley implicaba para su trabajo cotidiano, el Colegio de Farmacéuticos de la PBA (COLFARMA) firmó un convenio con GAPURMED por el cual los expertos de este organismo tuvieron a su cargo esas capacitaciones. Así fue que, en palabras de nuestros entrevistados, "con GAPURMED recorrimos la provincia". Estas capacitaciones, que implicaban viajar, conocer e intercambiar saberes en torno de la dispensa de medicamentos en un contexto de cambios políticos, sirvieron para que los principios del URM se esparcieran por toda la provincia. Al respecto, PM recuerda: "en todos lados analizaban el tema, pero no con clases magistrales sino con casos problemas, primero enseñaban a formadores y luego, en una segunda instancia se trataba de ver cómo esos formadores enseñaban y ponían en práctica el modelo". Aunque no de manera explícita, es posible reconocer que el espíritu de la prescripción por genéricos esbozada en la ley estaba influida por las nociones del URM. Por ello, para uno de los integrantes de GAPURMED, las mismas fueron "una ocasión para reflexionar y debatir sobre los principios rectores del URM y pasó que, en esa época, muchos *farmas* se acercaron a este paradigma, fue una época de muchos intercambios, de sembrar ideas".

Y esas ideas no eran consideradas solamente desde su aspecto técnico, sino también como una forma de activismo, una manera de defender la salud pública, lo cual sedujo a varios jóvenes profesionales, médicos y farmacéuticos, que luego formaron GAPURJóvenes, una organización que existe hasta el día de hoy. Esta faceta de "sembrar ideas", de defender el URM como parte de la defensa de la salud pública, algunos de los protagonistas la asocian al tipo de compromiso que al respecto asumió HB:

> *Mi esposo (Héctor Buschiazzo) fue muy firme en lo siguiente: la puesta en práctica de este en foque implicaba sí o sí dejar a la Industria afuera: porque lo que la industria hace (y hace muy bien) es influir en el perfil prescriptivo del médico, en el perfil de dispensa del farmacéutico y sobre, en el perfil de consumidor de los pacientes.*

Así, vemos en la figura de HB - y en el reconocimiento que discípulos y colegas hacen de su herencia- no sólo un productor de ideas, un divulgador, sino una persona con un compromiso ético hacia sus ideas, un defensor de las mismas.

URM entre los *farmas*: contra la inseguridad, el mal uso y el "despilfarro"

Fernando Pérez puso su farmacia hace unos pocos años en una zona periurbana situada en el cordón hortícola de una ciudad del conurbano bonaerense[16]. Su farmacia es la única en varios kilómetros a la redonda y asiste a la población de todo el barrio, incluyendo a los trabajadores y visitas de una unidad carcelaria ubicada en las cercanías. Allí, como en muchas otras farmacias de barrio o de pueblos o localidades pequeñas, lo que hace el farmacéutico es mucho más que dispensar medicamentos. Fernando tiene varias anécdotas que ilustran su intervención en situaciones de primeros auxilios, como, por ejemplo, ayudar a sacar

[16] "Conurbano bonaerense" es como de denomina a los 24 municipios que rodean a la ciudad de Buenos Aires y que, con ella, componen el Área Metropolitana de Buenos Aires (AMBA).

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20922

una astilla de un ojo o situaciones que él vincula con el URM:

> *Viene una chica con un dolor abdominal terrible, muy fuerte, y me pide Buscapina y yo le digo no, no podéis tomar una Buscapina17, eso te saca el dolor, pero por ahí el dolor es un síntoma de otra cosa... y le pregunto ¿no estás embarazada? y la piba se queda ahí medio como pensando... y sí, resultó que estaba embarazada y estaba teniendo un aborto espontáneo.*

Fernando aclara que siempre cuenta esta historia lo hace para ilustrar cómo fue su llegada al barrio, cómo fue estableciendo una relación de confianza con sus pacientes, porque en su punto de vista, eso es fundamental:

> *y eso es lo que marca la diferencia. Porque yo sé que la gente compra Buscapina en el kiosco, pero yo no puedo venderla así, yo tengo que hacer un uso racional, que es lo que me enseñaron... porque te repito, si no ¿Cuál es la diferencia?*

La seguridad del medicamento y lo adecuado de su uso son dos de los elementos característico del URM y de los que más frecuentemente son invocados por los farmacéuticos a la hora de darle importancia a su expertisse y a su rol profesional. En los argumentos de por qué defender la dispensa de medicamentos exclusivamente en las farmacias, lo primero que surge es la importancia de la seguridad del medicamento, lo que sólo puede ser garantizado por un profesional farmacéutico. Además de la cuestión de la seguridad, emerge la importancia del saber profesional: si hay veces que el URM como criterio técnico profesional surge de parte de los farmacéuticos frente a la demanda espontánea del paciente (que solicita un medicamento motivado mayormente por la publicidad, por experiencias previa o por consejo de terceros no profesionales) otras veces, el URM se plantea como una diferencia de criterio con el profesional que prescribe (mayormente un médico). Veámoslo con el caso de Tatiana Baéz, cuya farmacia "atiende PAMI"[18]. Una tarde que estaba haciendo trabajo de campo allí, hablaba con la farmacéutica acerca de los medicamentos que más se dispensaban. En un momento de la charla, que acontecía en su pequeña oficina detrás del mostrador, se acercó Mercedes, la empleada y agregó a la lista de fármacos que Tatiana enumeraba: "y también levotiroxina... sale un montón y a veces, mal recetada. A mí misma me pasó, estaba tomando anticonceptivos, me hacen un análisis de sangre, me dio bajo lo de la tiroides y ya así, directo, el médico me receta levotiroxina". Tatiana, buscando que yo comprendiera mejor la situación, me explicó:

> *Claro, los [médicos] clínicos lo hacen por defecto, con la gente de PAMI pasa un montón, se la recetan y después no controlan y los viejitos siguen viniendo a retirarla, porque les sale para retirar, y la toman, pero quizá ya no la necesitan... y además acá, en esta zona, hay algo con el agua y el plomo y la producción de la hormona. Pero los tipos [los médicos] ni preguntan... es preocupante, hay una prescripción nada racional de algunos fármacos. Decir que estamos nosotros, que podemos reorientar un poco eso, viste, sugerimos incluso a PAMI el tema del uso racional, especialmente de la levotiroxina. porque se alienta sino un mal uso... y se convierte hasta en un despilfarro.*

En estas descripciones etnográficas, podemos ver cómo los *farmas* invocan el paradigma de URM de diferente manera, pero expresando siempre una misma cosa: la importancia de su saber en la determinación de qué es un uso "racional". Con ello, subrayan también la importancia de su rol profesional, destacando su accionar como guiado por un *ethos* sanitario, orientado a la persona al otro lado del mostrador considerada como un paciente -y no un cliente.

[17] Marca de un analgésico abdominal muy popular y de venta libre.

[18] PAMI es el Instituto Nacional de Servicios Sociales para Jubilados y Pensionados, brinda cobertura de medicamentos y atención médica. Hasta inicios de 2024, la mayoría de los medicamentos de PAMI era "gratis" para sus beneficiarios.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20922

Estas cuestiones sobre la situación de la profesión contribuyen a hacer comprensibles los diversos contextos que influyen los sentidos dados al URM. Hacemos referencia a unos contextos donde las incumbencias profesionales de las y los farmacéuticos se encuentra en un momento de redefiniciones. Pensando en múltiples escalas temporales y contextos encajados (REVEL, 1998), podemos describir distintos fenómenos influyendo en estas redefiniciones: un contexto más de largo plazo y estructural, vinculado con los procesos históricos de estandarización de la producción de medicamentos de parte de la industria farmacéutica, que fueron quitándole atribuciones a los profesionales, engarzado con un contexto más actual, en el cual las intenciones desreguladoras del gobierno argentino de Javier Milei buscan la expansión de la lista de medicamentos de venta libre y limitar el papel de los profesionales en las regulaciones de todo tipo.

El primer contexto hizo emerger lo que se conoce como Atención farmacéutica (AF) (HEPLER y STRAND, 1990) una propuesta que buscó revalorizar el papel sanitario de los profesionales de la farmacia. La AF surgió en los Estados Unidos y fueron algunas farmacéuticas argentinas como la licenciada Andrea Paura[19], las que insistieron con divulgar esas nociones entre los profesionales de la provincia de Buenos Aires; y fueron esas mismas personas las que convocaron a los profesionales de GAPURMED a brindar los cursos sobre el URM.

El segundo contexto refiere a la asunción como presidente de la Argentina del ultraderechista Javier Milei, cuyo gobierno, a poco de asumir, propuso en las llamadas Ley Ómnibus y Decreto de Necesidad y Urgencia (DNU) 70, cientos de reformas desreguladoras, entre las que importa destacar aquí la que afecta a las y los farmacéuticxs, haciendo que cualquier persona puede instalar una farmacia. Esto podría producir "una desprofesionalización" de las farmacias ya que "El profesional es quien refrenda con su firma cada una de las recetas dispensadas, y sin la presencia real y efectiva del mismo será de cumplimiento imposible que pueda refrendar todas las recetas dispensadas en su ausencia" (DIPUTADOS BONAERENSES, 2024). A esta desregulación de las actividades profesionales, se suman dos hechos: el DNU va en contra de la ley de prescripción por genéricos; además, en su artículo 3, habilita la comercialización de medicamentos fuera de las farmacias. Estos contextos permiten hacer comprensible que el Colegio de Farmacéuticos de la PBA (así como instituciones similares de otras provincias y nacionales) hayan reaccionado defensivamente contra estas propuestas, apoyando el modelo regulatorio vigente, que garantiza el derecho a la salud y al acceso al medicamento. Es por todo esto que las reformas del gobierno fueron rechazadas y consideradas en general como "regresivas" en materia sanitaria. En el caso de la PBA, el Colegio de Farmacéuticos buscó apoyo de legisladores y del gobierno provincial en su rechazo a los proyectos del gobierno nacional de Milei y comenzó la campaña "Medicamento Seguro"[20], que se sostiene en varios de los pilares del URM.

Así, es posible pensar que la difusión del URM encontró un marco de significados que permitieron a los profesionales apropiarse y dar un sentido particular a esta propuesta. Así como Plotkin (2003) plantea que el psicoanálisis en la década de 1960 les puso palabras a ciertos sectores de la burguesía ilustrada porteña, es factible afirmar que el URM les puso palabras y sentidos a ciertas reivindicaciones de los profesionales de la farmacia en las primeras décadas del siglo

[19] Andrea Paura fue profesora en las carreras de Farmacia de la UBA y la UNLP, encargada del área de formación del COLFARMA de la PBA, donde en los años 2000 fue creado el Departamento de Atención Farmacéutica; es también una de las fundadoras de la ONG "Farmacéuticos sin fronteras". (Entrevista de María Pozzio con Andrea Paura, enero de 2024)
20 Se puede acceder: https://xn--campaamedicamentoseguro-whc.info/#por-que-esta-campana

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20922

XXI. Estas ideas sobre qué es racional en el uso de los medicamentos se convirtieron en un discurso que contribuyó a dar visibilidad, legitimidad y señas de identidad a este colectivo profesional en un contexto de cambios y creciente incertidumbre.

Algunas consideraciones finales

El artículo propuso abordar y comprender qué es el URM como idea científica, es decir, remarcando el modo en que fue gestada, cómo fue circulando y produciendo un recorrido entre diferentes actores e instituciones hasta llegar a ser un discurso presente, con rasgos de reivindicación profesional y seña identitaria, entre las y los farmacéuticos de la PBA. Así fue posible articular un hallazgo etnográfico, realizado a partir de un trabajo de campo en "farmacias de barrio" con la producción de ideas en torno de los medicamentos esenciales, lo cual se da en escenarios internacionales, pero tiene, como vimos, su propia narrativa como "producto argentino", surgido de la experiencia y la labor científica del matrimonio de médicos especialistas en Farmacología Héctor Buschiazzo y Perla Mordujovich. Se buscó poner de relieve, para el caso del URM, cuáles son las múltiples apropiaciones que hacen los actores sociales de ciertas ideas científicas. Al respecto, se remarcó cómo los diversos contextos influyen en esas apropiaciones reconociendo contextos de más largo alcance -por ejemplo, la reconfiguración del rol profesional de la farmacia- con contextos particulares y más coyunturales -como las políticas de desregulación del gobierno libertario de J. Milei-. Se describió el modo en que las ideas circulan e interaccionan con múltiples actores sociales, que las van resignificando; en el caso en cuestión, intenté mostrar cómo se articulan con políticas públicas -como la prescripción de medicamentos por su nombre genérico-, cobrando sentidos particulares en relación a las nociones de salud pública y acceso a los medicamentos.

En su circulación el URM perdió, quizá, alguno de sus rasgos iniciales -por ejemplo, una racionalidad pensada exclusivamente desde el modelo de formulario terapéutico- pero fue reinterpretada como un atributo profesional y sobre todo, como una ética. Así, hacer referencia al URM en "farmacias de barrio" de la PBA no es solamente reivindicar una "racionalidad" (que contempla la seguridad del medicamento, que evita el "despilfarro") sino también, una postura que considera al medicamento como un "bien social", por lo tanto, como una dimensión clave en el derecho a la salud.

Recebido em 31 de janeiro de 2026.
Aprovado em 10 de março de 2026.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20922

Referências

ARAÚJO, Ulises y SASTRE, Genoveva, eds. *El aprendizaje basado en problemas. Una nueva perspectiva de la enseñanza en la universidad*. Barcelona: Gedisa, 2008.

BRANDÃO, Elaine. O atendimento farmacêutico às consumidoras da contracepção de emergência. *Estudos Feministas*, 25 (2), 2017.

CASTRO, Rosana. Antropologia dos medicamentos: uma revisão teórico-metodológica. *Revista de Antropologia Social dos Alunos do PPGAS-UFSCar,* 4 (1): 146-175, 2012.

DIPUTADOS BONAERENSES. Farmacéuticos bonaerenses destrozaron el DNU: "Afecta derechos humanos y sanitarios". *Hoy en la noticia,* 27 de enero de 2024.

HEPLER, Charles; STRAND, Linda Opportunities and responsibilities in pharmaceutical care *American Journal Hosp Pharm*; 47:533-43, 1990.

HOMEDES, Núria; UGALDE, Antonio (orgs.). *Las farmacias, los farmacéuticos y el uso adecuado de medicamentos en América Latina*. Buenos Aires: Lugar editorial, 2011.

KREIMER, Pablo; ZABALA Juan ¿Qué conocimiento y para quién? Problemas sociales, producción y uso social de conocimientos científicos sobre la enfermedad de Chagas en Argentina. *Redes*, 12 (23): 49-78, 2006.

KREIMER, Pablo; ZABALA, Juan. Producción de conocimientos científicos y problemas sociales en países en desarrollo. *Nómadas*, 27: 110-122, 2007.

MOLEDO, Leonardo; OLSZEVICKI, Nicolás. *Historia de las ideas científicas. De Tales de Mileto a la máquina de Dios*. Buenos Aires: Planeta Libros, 2014.

MORÁN PÉREZ, Ana Victoria. "¿Qué opción les queda a las personas, más que nosotros?": Las funciones de los consultorios adyacentes a farmacias en la pandemia de covid-19. *Salud colectiva*, 19: e4280, 2023.

PAIVA, Sabrina; BRANDÃO, Elaine. Silêncio e vergonha: contracepção de emergência em drogaria do Rio de Janeiro. *Saúde e Sociedade,* 26 (4), 2017.

PEIRANO, Mariza *A teoria vivida e outros ensaios de antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

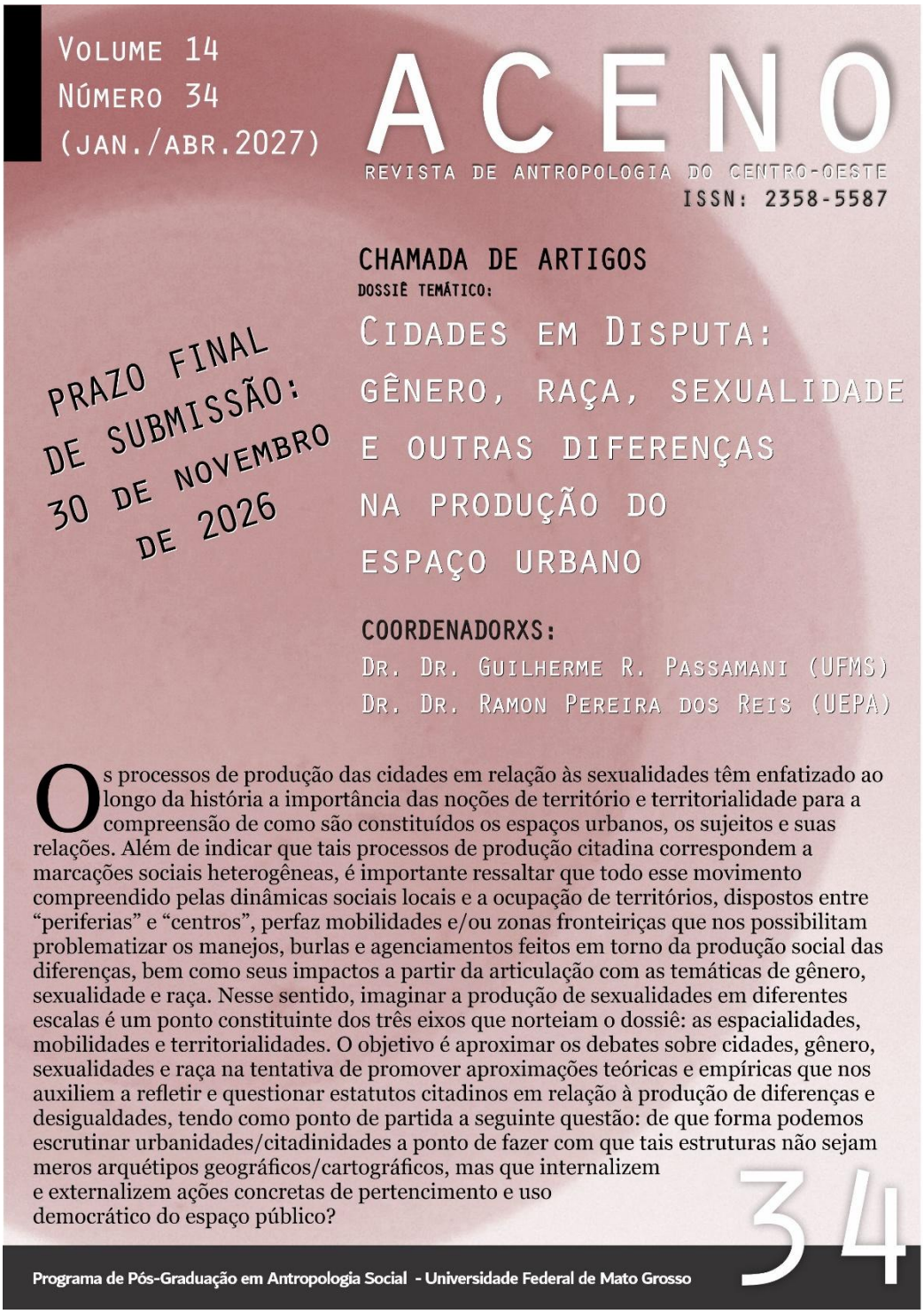
PLORKIN,, Mariano *Freud en las pampas. Orígenes y desarrollo de una cultura psicoanalítica en la Argentina (1910-1983).* Buenos Aires: Ed. Sudamericana, 2003

POZZIO, Maria. Desigualdades en salud desde una etnografía en farmacias de barrio *Antropología. Cuadernos de Investigación,* 31: 74-87, 2025.

REVEL, Jacques organizador *Jogos de Escalas. A experiência da microanálise*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1998.

VALLEJO, Mauro *Una falsificación periférica: la linfa de Koch en la medicina de Buenos Aires*. Buenos Aires: Biblos, 2023.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20922



ACENO, 13 (31): 185-198, janeiro a abril de 2026. ISSN: 2358-5587
Dossiê Especial Antropologia da Saúde e da Ciência

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20922

Infraestruturas químicas de cuidado:
farmacêuticos e sua farmacoterapia

Cíntia Engel[1]
Universidade Federal de Goiás

Resumo: O artigo apresenta reflexões de uma pesquisa em curso sobre o *pharmaceutical care*, movimento surgido nos Estados Unidos na década de 1970 que propõe uma redefinição do objeto da Farmácia. Em vez de centrar-se no medicamento como produto, o cuidado farmacêutico situa as interações entre fármacos, corpos, ambientes e sistemas de saúde, reposicionando os farmacêuticos como gestores da farmacoterapia. A partir de uma etnografia em um serviço de Farmácia Clínica no SUS e de uma pesquisa documental sobre a origem do *pharmaceutical care* nos Estados Unidos, o artigo argumenta que esse movimento propõe uma reforma das infraestruturas de cuidado dos medicamentos, na qual os farmacêuticos serviriam como engrenagens centrais de garantia dos benefícios da terapia medicamentosa. Os efeitos da reforma, contudo, sugerem um caminho de concessões. Conclui-se argumentando que os medicamentos modernos engendram infraestruturas químicas de cuidado e os farmacêuticos produzem e são produzidos por elas.

Palavras-chave: cuidado; medicamentos; farmacêuticos; infraestruturas.

[1] Professora da Universidade Federal do Goiás (UFG), vinculada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social (UFG). Doutora em Antropologia Social pela Universidade de Brasília (UnB). Possui doutorado sanduíche em Antropologia Médica pela Universidade de Montreal (UdeM). Mestre em sociologia e bacharel em Ciências Sociais pela UnB. Possui especialização em Bioética (cátedra UNESCO/UnB). Pesquisadora associada do grupo CASCA – Coletivo de Antropologia e Saúde Coletiva e do grupo Cregès – Centre de recherche et dexpertise en gérontologie sociale.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20875

ENGEL, Cíntia. **Infraestruturas químicas de cuidado: farmacêuticos e sua farmacoterapia.** *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 13 (31): 199-216, janeiro a abril de 2026. ISSN: 2358-5587

Chemical infrastructures of care:
pharmacists and their pharmacotherapy

Abstract: The article presents reflections from an ongoing research project on pharmaceutical care, a movement that emerged in the United States in the 1970s and proposes a redefinition of the object of Pharmacy. Rather than centering on medicines as products, pharmaceutical care foregrounds the interactions among drugs, bodies, environments, and health systems, repositioning pharmacists as managers of pharmacotherapy. Drawing on an ethnography conducted in a Clinical Pharmacy service within Brazil's Unified Health System (SUS) and on documentary research on the origins of pharmaceutical care in the United States, the article argues that this movement proposes a reform of medication care infrastructures, in which pharmacists would serve as central cogs in ensuring the benefits of drug therapy. The effects of this reform, however, suggest a path of concessions. The article concludes by arguing that modern medicines engender chemical infrastructures of care, and that pharmacists both produce and are produced by them.

Keywords: care; medication; pharmacists; infrastructures.

Infraestructuras químicas del cuidado:
farmacéuticos y su farmacoterapia

Resumen: El artículo presenta reflexiones derivadas de una investigación en curso sobre el *pharmaceutical care*, un movimiento que surgió en los Estados Unidos en la década de 1970 y que propone una redefinición del objeto de la Farmacia. En lugar de centrarse en el medicamento como producto, el cuidado farmacéutico sitúa las interacciones entre fármacos, cuerpos, entornos y sistemas de salud, reposicionando a los farmacéuticos como gestores de la farmacoterapia. A partir de una etnografía realizada en un servicio de Farmacia Clínica del Sistema Único de Salud (SUS) y de una investigación documental sobre los orígenes del *pharmaceutical care* en los Estados Unidos, el artículo sostiene que este movimiento propone una reforma de las infraestructuras de cuidado de los medicamentos, en la cual los farmacéuticos funcionarían como engranajes centrales para garantizar los beneficios de la terapia farmacológica. Los efectos de esta reforma, sin embargo, sugieren un camino de concesiones. El artículo concluye argumentando que los medicamentos modernos engendran infraestructuras químicas de cuidado, y que los farmacéuticos producen y son producidos por ellas.

Palabras clave: Cuidado; Medicamentos; Farmacéuticos; Infraestructuras.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20875

Neste artigo, organizo as primeiras reflexões de uma pesquisa em curso sobre o cuidado farmacêutico (*pharmaceutical care*), movimento que nasce nos Estados Unidos na década de 1970 e mobiliza rearranjos no objeto da Farmácia. Entre as muitas propostas que articulam o termo cuidado pela Farmácia, talvez a principal seja abranger o foco da área, que deixaria de se definir por um produto, o medicamento, para abarcar as interações entre tal produto e diferentes sujeitos, corpos, ambientes e sistemas de saúde que fazem esses químicos agirem em determinado contexto.

Farmacêuticos raramente são os principais atores em etnografias sobre medicamentos, o que é intrigante, já que a Farmácia é a profissão do medicamento (HARDON e SANABRIA, 2017; CAMARGO, 2021). Em diálogo com historiadores da área, podemos imaginar que tal invisibilidade não deriva apenas ou necessariamente de uma falta de interesse antropológico, mas talvez seja reflexo de um processo histórico que envolve a perda progressiva da intimidade com a composição dos medicamentos e do poder oficial de interagir de forma direta com as receitas e aconselhamentos aos pacientes.

Na época de ouro dos apotecários, o objeto de atuação do campo se definia tanto pelo negócio de misturar ervas, compor e vender substâncias que funcionavam como remédios ou tônicos, como pela proximidade e aconselhamento dos pacientes/clientes sobre sintomas e procedimentos de cuidado e cura. O escopo envolvia compor um remédio de modo adequado e observar sua atuação em uma pessoa com quem se mantinha contato próximo. O crescimento da importância de fórmulas patenteadas e da produção manufaturada de materiais específicos para manipular essas fórmulas transformou a relação dos farmacêuticos com seu produto, mas foi a produção de medicamentos em larga escala, pela indústria farmacêutica, que definitivamente revolucionou tal relação (KREMERS e URDANG, 1976; ZEBROSKI, 2016).

O salto da indústria farmacêutica é um fenômeno complexo, que se relaciona com o próprio desenvolvimento da indústria de químicos sintéticos, ou seja, moléculas produzidas artificialmente e em meio a um aparato tecnológico capaz de reproduzi-las em larga escala (BENSAUDE-VICENT e STENGERS, 1996). Como demonstra Castro (2020), ainda, respondendo a acidentes envolvendo medicamentos e drogas nas décadas de 1950[2], foram criadas regras que garantiriam a segurança do medicamento a partir de sua produção serializada e ordenada, por meio de Ensaios Clínicos Randomizados Duplo Cego. Método que envolve uma indústria capaz de criar e reproduzir moléculas sintéticas e uma quantidade suficiente de recursos e instituições de pesquisa capazes de testar essas moléculas em muitos sujeitos, garantindo tanto segurança, como eficácia e potencial lucro de venda do produto medicamento.

Historicamente, muitos farmacêuticos ajudaram a criar infraestruturas para

[2] O mais conhecido envolveu a Talidomida, um fármaco inicialmente comercializado como sedativo para gestantes, que foi amplamente prescrita em diversos países. O medicamento revelou-se tóxico para os fetos, causando malformações congênitas graves, sobretudo focomelia.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20875

regular a produção e garantir os procedimentos metodológicos para o desenvolvimento do medicamento moderno e se empregaram nas indústrias que os produzem – alguns poucos em posições de poder e lucro. No entanto, ao mesmo tempo, tornaram-se cada vez mais alienados desse novo produto. Com o processo altamente custoso, hierarquizado e industrial de manufatura, os farmacêuticos foram, em grande medida, separados da arte e do ofício da composição, especialmente do lucro envolvido em tal composição.

Na disputa com médicos pelas definições do escopo de atuação, ainda, os farmacêuticos também foram cada vez mais limitados do papel de orientar pacientes sobre seus tratamentos e usos medicamentosos. Diagnóstico e prescrição foram definidos como função oficial dos médicos em diversos contextos nacionais (ZEBROSKI, 2016). O que restou para a maioria dos farmacêuticos foi a organização da distribuição, envolvendo atividades como receber prescrições, separar os comprimidos corretos, controlar estoques e gerir informações sobre a dispensação de medicamentos (AGNONESI e SEVALHO, 2010).

O movimento em direção ao cuidado, de acordo com os farmacêuticos que contam a sua história, nasce em meio a tal decaída de sua área (AGNONESI e SEVALHO, 2010). As bases teóricas e experimentais do movimento têm origem em experimentos em torno de uma terapia guiada por farmacêuticos em hospitais, atuação que ficou conhecido como Farmácia Clínica, mas propõe-se como um paradigma abrangente que transformaria diferentes campos da Farmácia, retomando o contato da área com os pacientes e reformulando a definição do objeto medicamento para reaver certa centralidade na sua gestão e manejo como produto (CIPOLLE et al, 2006). O campo criou definições, protocolos e infraestruturas que se espalharam e transformaram mundo afora, especialmente desde a década de 1990 (AGNONESI e SEVALHO, 2010). Este artigo segue alguns desses circuitos e reflete sobre seus efeitos no cuidado com medicamentos.

Apresentar reflexões sobre uma pesquisa em curso é uma tarefa difícil, fadada ao erro, até. Não há nenhuma garantia que eu e eventuais parceiros de pesquisa agregados no caminho não mudemos de ideia mergulhando de forma mais densa no mundo do cuidado farmacêutico e nem posso supor que comecei a entender todos os atores e circuitos que mobilizam esse fenômeno. Depois de alguns anos envolvida com o tema[3] de formas dispersas e em diferentes espaços, contudo, começo a me assegurar um pouco mais dos percursos possíveis para levar a sério as preocupações dos meus interlocutores, as redes criadas ao seu redor e alguns efeitos do que eles propõem e realizam enquanto cuidado.

Como os farmacêuticos decidiram tomar o termo cuidado como mote para reavivar sua profissão, sigo metodologicamente com ele para me aproximar do que eles se propõem e realizam. Com base na abordagem crítica de Michelle Murphy (2015), Bellacasa (2017) lembra que as políticas e práticas de cuidado nunca são neutras. Toda tecnologia e prática instituída de cuidado especula sobre como

[3] Considero que minha imersão no tema do cuidado farmacêutico começou ainda em uma etnografia que realizei entre 2012 e 2018 sobre as demências no Hospital Universitário de Brasília. A partir desta experiência, conheci um serviço de Farmácia Clínica. Em 2021, participei como observadora de um evento sobre farmácia clínica e farmacoterapia. Durante o ano de 2022, participei do Observatório de Medicamentos, Sangue, Assistência Farmacêutica e Vigilância Sanitária, um eixo temático que integra o Observatório de Análise Política em Saúde (OAPS), vinculado ao Instituto de Saúde Coletiva (ISC) da Universidade Federal da Bahia (UFBA). Desenvolvi, em parceria com a equipe do observatório, um projeto para mapear a rede de vigilância de acidentes relacionados à medicamentos no Brasil. Projeto que foi aprovado pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia (FAPESB), mas não financiado. Entre 2023 e 2024, estive em um pós-doutorado na The University of Texas Medical Branch (UTMB), em um departamento de bioética e humanidades em saúde e realizei uma pesquisa documental, participei de congressos com a temática dos medicamentos e realizei entrevistas informais com um acadêmico farmacêutico envolvido com o campo. Além disso, tenho sido guiada por conversas com farmacêuticas/os e profissionais envolvidos com a vigilância sanitária que conheci em meu percurso, particularmente, Dayde Mendonça, Thais Penaforte, Ediná Costa, Ana Cristina Souto e Rashid Mosavin.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20875

o mundo deve ser e para quem ele deve ser bom, com consequências materiais. A etnografia, nesta tradição, busca apreender (i) a multiplicidade de atores humanos e não humanos que fazem o cuidado acontecer; (ii) as disputas não inocentes sobre como cuidar; e (iii) os múltiplos e contraditórios efeitos políticos e materiais do cuidado.

Neste artigo, então, faço o exercício de levar a sério o que preocupa os farmacêuticos: do que estão cuidando, como pretendem reparar relações e fluxos de circulação dos medicamentos para viver no mundo da "melhor maneira possível"; e quais são as negociações, concessões, arranjos que os mobilizam para promover tais reparações. Para tanto, apresento primeiro relatos etnográficos de um serviço de Farmácia Clínica observando interações medicamentosas em uma clínica geriátrica e teço reflexões sobre o status dos "agentes químicos" nas intervenções de saúde. Depois, por meio de uma pesquisa documental e entrevistas informais com um farmacêutico trabalhando nos EUA, observo as articulações do que entendo como uma reforma de infraestrutura de cuidado, proposta pelo movimento original. Por fim, proponho que os farmacêuticos produzem e são produzidos por infraestruturas químicas de cuidado.

Farmacoterapia: "agentes químicos" e o manejo das suas "interações"

Entre 2012 e 2018, estive envolvida em uma etnografia sobre as demências. Em campo, a preocupação inicial com o cuidado familiar acabou sendo deslocada para o fenômeno da polifarmácia, ou seja, o uso de vários medicamentos ao mesmo tempo. Cheguei a argumentar que, no espaço em que fiz a pesquisa, o que se chama demência é experimentado, em grande medida, como um fenômeno polifarmacêutico (ENGEL, 2023). Isso porque, os sintomas e ações de cuidado se relacionam com um corpo que lida com as consequências do uso contínuo e de longo prazo de muitas drogas e, além disso, o cotidiano se compõe pela relação com os serviços de saúde que as manejam e gerenciam.

A pesquisa teve como um dos seus principais espaços o Centro de Medicina do Idoso (CMI), um centro de geriatria e gerontologia do Hospital Universitário de Brasília (HUB), que é referência no tratamento das demências, tanto nacional, quanto internacionalmente. Tal centro é considerado uma referência porque oferece um serviço multidisciplinar, com a direção de geriatras, médicos treinados para ser mais atentos a um cuidado holístico e biopsicosocial. Além disso, oferece atividades como musicoterapia, fisioterapia e grupos de suporte para cuidadoras e, talvez de forma central, uma "farmacoterapia" centrada no paciente e colocada em cena por uma equipe de farmacêuticos.

Mesmo depois de ter notado a relevância da polifarmácia para o que era oferecido como cuidado no Centro, demorei a compreender a centralidade do trabalho da equipe de farmácia. No começo, parecia-me que eram os médicos que realizavam essa atenção fina aos medicamentos, com apoio da assistente social, que procurava solucionar ou elaborar sobre dilemas financeiros e de acesso. Até que, um dia, uma farmacêutica, Dayde Mendonça, foi convidada para uma reunião de apoio a familiares cuidadoras, que eu acompanhava. A reunião lotou, e havia muitas perguntas, muitos medicamentos, muitos dilemas cotidianos envolvendo decisões do que fazer com os comprimidos, cápsulas e efeitos variados deles nos corpos das pessoas. Ela não só respondeu todas as pessoas com muita atenção, como pareceu verbalizar de forma cristalina uma preocupação central e organizadora do cuidado no Centro: as "interações medicamentosas" e os muitos efeitos

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20875

da polifarmácia.

Em outro momento, passei a acompanhar mais de perto tal equipe. A farmácia oferecia consultas, especialmente no momento do "acolhimento", que envolvia um diagnóstico multidisciplinar dos recém-chegados. As pessoas com suspeita de demência e seus familiares que as acompanhavam entravam em uma sala com uma farmacêutica, a Dayde, e alguns residentes. Dayde fazia perguntas que buscavam toda a lista de medicamentos que a pessoa utilizava, incluindo aqueles esporádicos, como os remédios para a dor, por exemplo. Incluía medicamentos utilizados no passado e que foram descontinuados. Incluía alimentos e bebidas, remédios naturais ou não receitados, chás – e até se a pessoa vivia perto de algum lugar poluído.

Dayde também perguntava como os medicamentos eram consumidos: se inteiros, cortados ou macerados, se havia alguma dificuldade em engolir ou incômodo com o gosto. Dependendo da resposta e do medicamento, ela explicava que cortar ou macerar era arriscado, podendo machucar o sistema digestivo e até bagunçar a dosagem esperada. Ela ainda perguntava se era muito caro adquiri-los, se era muito burocrático acessar pelo SUS, se havia algum desconforto em retirar algum deles, caso fosse necessário – seja um desconforto físico ou emocional, já que, me explicou, as pessoas "se apegam aos medicamentos". Onde eles eram guardados também era uma conversa importante, umidade e calor poderiam comprometer seus efeitos: "guarda no quarto e longe da luz" era um conselho comum.

Quando os familiares e pacientes saíam da sala, a equipe de farmácia pesquisava em plataformas de dados sobre "interações medicamentosas" conhecidas. Tais plataformas, algumas pagas outras de livre acesso[4], agregam informações de pesquisas e de sistematização de relatórios de acidentes conhecidos sobre efeitos das interações entre as moléculas de diferentes medicamentos, mas, ainda, de medicamentos com alguns fitoterápicos, chás, alimentos e, em menor medida pela quantidade ainda restrita de dados, desses medicamentos com exposição a poluentes. Ou seja, a partir do acesso a uma rede de informações sobre "interações conhecidas", os farmacêuticos avaliavam o caso.

Ainda no dia do "acolhimento", que envolvia consultas com diferentes especialidades, as equipes todas faziam uma reunião para discutir cada caso. Os médicos lideravam a reunião, mas cada equipe fazia a sua intervenção. A equipe de farmácia fazia sugestões sobre a terapia medicamentosa, ou seja, o conjunto de medicamentos, seu contexto e efeitos a serem manejados para "diminuir o risco" e "aumentar a eficácia" do tratamento. Era tal equipe que, de forma mais definitiva, apontava as potenciais interações nocivas e as possíveis dificuldades em se retirar um ou outro medicamento. Em termos oficiais, eram os médicos que "decidiam" o que fazer, o que prescrever ou retirar da receita, mas tomavam essa decisão a partir do "apoio" dado pela equipe de farmácia.

Atenção com a terapia medicamentosa: as intra-ações que fazem os medicamentos acontecerem

Desde sua Lei Orgânica (Lei 8080/90), o Sistema Único de Saúde (SUS) incorpora a assistência terapêutica integral, dando as bases para a formulação posterior de uma Política Nacional dos Medicamentos e do entendimento de que acesso, distribuição, incorporação e uso seguro de medicamentos fazem parte do

[4] Um exemplo de plataforma do tipo pode ser consultado aqui: https://go.drugbank.com/drug-interaction-checker

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20875

sistema de saúde (Portaria 3.916, de 30 de outubro de 1998). De acordo com Penaforte (2011), apesar desta portaria ter tornado a assistência farmacêutica parte do escopo do SUS, tendo como diretrizes o "uso racional de medicamentos" e a "vigilância sanitária" – incluindo ações de promoção, prevenção e recuperação da saúde para além do abastecimento e distribuição dos medicamentos –, ela ainda não propunha um paradigma terapêutico específico para os farmacêuticos.

Foi a incorporação das discussões originadas nos Estados Unidos sobre *pharmaceutical care*, do consenso produzido na Espanha em 2001 em torno do termo *atención farmacéutica*, e das sínteses do conceito de farmacoterapia promovidas pela ONU, que delinearam de forma mais definitiva as bases para a oferta de um tratamento específico liderado por farmacêuticos (AGNONESI e SEVALHO, 2010; PENAFORTE, 2011). Penaforte (2011) defende que os termos "cuidado" e "atenção" são ambos presentes nos debates locais, o Conselho Federal de Farmácia utiliza a denominação "cuidado farmacêutico", já o SUS incorporou o termo "atenção farmacêutica", incluindo-o oficialmente como uma das ações da assistência farmacêutica. O conceito localmente adotado institui a atenção farmacêutica como:

> um modelo de prática farmacêutica, desenvolvida no contexto da Assistência Farmacêutica. Compreende atitudes, valores éticos, comportamentos, habilidades, compromissos e co-responsabilidades na prevenção de doenças, promoção e recuperação da saúde, de forma integrada à equipe de saúde. **É a interação direta do farmacêutico com o usuário, visando uma farmacoterapia** racional e a obtenção de resultados definidos e mensuráveis, voltados para **a melhoria da qualidade de vida**. Esta interação também deve envolver as concepções dos seus sujeitos, respeitadas as suas especificidades biopsicossociais, sob a ótica da integralidade das ações de saúde. (OPAS, 2002, grifos meus)

No tópico seguinte, mobilizo o contexto que origina e populariza o conceito de *pharmaceutical care* nos Estados Unidos. Por hora, vale dizer que parte importante dos seus articuladores estava envolvida com experimentações dentro de hospitais e que se organizaram em um campo chamado Farmácia Clínica. A origem da Farmácia Hospitalar nos Estados Unidos data de 1751, mas os experimentos que aproximavam de forma mais direta os farmacêuticos de uma terapia específica proliferaram na primeira metade do século XIX (ZEBROSKI, 2016).

O experimento mais popular no campo foi desenvolvido pela University of California San Francisco (UCSF) e ficou conhecido como *The Ninth Floor Pharmacy Project*. Em 1965, alguns líderes da escola de farmácia da UCSF desenvolveram um projeto piloto com o propósito aberto de expandir o papel dos farmacêuticos para além de experts em um produto. No ano seguinte, um serviço foi planejado a partir de experiências exitosas anteriores e instituído no hospital universitário local com o propósito de maximizar o uso seguro de medicamentos. Os serviços oferecidos envolviam: (i) tornar os farmacêuticos responsáveis por todo o manejo de medicamentos (exceto administração); (ii) fazê-los atuar como um ponto focal para a busca de informações sobre medicamentos, facilitando a escolha dos profissionais de saúde; (iii) treinar residentes e (iv) avaliar o impacto do projeto (ZEBROSKI, 2016).

Depois de sete meses de projeto, o primeiro relatório reportou que, ao incluir farmacêuticos nos hospitais, foram identificados com maior rapidez problemas relacionados ao uso de medicamentos e encontradas soluções. O que teve como consequência menos "acidentes" envolvendo o uso de medicamentos e uma maior "economia" de recursos, tanto pela diminuição dos acidentes, como pela escolha mais "racional" sobre as drogas. Uma das conclusões amplamente divulgadas na mídia local foi de que um serviço guiado pelos farmacêuticos poderia resolver

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20875

problemas relacionados à complexidade medicamentosa dos dias atuais, tornando a terapia medicamentosa mais "segura, eficaz e econômica"[5].

A partir da década de 1970, os envolvidos no projeto e outros personagens afins lideraram o pleito por uma ampla revisão do currículo de Farmácia, incluindo um maior conjunto de disciplinas da biologia e prática clínica, focando, então, na relação do medicamento com a terapia que se efetiva nos corpos e pessoas e não apenas no medicamento como produto em si mesmo (ZEBROSKI, 2016). Charles Hepler (1987), influente autor do campo, chegou a definir o cuidado como a terceira onda a orientar a educação em Farmácia, superando a que estava em curso, que havia transformado os antigos apotecários empiristas em cientistas treinados como químicos que compreendem todas as complexidades e propriedades do produto que é seu objeto.

A farmacoterapia oferecida no Centro em que fiz a pesquisa se baseia na filosofia do *pharmaceutical care* e suas variações locais e, ainda, se apresenta como um serviço de Farmácia Clínica. Para me fazer entender a dimensão da sua atuação, Dayde me ensinava, com calma, como os medicamentos são uma coisa "interativa", são muitos os controles e cuidados necessários para que eles não se transformem em veneno nos encontros que experimentam durante sua vida ativa e, com isso, produzam efeitos indesejados em corpos e sistemas de saúde, ou, até, poluam nosso ambiente ao serem descartados. E, mesmo com todos esses cuidados, acidentes são muito comuns, por isso o foco da área em serviços contínuos de "vigilância" e "cuidado". Medicamentos são "agentes químicos", me contou, eles afetam os ambientes e corpos com os quais interagem e há um certo limite em prever ou controlar todas as afetações possíveis, inclusive, ou talvez principalmente, porque elas resultam de "interações" que envolvem vários outros atores importantes (outros químicos, pessoas, animais, rios, ar, dinheiro... e a lista segue).

Um acidente dos mais inusitados sempre me vêm à memória quando levo à sério essa proliferação das "interações". Como parte da etnografia, acompanhei algumas famílias e seus cotidianos. Certa feita, o gato de uma dessas famílias, o Bolt, adoeceu. Caía pelos cantos, mal conseguia levantar-se, nem depois de brigas ferrenhas com os gatos da vizinhança ele havia prostrado tanto. Foi até sugerido que alguma vizinha poderia tê-lo envenenado. As especulações sobre qual delas seria tão vil só não foi adiante porque o resto de um comprimido foi encontrado no pote de água do Bolt. D. Aparecida, diagnosticada com Alzheimer há oito anos, estava com dificuldade em engolir os medicamentos com cápsula gelatinosa, um pouco grandes para a sua deglutição. Era comum que ela acabasse os mastigando, por vezes a cápsula se desmanchava no processo e um gosto ruim a agredia. Não raro, ela os jogava fora e calhou de encontrar no pote de água do gato um bom lugar de descarte.

Em outro momento, propus (ENGEL, 2023) que a lógica de cuidado mediada pela "interação", performada pelos profissionais que conheci, se aproxima da elaboração de Karen Barad (2003) sobre intra-ação. A autora defende que um objeto, um corpo, uma entidade qualquer que seja, não se emancipa das relações que a compõem. As fronteiras entre as entidades e suas qualidades se materializam constantemente. A ideia de interação poderia dar a impressão de que relações e agências recíprocas acontecem entre entidades com fronteiras claramente distinguíveis. Para a autora, contudo, a relação em si é a base para a modulação da matéria, a ação acontece na própria composição das entidades, é intra-ação,

[5] Ver mais sobre a história, contada oficialmente pela UCSF, aqui: https://pharm.ucsf.edu/history-cp/1965-1972

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20875

ou emaranhamento (HARAWAY, 1993, 2023). Em termos de reações (ou relações) químicas, tal emaranhamento se interpõe de modo quase pedagógico: Bernadette Bensaude-Vicent e Isabelle Stengers (1996), ao escreverem a história da química, traçam algumas biografias sobre a produção dos químicos sintéticos e os rejeitos do seu aparato industrial que ilustram tanto como a existência de tais químicos dependem de determinado contexto socioeconômico e tecnológico, como a literalidade da afirmação de que eles alteram e compõem a substância do mundo contemporâneo.

No livro *Reactivating Elements*, Dimitris Papadopoulos, María Puig de la Bellacasa e Natasha Myers (2021) agregam propostas e experimentações interdisciplinares que seguem a agência dos químicos antropocêntricos: os sintéticos criados em meio a aparatos tecnocientíficos. A proposta do livro é recuperar uma certa qualidade reflexiva a partir dos elementos, com os elementos, sobre os elementos em suas relações e agências realizadoras da matéria. Volta-se o olhar para a insistência dos elementos em se acumular no ar, na água, na terra e nos nossos corpos, de se combinar entre si, de contaminar, se derramar, exceder qualquer limite ou fronteira.

Os autores que compõem o livro ainda pensam a partir de movimentos contemporâneos, dentro e fora da tecnociência, que buscam conter a sangria dos químicos antropocêntricos: limpar, controlar, reduzir a catástrofe. Reativar os elementos, nesse sentido, é uma proposta metodológica e política, já que reimaginar o mundo seria materializá-lo de outro modo. Para Bellacasa (2017), essa preocupação em (re)materializar o mundo pode ser discutida pela lente de uma ética do cuidado: "tudo o que fazemos para manter, continuar e reparar nosso mundo, de modo que possamos viver nele da melhor maneira possível" (TRONTO, 1993: 103, tradução minha). Entendo, com isso, que um cuidado que se desenha para interferir nas "interações" dos medicamentos com pessoas, ambiente e sistemas de saúde é um pleito político-material encampado pelos farmacêuticos. Em seguida, continuo a pensar sobre tal pleito a partir de uma narrativa sobre suas origens e efeitos.

Pharmaceutical care como futuro e infraestrutura

Entre 2023 e 2024, estive em um pós-doutorado na The University of Texas Medical Branch (UTMB), em um departamento de bioética e humanidades em saúde. A universidade é majoritariamente focada em pesquisa em saúde e na oferta de serviços para um importante hospital da região, incluindo o maior hospital carcerário do Texas. Nela, pude consultar materiais físicos para abranger uma pesquisa bibliográfica e fui apresentada à Rashid Mosavin, reitor da Faculdade de Farmácia da Texas Southern University (TSU), quem me guiou em uma pesquisa documental sobre o campo e me concedeu entrevistas informais sobre a sua profissão e a sua atuação nos Estados Unidos.

Existem algumas narrativas de origem do que veio a ser conhecido como o paradigma do *pharmaceutical care*. É comum encontrar uma origem teórica que atribui à Mikael e colaboradores (1975) primazia no debate. Os autores fizeram uma pesquisa para medir o impacto da presença de farmacêuticos em hospitais e chegaram à conclusão de que hospitais que empregam farmacêuticos em tempo integral conseguem oferecer um cuidado melhor, ou seja, com mais efeitos positivos para a saúde e menos acidentes envolvendo o tratamento proposto. A conclusão dos autores é que "o cuidado que um paciente necessita e recebe, assegura o uso racional de medicamentos" (CIPOLLE *et al.,* 2006:12).

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20875

Já Donald Crum Brodie e colaboradores (1980), pessoas diretamente envolvidas com as experimentações da Farmácia Clínica que mencionei anteriormente, defenderam, em 1980, a necessidade de serviços relacionados a drogas. Em 1987, Hepler e Strand apresentaram o conceito de *pharmaceutal care* que mais se popularizou ao redor do mundo: "O cuidado farmacêutico é um componente do exercício profissional do farmacêutico que impõe uma interação direta do farmacêutico com o paciente, com o propósito de cuidar das necessidades deste em relação aos medicamentos" (CIPOLLE *et al.*, 2006: 12).

Além da percepção empírica do aspecto de melhoria do cuidado realizado a partir do uso de medicamentos, as narrativas iniciais envolvendo a necessidade de um serviço chamado de *pharmaceutical care* parecem concordar em um ponto fundamental: sem uma mudança de foco, a Farmácia, como profissão, morreria. Se, como mencionei na introdução, a industrialização da produção dos fármacos alienou boa parte dos farmacêuticos ao redor do mundo do processo de composição do produto medicamento, nos Estados Unidos, outros eventos agravaram ainda mais a deriva da área. Em 1952, a American Association of Pharmacy (APhA) proibiu qualquer aconselhamento a pacientes por parte dos farmacêuticos, o que chamaram de contra receita. A motivação da proibição veio do progressivo aparato legal criado para regular a circulação de medicamentos e drogas no país, entendida como resposta para a crise dos opioides, além de outros acidentes envolvendo substâncias lícitas e ilícitas (ZEBROSKI, 2016).

Ainda nesse sentido, a concentração dos negócios de vender medicamentos em grandes redes farmacêuticas, como a CVS e a Walgreens, resultou na falência de boa parte das farmácias comunitárias (ZEBROSKI, 2016). Adicionalmente, a promessa de modernizar a distribuição por meio de sistemas informatizados, a serem incluídos tanto nas farmácias como em hospitais, agravou ainda mais qualquer projeto de inserção profissional que não fosse essencialmente tecnicista (KREMERS e URDANG, 1976). Uma reclamação comum ao campo, me contou Rashid, é que os cursos de farmácia se prepararam para treinar profissionais altamente capacitados em termos de teorias e métodos científicos, mas que acabam executando uma atividade muito aquém de sua capacidade, o que gera frustração. Diferentes eventos e coletivos articulados nos anos 1970 e 1980 pareciam concordar com a máxima de que, para não se tornarem obsoletos, os farmacêuticos precisavam imaginar – e forjar – um novo futuro (BEZOLD *et al.*, 1985).

Um desses coletivos compôs uma publicação chamada "*Pharmacists for the Future: The Report of the Study Commission on Pharmacy*" (WORTHEN, 1999). Em 1971, o presidente da *American Association of Colleges of Pharmacy* (AACP), Arthur E. Schwarting, apresentou a proposta de um estudo, de caráter nacional, que identificasse as necessidades sociais relativas à terapia com medicamentos, junto de experiências exitosas e, ainda, definisse a natureza e estrutura dos novos serviços a serem oferecidos. John Millis, um médico de formação e renomado educador no campo da farmácia, foi escolhido para liderar uma comissão que desenvolveria tal estudo.

Para a definição dos membros da Comissão, Millis, na contramão da cultura liberal de consenso, se negou a apontar os membros respeitando a maior quantidade possível de interesses do corpo profissional. Para ele, tal abordagem envolveria compromisso político e manutenção do status quo. A abordagem deveria ser, em sua opinião, agregar pessoas qualificadas que fossem conhecidas pelo seu interesse pelo bem público. A Farmácia precisava ser reimaginada a partir de uma genuína conexão com o interesse público, mesmo que isso desagradasse interesses de empresários, indústria e outros (WORTHEN, 1999).

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20875

Montada a comissão[6], os trabalhos começaram em 1973, as perguntas que iniciaram o processo foram: "O que os farmacêuticos fazem?"; "O que os farmacêuticos podem fazer?"; "O que os farmacêuticos deveriam fazer". A comissão convidou e escutou 81 pessoas envolvidas com a prática farmacêutica, processo regulatório, manufatura, além de médicos, educadores e profissionais de saúde. Dentre as pessoas ouvidas, aqueles envolvidos com a Farmácia Clínica, inclusive Donald Crum Brodie, marcaram presença importante.

"*The people in the United States are deeply concerned about drugs*"[7], assim começa o relatório, lançado em 1975 (WORTHEN, 1999: 147). Citam-se dados indicando a importância de admissões hospitalares que resultam de intoxicação por medicamentos, eventos adversos, mal uso, receita equivocada, interações medicamentosas ou efeitos de uso crônico. Para o relatório, os problemas envolvendo medicamentos constituíam um dilema de saúde pública. Tais problemas teriam uma de suas origens na distância entre o conhecimento que existe sobre os medicamentos no âmbito da pesquisa e o que a população e os prescritores (médicos) de fato utilizam como base para tomar decisões.

O problema era agravado porque a produção de medicamentos e de informações sobre os mesmos estariam majoritariamente centradas em uma indústria farmacêutica interessada no lucro. Por isso, muitas informações chegariam a médicos e pacientes em formato de propaganda, nem sempre focando no bem-estar social e interesse público. A saga da regulação governamental da prescrição, ainda, seria ineficaz, porque baseada no controle e restrição da autonomia profissional e não na promoção de ações que pudessem melhorar o processo de cuidado no qual o medicamento deveria estar envolvido, estimulando o seu uso seguro.

Dado o contexto delineado, um dos pontos cruciais do relatório é a mudança no que se entende pelo objeto da farmácia. Se fez sentido, no passado de ouro dos apotecários, dizer que farmacêuticos são aqueles que compõem e dispensam medicamentos, em 1975 isso já não seria adequado. Boa parte dos medicamentos modernos são feitos de químicos criados de forma sintética e que exigem uma série de aparatos tecnológicos que transformaram a manufatura do medicamento e até sua natureza e os farmacêuticos são, no máximo, coadjuvantes nesse processo. O farmacêutico, ainda, raramente prepara a dosagem de compostos manufaturados, na maior parte das vezes, o medicamento já é apresentado em sua forma final para o cliente.

Assim, a Farmácia deveria ofertar um serviço de saúde adequado aos fluxos complexos que fazem os medicamentos contemporâneos serem os personagens que são e seus efeitos no mundo. Como qualquer serviço de saúde, defende o relatório, a Farmácia deveria ser compreendida como um sistema de conhecimento "*which renders a health service by concerning itself with knowledge about drugs and their effects upon men and animals*"[8] (WORTHEN, 1999:156). Farmacêuticos, então, deveriam adquirir conhecimento sobre efeitos das drogas nos corpos e traduzir esse conhecimento ao orientar o uso de drogas tanto no diálogo com profissionais de saúde, como divulgando informações de pesquisa para o público em geral. E, para isso, o currículo da Farmácia deveria incluir disciplinas biológicas e comportamentais de modo mais efetivo.

Enquanto sistema de conhecimento, a Farmácia evitaria erros e acidentes e,

[6] Formaram a comissão: John Biles; Robert Chalmers; Leighton Cluff; Henry F. Deboest; Bryce Douglas; Jan Koch-Weser; John S. Millis; Victor Morgenroth Jr.; Charles E. Odegaard; Rozella Sclotfeldt; William E. Smith Jr.; Robert Straus.

[7] "As pessoas nos Estados Unidos estão profundamente preocupadas com os medicamentos."

[8] "que presta um serviço de saúde ao ocupar-se do conhecimento sobre os medicamentos e seus efeitos sobre seres humanos e animais."

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20875

assim, ela interessa ao bem público – tanto por promover a saúde, como para evitar gastos com saúde relacionados a problemas envolvendo medicamentos. A fragmentação do cuidado biomédico dividido em especialidades, os muitos prescritores, os problemas de acesso relacionados à falta de um sistema de saúde integrado nos Estados Unidos, a falta de coordenação da terapia medicamentosa como um todo são também apontados como dilemas estruturais que acabariam gerando complexidade medicamentosa e agravando problemas relacionados aos medicamentos. O serviço ofertado pelos farmacêuticos, então, poderia se especializar em redimensionar ou reformar alguns fluxos dessas falhas estruturais que geram complexidade medicamentosa e riscos de acidentes.

Por fim, para tornar possível a oferta de um serviço assim, seria necessário modificar a lógica de remuneração dos farmacêuticos. Nos Estados Unidos, a remuneração da maior parte dos farmacêuticos vem de uma porcentagem em cima do processo de dispensação do medicamento como um produto finalizado. Então, o serviço do farmacêutico é medido em uma porcentagem de produto dispensado. O seu sustento depende da venda de um produto, não da prestação de um serviço em saúde. Para reposicionar o farmacêutico como profissional da saúde e não vendedor de produtos, seria urgente mudar a estrutura da remuneração para compensar um serviço prestado. Isso seria uma mudança tanto de lógica de atendimento, como de moralidade da prática – não se associaria mais o profissional à venda, mas a um serviço que teria o intuito de gerar um benefício.

Em termos de definição do serviço, o relatório defende que se deveria seguir e ampliar os desenvolvimentos do que a Farmácia Clínica vinha produzindo. Para o relatório, o serviço precisaria enfatizar as drogas na relação com os usuários e manejar a eficácia da terapia medicamentosa. De modo geral, o futuro da Farmácia, então, demandaria uma mudança de objeto, de currículo, e de remuneração. Além disso, o campo da Farmácia deveria conseguir realizar pesquisas mais qualificadas sobre os efeitos dos medicamentos nos pacientes e nos serviços de saúde e utilizar esse conhecimento para melhorar a terapia medicamentosa.

Infraestrutura como processo: os compromissos

Entendo que os farmacêuticos estão propondo um tipo de reforma ou revisão nas infraestruturas de cuidado dos medicamentos. Infraestruturas de cuidado, como dizem Peter Danholt e a Henriette Langstrup (2012), são as rotas mais ou menos justapostas nas quais o cuidado se desenrola: fluxos, sistemas, espaços, protocolos, redes partilhadas de conhecimento. Parece-me que os farmacêuticos propõem redefinir ou, de alguma maneira, reparar, as rotas por meio das quais os medicamentos se efetivam como terapia – ao mesmo tempo em que defendem um espaço no mercado de cuidados biomédicos para que eles funcionem como uma das engrenagens principais desta terapia.

Para Akhil Gupta (2018), a promessa de novas – e mais eficazes – infraestruturas, tendem a emergir como engajamento na produção material do futuro. No caso dos farmacêuticos, o futuro projetado revitalizaria uma profissão e, idealmente, serviria ao interesse público de conter os efeitos nocivos do uso extensivo de medicamentos, resultado de terem sido cooptados por uma indústria de produção em massa e pela fragmentação do cuidado biomédico – especialmente àquele oferecido no contexto estadunidense. Os desenrolares da feitura dessas infraestruturas, contudo, são tudo menos previsíveis para Gupta. Assim como Annemarie Mol (2008) defende que modos de "fazer o bem" geram efeitos diver-

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20875

sos, a se conhecerem na prática, Gupta sugere que infraestruturas são materialidades em processo, a se produzirem nas relações que as realizam.

Entre 1992 e 1995, o paradigma do *pharmaceutical care* foi posto em prática por meio do *Minessota Pharmaceutical Care Program*. Em resumo, o programa se propôs a sistematizar a teoria desenvolvida até então e os protocolos de cuidado pensados junto de experiências clínicas e aplicá-los, de modo mais amplo, para as farmácias comunitárias – essas farmácias de balcão, que vendem os medicamentos. Os objetivos envolviam tanto o desenvolvimento de sistemas que ajudassem no controle da terapia de cada um dos pacientes, como avaliar se o cuidado farmacêutico seria interessante para evitar problemas relacionados a medicamentos para além da clínica e se, fazendo isso, ele poderia gerar uma economia para os seguros de saúde. Além disso, foi tentado um método de como remunerar o farmacêutico pelo serviço prestado e não pelo produto. Ao final, também se calculou se essa remuneração seria viável para manter o farmacêutico e se compensaria aos seguros de saúde (CIPOLLE *et al.*, 2006).

Vale dizer que muita gente participou do projeto e o termo "colaboração" surgiu como um dos motes para a sua existência. Os protocolos e paradigmas que se seguiram, tendem a sublinhar que os farmacêuticos são importantes ferramentas para uma terapia eficaz, atuando como colaboradores dos médicos, pacientes e outros profissionais. Uma das conclusões das avaliações do programa é que o serviço de cuidado farmacêutico só se torna chamativo para os usuários, planos de saúde e médicos quando envolve complexidade medicamentosa do ponto de vista do paciente, como a polifarmácia ou o uso crônico de medicamentos. Nesses casos, é mais fácil mostrar e defender que o serviço do farmacêutico serve como um apoio fundamental para que médicos e pacientes tomem decisões bem-informadas (CIPOLLE *et al.*, 2006). A complexidade, então, como que se desloca para casos específicos: pacientes que a experimentam e médicos que precisam manejá-la.

O termo colaboração, aliado ao cuidado centrado no paciente, se manteve e ganhou força em protocolos posteriores. Em 2014, a *Joint Commission of Pharmacy Practitioners* (JCPP) criou um processo de cuidado a ser tomado como padrão para toda a prática farmacêutica, o qual entrou nos currículos de faculdades e cursos específicos. Em 2025, tal processo foi atualizado a partir de uma grande metodologia de consenso aplicada nacionalmente e se transformou em uma publicação sintética chamada *Pharmacist Patient Care Process*.

Imagem 1 – Processo de Cuidado Farmacêutico com o Paciente. Fonte: JCPP, 2025

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20875

O processo envolve uma anamnese atenta ao que o paciente consome, seus valores, desejos e expectativas com o tratamento, seguido de uma pesquisa em sistemas de informação sobre a segurança e o custo da terapia medicamentosa, para, então, desenvolver um plano individual de cuidado que seja eficaz e consciente de seus custos. Os farmacêuticos ainda acompanhariam a implementação deste plano, fazendo exames laboratoriais para compreender os efeitos da terapia no corpo e a experiência das pessoas com o tratamento e, finalmente, uma avaliação dos resultados do tratamento. Farmacêuticos são apresentados como "otimizadores da medicação" e dos resultados da terapia medicamentosa e, ainda, como profissionais que atuam por meio de uma postura colaborativa, criando uma boa comunicação.

> Pharmacists, as medication experts and integral members of the care team, are essential health care providers who use a person-centered approach to optimize each patient's medication and health outcomes. By establishing trusted relationships and fostering effective communication, pharmacists collaborate with patients and their support systems as well as other care team members to provide quality health care. (JCPP, 2025:4)[9]

Outro termo, que ganha força nas avaliações do *Minessota Pharmaceutical Care Program* foi "economia". Uma das conclusões do programa foi que o valor pago pelo serviço seria economicamente interessante para os seguros de saúde, já que o cuidado farmacêutico evitaria complicações, efeitos adversos, acidentes e ineficácia do tratamento. Chegou-se à conta de que, para cada dólar investido no cuidado farmacêutico, 11 dólares seriam economizados pelos seguros saúde. Assim, conclui-se que seria possível remunerar os farmacêuticos pelo serviço, não apenas pelo produto e, mais do que isso, o cuidado farmacêutico ajudaria a conter os gastos exorbitantes com saúde para as pessoas, para os seguros de saúde e para o Estado (CIPOLLE *et al*. 2006).

Nas conversas que tive com Rashid, parecia-lhe muito caro me fazer entender, numericamente, como os farmacêuticos iriam gerar economia ao prestar seu cuidado, que eles eram peças fundamentais para fazer o sistema de saúde americano funcionar de modo mais eficaz, com menos endividamento e gastos evitáveis. Ouvi o mesmo pleito em todos os congressos que fui sobre o tema, falas que sempre se seguiam de dados e avaliações de impacto positivas. Apesar de parecer poderosa, a palavra de ordem econômica teve efeitos singelos: o sistema de remuneração não foi amplamente transformado e esse é um dos principais lobbys das Associações de Farmácia até os dias de hoje nos Estados Unidos (BONNER, sem data).

Contudo, a promessa de economia teve uma vitória importante. Em 2003, o *Medicaire*, um seguro saúde público voltado para a população idosa, estabeleceu um programa chamado *Medication Therapy Management*. Basicamente, farmacêuticos seriam contratados para avaliar a terapia medicamentosa dos pacientes assegurados pelo dinheiro público com o intuito de cortar gastos e diminuir erros – fazendo, assim, um uso mais racional dos recursos públicos destinados ao sistema de saúde americano. O Programa é oferecido de forma gratuita para usuá-

[9] "Os farmacêuticos, como especialistas em medicamentos e membros integrais da equipe de cuidado, são profissionais de saúde essenciais que utilizam uma abordagem centrada na pessoa para otimizar a medicação e os desfechos de saúde de cada paciente. Ao estabelecer relações de confiança e promover uma comunicação eficaz, os farmacêuticos colaboram com os pacientes, suas redes de apoio e outros membros da equipe de cuidado para oferecer um cuidado em saúde de qualidade".

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20875

rios do *Medicaire* e tem o objetivo de melhorar os resultados clínicos, reduzir erros de medicação e, como resultado final, diminuir os custos gerais de saúde para o Estado investidos em indivíduos idosos com múltiplas condições crônicas ou regimes complexos de medicação (CMS, sem data). O cuidado farmacêutico, neste contexto, reduz custos de pacientes complexos para o sistema.

"Economia" e "colaboração" se transformam em protocolos e programas na medida em que o paradigma do *pharmaceutical care* se populariza e exige maiores consensos para ser, de fato, incorporado no sistema de saúde. Minha impressão é que algo do tom inicial do projeto de futuro visionado por Millis e colaboradores se modifica nesse processo. Havia, no relatório, uma proposta de unir a Farmácia ao bem público, delineando uma crítica aberta tanto ao monopólio de informações e pesquisas produzidos por uma indústria que visa o lucro, como à fragmentação do cuidado biomédico. Ambos aumentariam os riscos de acidentes e seriam vetores estruturantes da complexidade medicamentosa contemporânea. Apesar do mote de um serviço que visa a melhoria da saúde se manter, os protocolos mais atuais parecem promover alguns deslocamentos: a qualidade de "colaboração" apoia o sistema a funcionar melhor; a "complexidade medicamentosa" parece se materializar em determinados pacientes (idosos, com polifarmácia, múltiplas doenças crônicas, deficiências) que, ao serem melhor cuidados, geram menos gastos para estado e seguros de saúde; a "economia" se dá no nível do sistema, mas parece não gerar, na prática, uma efetiva necessidade da modificação do modelo de remuneração dos farmacêuticos, que continua associado à venda de produtos.

Esses deslocamentos podem, talvez, ilustrar o que Millis temia sobre o consenso e sua aliança com o status quo. Ao mesmo tempo, eles tornam o serviço de cuidado farmacêutico uma realidade que, inclusive, se prolifera e transforma mundo à fora. Para Gupta (2018), um dos aspectos intrínsecos à feitura de infraestruturas é que, não raro, elas se estabelecem como projetos biopolíticos de bem-estar social e saúde da população, na mesma medida em que que criam fluxos de controle e disciplina – ou, até, diria, de austeridade na racionalidade da coisa pública. É curioso como "uso racional de medicamentos" se desloca para o "uso racional de recursos" para evitar gastos excessivos que indivíduos com condições cônicas marcadas pela complexidade medicamentosa causam ao sistema. "As infraestruturas estão sempre a caminho de se tornar ruinas", afirma Gupta (2018: 62, tradução minha): há sempre uma distância, no processo de materialização, entre a promessa e esperança de futuro com o que acaba sendo, de fato, tornado presente.

Considerações finais

Sem tirar o mérito da distração, talvez a minha demora em notar a centralidade da equipe de farmácia no serviço multidisciplinar oferecido pelo Centro em que fiz a etnografia venha do papel coadjuvante que os farmacêuticos aprenderam a modular para serem incluídos como parte das equipes de saúde. Colaborar, prestar apoio para ajudar a tomar decisões e gerar economia para o sistema de saúde parecem como um convencimento de quem situa a sua importância ao garantir os bastidores. Curiosamente, ao se envolver com o cuidado, os farmacêuticos parecem montar um tipo de saber-fazer discreto, como diria Pascale Molinier (2012:33), um trabalho que depende da supressão de seus rastros. E, neste caso, não magoa a centralidade prescritiva dos médicos ou assume uma postura de en-

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20875

frentamento em relação à indústria que compõe os medicamentos como os conhecemos ou ao fragmentado sistema de saúde que os encenam no cuidado.

Dada a atenção às agências "interativas" dos químicos elaboradas pelos farmacêuticos e suas propostas de reforma dos fluxos de tais interações, parece justo concluir que os farmacêuticos pelo cuidado têm produzido reformas nas infraestruturas de cuidado dos medicamentos. E, como toda reforma de infraestrutura, esse é um processo cheio de desvios de rota e concessões. Desde que iniciei minha jornada para acompanhá-los, tenho aprendido muito sobre a complexidade de atuação da terapia medicamentosa e de todo o circuito de intra-ações (BARAD, 2003) que a movimenta e que transforma nossos corpos e lugares. Então, imagino que re-situar essas mudanças de infraestrutura imersas em seu complexo contexto já seria um modo razoável de fazer um fechamento deste texto.

Minha imaginação, contudo, tem se obcecado por outra configuração de termos para considerar algo de final: parece-me que os farmacêuticos atuam e são atuados em *infraestruturas químicas de cuidado*. Para Michelle Murphy (2013), os químicos antropocêntricos são infraestruturas invisíveis e constitutivas do cotidiano, sustentando, intoxicando, alterando modos de vida, corpos, mentes, economias, e sistemas de cuidado. Nessa toada, podemos imaginar os medicamentos como infraestruturas químicas nem tão invisíveis que sustentam, transformam e intoxicam o cuidado biomédico. São a terapia preferida, envolvem um mundo de atores e economias, interferem no tipo de remuneração de trabalhadores, curam e criam adoecimentos, se engajam de protocolos e processos. Em uma complexa malha de intra-ações, os medicamentos agem realizando corpos, regimes profissionais e o que se faz enquanto cuidado.

Há algo além. De certa maneira, os químicos se proliferam para todo o canto, mas eles não se acumulam de forma igualitária, populações vivendo próximas de garimpo, indústria farmacoquímica, regiões poluídas e com água contaminada são mais afetadas. Em sua pesquisa com populações originárias do Canadá, Murphy (2013) observa os efeitos coloniais do acúmulo dos químicos em territórios e corpos. As intoxicações com químicos são marcas coloniais, para a autora – fazendo parte do contexto que os criaram e efetivam, constantemente. Também no contexto que envolve os farmacêuticos, os químicos não se acumulam de forma igualitária, são corpos com deficiência, envelhecidos e com múltiplas doenças crônicas aqueles a experimentarem os maiores efeitos iatrogênicos dos medicamentos. Torná-los "pacientes complexos", que demandam um serviço a mais para não exacerbar gastos de um sistema, é um deslocamento político importante, revelador das estruturas capacitistas nas quais as infraestruturas químicas de cuidado se estabeleceram e continuam a atuar.

O movimento pelo *pharmaceutical care*, em seus vários deslocamentos, situa os farmacêuticos, ou a pequena parcela deles envolvidos com ele, como operadores estruturais do cuidado dessas infraestruturas químicas, que poderiam otimizar a realização dos medicamentos como terapia, assim como evitar os acidentes delas. Não me sinto preparada para pensar sobre os efeitos mais amplos dessa engrenagem, que são os farmacêuticos, nas infraestruturas químicas de cuidado como as defini, mas, pelo que vimos até agora, podemos dizer que eles tentam controlar fluxos de atuação ao mesmo tempo em que são descontrolados por eles.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20875

Recebido em 31 de janeiro de 2026.
Aprovado em 10 de março de 2026.

Referências

ANGONESI, Daniela; SEVALHO, Gil. Atenção Farmacêutica: fundamentação conceitual e crítica para um modelo brasileiro. *Ciência & Saúde Coletiva*, 15 (Supl. 3): 3603-14, 2010.

BARAD, Karen. Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter. *Signs Journal of Women in Culture and Society*, 28 (3): 801-31, 2003.

BELLACASA, Maria Puig. *Matters of Care: Speculative Ethics in More Than Human Worlds*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2017.

BENSAUDE-VICENT, Bernadette; STENGERS, Isabelle. *History of Chemistry*. Cambridge: Harvard University Press, 1996.

BEZOLD, Clement (ed.). *Pharmacy in the 21st Century: Planning for an Uncertain Future*. Alexandria: Institute for Alternative Futures, 1985.

BONNER, Loren. *Supporting pharmacists with medical billing goes side-by-side with payment reform*. APhA. Sem data.

BRASIL. *Lei 8.080, de 19 de setembro de 1990*. Dispõe sobre as condições para a promoção, proteção e recuperação da saúde, a organização e o funcionamento dos serviços correspondentes e dá outras providências. *Diário Oficial da União: seção 1*. Brasília, 20 set. 1990.

BRASIL. *Ministério da Saúde. Portaria nº 3.916, de 30 de outubro de 1998*. Aprova a Política Nacional de Medicamentos. *Diário Oficial da União: seção 1*. Brasília, 10 nov. 1998.

BRODIE, D.C.; PARISH, P.A.; POSTON, J.W. Societal needs for drugs and drug-related services. *American J. of Pharmaceutical Education*, 44 (3): 276-8, 1980.

CAMARGO, Ana Cláudia. Antropologia dos medicamentos: o estado da arte das pesquisas no Brasil. *Revista Textos Graduados*, 2 (7): 138-56, 2021.

CASTRO, Rosana. *Economias políticas da saúde e da doença: uma etnografia da experimentação farmacêutica*. São Paulo: Hucitec Editora ANPOCS, 2020.

CENTERS FOR MEDICARE & MEDICAID SERVICES (CMS). *Medication Therapy Management*. Sem data.

CIPOLLE, Robert; STRAND, Linda; MORLEY, Peter. *O exercício do cuidado farmacêutico*. Brasília: Conselho Nacional de Farmácia, 2006.

DANHOLT, Peter; LANGSTRUP, Henriette. Medication as Infrastructure: Decentring Self-care. *Culture Unbound*, 4 (3): 513-32, 2012.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20875

ENGEL, Cíntia. Dementia, a Polypharmaceutical Phenomenon: The Intimate Combinations of Dementia Drugs in Brazil. *Culture, Medicine and Psychiatry*, 47: 814-33, 2023.

GUPTA, Akhil. "The Future in Ruins: Thoughts on the Temporality of Infrastructure". In: ANAND, Nikhil; GUPTA, Akhil; APPEL, Hannah. *The Promise of Infrastructure*. Durhan and London: Duke University Press, 2018.

HARAWAY, Donna. *Ficar com o problema: fazer parentes no Chthuluceno*. São Paulo: n-1 edições, 2023.

HARAWAY, Donna. *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, And Significant Otherness*. Chicago: Indiana University Press, 1993.

HARDON, Anita; SANABRIA, Emilia. Fluid Drugs: Revisiting the Anthropology of Pharmaceuticals. *Annual Review of Anthropology*, 46: 177-32, 2017.

HEPLER, Charles. The third wave in pharmaceutical education: the clinical movement. *American Journal of Pharmaceutical Education*, 51: 369-84, 1987.

HEPLER, Charles; STRAND, Linda. Opportunities and responsibilities in pharmaceutical care. *American Journal of Hospital Pharmacy*, 47 (3): 533-43, 1990.

JOINT COMMISSION OF PHARMACY PRACTITIONERS (JCPP). *Pharmacists' Patient Care Process*. May 20, 2025.

KREMERS, Edward; URDANG, George. *History of Pharmacy*. Philadelphia: Lippincott, 1976.

MIKEAL, RL, BROWN TR; LAZARUS HL, VINSON, MC. Quality of pharmaceutical care in hospitals. *American J. of Hospital Pharmacy*, 32 (6): 567-74, 1975.

MOL, Annemarie. *The Logic of Care: Health and the Problem of Patient Choice*. London: Routledge, 2008.

MURPHY, Michelle. Unsettling care: troubling transnational itineraries of care in feminist health practices. *Social Studies of Science*, 45 (5):717-37, 2015.

MURPHY, Michelle. "Chemical Infrastructures of the St. Clair River". In: BOUDIA, Soraya; JAS, Nathalie. *Toxicants, Health and Regulation since 1945*. London: Pickering & Chatto Publishers, 2013.

ORGANIZAÇÃO PAN-AMERICANA DA SAÚDE (OPAS). *Consenso Brasileiro de Atenção Farmacêutica: proposta*. Brasília: Opas, 2002.

PAPADOPOULOS, Dimitris; BELLACASA, Maria Puig; MYERS, Natasha. *Reactivating Elements: Chemistry, Ecology, Practice*. Duke: Duke University Press, 2021.

PENAFORTE, Thais Rodrigues. *Atenção Farmacêutica na Hipertensão Arterial Sistêmica*: *impacto clínico, econômico e social*. Tese (Doutorado em Ciências Farmacêuticas), Universidade de São Paulo, 2011.

TRONTO, Joan. *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethics of Care*. New York: Routledge, 1993.

WORTHEN, Dennis (ed). *The Millis Study Comission ons Pharmacy: A Road Map to a Profession´s Future*. New York: Pharmaceutical Products Press, 1999.

ZEBROSKI, Bob. *A Brief History of Pharmacy Humanity's Search for Wellness*. London: Routledge, 2016.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20875

“O mundo é um trem desgovernado”:
bricolagens epistêmicas e Covid-19 da Coorte de Nascimentos de Pelotas (1982–2025)[1]

Ana Paula Pimentel Jacob[2]
Universidade de Brasília

Dominique Pareja Behágue[3]
Universidade de Vanderbilt

Helen Gonçalves[4]
Universidade Federal de Pelotas

Resumo: Este artigo analisa as práticas de cuidado emergentes durante a pandemia de Covid-19 sob a lente da bricolagem epistêmica. Fundamentada em uma etnografia de longa duração vinculada à Coorte de Nascimentos de Pelotas (1982), a investigação explora como indivíduos na casa dos 40 anos ressignificaram saberes e protocolos de saúde diante de um cenário de falência institucional e instabilidade informacional. Através das trajetórias de interlocutores como Daniele, Felícia, Theo, Antônia, Julia, Jailson e Tamires, observamos que as respostas à situação-limite sanitária não se reduzem a uma dicotomia entre ciência e negacionismo, mas compõem um espectro reflexivo que abrange desde a crítica política e o ceticismo institucional até a formulação de uma eu-pistemologia. Argumentamos que a costura de fragmentos de discursos especializados, memórias familiares e experiências incorporadas permitiu a esses sujeitos fabricar “abrigos de sentido” e estratégias pragmáticas de sobrevivência em um mundo percebido como um “trem desgovernado”.

Palavras-chave: STS; negacionismos; antropologia da saúde.

[1] Este artigo foi resultado de um desdobramento feito por meio de sugestões e revisões feitas em dois eventos acadêmicos diferentes (Reunião de Antropologia do Mercosul e Seminário de Antropologia da Saúde e da Ciência), por isso agradeço a leitura atenta, sugestões e reflexões colocadas por Fabíola Rohden, Marina Nucci, Elaine Brandão, Rosamaria Giatti, Soraya Fleischer, Rosana Castro e Estefania Ronca.

[2] Doutora em Antropologia pela Universidade de Brasília (UnB) e professora substituta do Departamento de Sociologia da Universidade de Brasília.

[3] Doutora em Antropologia pela Universidade de McGill e professora do departamento de Medicina, Saúde e Sociedade da Universidade de Vanderbilt, nos Estados Unidos.

[4] Doutora em Antropologia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) e professora do Departamento de Medicina Social na Universidade Federal de Pelotas.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.21566

ACENO

PIMENTEL JACOB, Ana Paula; BEHÁGUE, Dominique Pareja; GONÇALVES, Helen. **“ O mundo é um trem desgovernado” : bricolagens epistêmicas e Covid-19 da Coorte de Nascimentos de Pelotas (1982–2025).** *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 13 (31): 217-232, janeiro a abril de 2026. ISSN: 2358-5587

“El mundo es un tren descontrolado”:
bricolajes epistémicos y COVID-19 en la Cohorte de Nacimientos de Pelotas (1982–2025)

Resumen: Este artículo analiza las prácticas de cuidado emergentes durante la pandemia de Covid-19 desde la perspectiva del bricolaje epistémico. Basada en una etnografía de larga duración vinculada a la Cohorte de Nacimientos de Pelotas (1982), la investigación explora cómo individuos en la cuarentena resignificaron saberes y protocolos de salud ante un escenario de colapso institucional e inestabilidad informacional. A través de las trayectorias de interlocutores como Daniele, Felícia, Theo, Antônia, Julia, Jailson y Tamires, observamos que las respuestas a esta situación límite sanitaria no se reducen a una dicotomía entre ciencia y negacionismo, sino que configuran un espectro reflexivo que abarca desde la crítica política y el escepticismo institucional hasta la formulación de una auto-epistemología. Sostenemos que la articulación de fragmentos de discursos especializados, memorias familiares y experiencias encarnadas permitió a estos sujetos construir “refugios de sentido” y estrategias pragmáticas de supervivencia en un mundo percibido como un “tren fuera de control”.

Palabras-clave: CTS (Ciencia, Tecnología y Sociedad); negacionismo; antropología de la salud.

“The world is a runaway train”:
epistemic bricolages and covid-19 in the Pelotas birth cohort (1982–2025)

Abstract: This article analyzes emergent care practices during the Covid-19 pandemic through the lens of epistemic bricolage. Grounded in a long-term ethnography linked to the Pelotas Birth Cohort (1982), the study explores how individuals in their forties re-signified health knowledge and protocols in the face of institutional breakdown and informational instability. Through the trajectories of interlocutors such as Daniele, Felícia, Theo, Antônia, Julia, Jailson, and Tamires, we observe that responses to this sanitary limit-situation cannot be reduced to a dichotomy between science and denialism. Rather, they compose a reflexive spectrum ranging from political critique and institutional skepticism to the formulation of a self-epistemology. We argue that the stitching together of fragments of specialized discourses, family memories, and embodied experiences enabled these subjects to construct “shelters of meaning” and pragmatic strategies of survival in a world perceived as a “runaway train.

Keywords: STS (Science and Technology Studies); denialism; medical anthropology.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.21566

Estratégias de cuidado e bricolagens epistêmicas

A ideia de que a Covid-19 foi uma crise sanitária do ponto de vista do Estado, vivida de forma homogênea, ou um evento isolado, ocorrido nos últimos anos, ignora outros momentos críticos pretéritos. No Brasil, desde a década de 1980, enfrentam-se outras endemias simultâneas, como o HIV, a dengue e o zikavírus. Paralelamente, ocorreram mudanças na gestão do Sistema Único de Saúde (SUS), como a descontinuação de programas e cortes de gastos em outras políticas vigentes. Exemplos disso são o encerramento do programa Mais Médicos e a implementação da Emenda Constitucional n.º 95/2016, que culminou na perda de R$ 20 bilhões para o SUS (Castro, Freire, 2022). Eventos de outras ordens também marcaram o país, como os ambientais (rompimento de barragens, enchentes) e os de segurança pública (violência em operações policiais). Tais crises ou problemas, ainda que muitas vezes anunciem uma ruptura de vidas e rotinas anteriores, raramente as concretizam, assumindo antes um aspecto cotidiano (DAS, 1995). Sendo assim, a pandemia de Covid-19 reforçou e expôs precariedades pré-existentes. Nesses momentos ocorre um deslocamento de escala, o sofrimento perde sua dimensão local, relacional e contínua, para se tornar um evento excepcional e administrável dentro de lógicas técnicas, burocráticas ou discursos e ações globais (DAS, 1995).

Na pandemia, saberes científicos que antes eram parte de um núcleo específico de conhecimento, acessados de forma restrita, foram realocados em pautas públicas e divulgados por veículos de comunicação (JACOB, 2024). Através de testemunhos e afirmações de figuras públicas sobre determinados tratamentos ainda em fase de testagem, formas de cuidado distintas emergiram ou ganharam força (CASTRO, 2021), como foi o caso dos medicamentos do "kit-covid". Pesquisadores estimaram que a hidroxicloroquina pode ter causado 17 mil mortes no tratamento contra a Covid-19 (Lisboa, 2024). N a colisão entre o local e o global, a experiência individual da crise deixa de ser apenas uma questão dess a dimensão para tornar-se um objeto de disputa política, no qual dor, medos e incertezas são mediados e, por vezes, instrumentalizados por sistemas e agentes que detêm mais poder.

Neste artigo, buscamos compreender quais estratégias de cuidado emergiram durante a pandemia de Covid-19 e os motivos de sua permanência. Situamos, assim, a pandemia de Covid-19 como um ponto de partida etnográfico, que expõe e reforça diversas precariedades anteriores (GEISSLER e PRINCE, 2020).

Nossa análise baseia-se em uma etnografia de longa duração, inserida no estudo Coorte de Nascimentos de 1982 de Pelotas, que acompanha, o longo do curso da vida (dos 15 aos 40 anos), um subgrupo de participantes. A partir dessa base empírica, refletimos como o surgimento de estratégias como o "kit-covid e sua adesão por muito são resultado de uma agência reflexiva e não apenas um produto da desinformação ou da incerteza científica adotado em um contexto novo e caótico. Respostas a essapandemia podem ser mais bem compreendidas como formas

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.21566

de bricolagem epistêmica (BUER, 2024), construídas por meio de encontros de longa duração com instituições de saúde, abandono político e precariedades institucionais. Ela é uma entre outras práticas críticas, um modo vivido de reflexão por meio do qual as pessoas recombinam fragmentos de discurso especializado, experiência incorporada, memória familiar, raciocínio moral e desconfiança política.

Mostraremos que os esforços dos participantes diante das incertezas da época não foram apenas reações a uma emergência. O diferencial desta pesquisa reside na escala temporal: observamos como os sujeitos operam um arranjo de fragmentos de saberes acumulados ao longo de 29 anos da nossa investigação, ou seja, incluindo período anterior ao evento pandêmico. Refletimos sobre os processos pelos quais os indivíduos transitam entre o que chamamos de "espectro reflexivo" (que parte da consciência crítica ao ceticismo), até a posições anticientíficas. Não trataremos essas posições como posturas fixas ou tipos epistêmicos estáveis, o contrário. São entendidas como posições situacionais - emergem dos esforços das pessoas para cuidar de si mesmas e dos outros, sob condições de incerteza e obrigações sociais, como serem cuidadores de seus familiares.

Nosso eixo teórico articula Estudos de Ciência e Tecnologia, Antropologia da Saúde e Teoria Crítica do Desenvolvimento (TSING, 2019; HARAWAY, 2016; CASTRO, 2020; BUER, 2024; CÔTÉ, 2014; HENRICH, HEINE E NORENZAYAN, 2010; LESKO, 1996), cuja intersecção reflete tanto os objetivos deste artigo quanto a trajetória formativa de suas autoras.

Método de um estudo etnográfico da coorte

Esta investigação baseia-se em uma longa etnografia realizada com um subgrupo de participantes do estudo de Coorte de Nascimentos de 1982, em Pelotas, Rio Grande do Sul (RS) (BARROS *et al.*, 2006, 2008). Embora nossos interlocutores tenham ano e local de nascimento em comum, como amostra considerou-se importante a heterogeneidade socioeconômica; foram aleatoriamente sorteados e estratificados por renda familiar, incluindo diferentes contextos econômicos, e com equilíbrio numérico entre os sex os.

O estudo de coorte original iniciou-se com inquérito de saúde perinatal nas três maternidades da cidade, incluindo 6.011 crianças nascidas na zona urbana, das quais 5.914. Foram aplicados questionários sobre informações socioeconômicas, demográficas e de saúde junto às mães ainda nas maternidades (BARROS et al., 2008). Maiores detalhes metodológicos sobre este estudo encontram-se publicados (BARROS *et al.*, 2006; Barros *et al.*, 2008).

Em 1997, teve início a etnografia (GONÇALVES, 2008; BEHAGUE, 2024). Dela participam 97 indivíduos da coorte, selecionados conforme os estratos socioeconômicos referidos anteriormente. Os trabalhos de campo foram realizados em temporadas de imersão nos seguintes períodos: 1997-1999, 2000-2002, 2005-2007, 2021-2022, 2024-2026. A coordenação do projeto é de Behágue e Gonçalves. Em todas as etapas, o estudo foi aprovado pelo Comitê de Ética em Pesquisa da Faculdade de Medicina da Universidade Federal de Pelotas (UFPel)[5]. Todos os entrevistados foram informados sobre os objetivos e autorizaram os contatos sucessivos; quando menores de idade (<18 anos), o consentimento foi

[5] Esta última temporada que iniciou em 2024 foi aprovada pelo CAAE.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.21566

obtido com os pais. As entrevistas e observações contaram com dezenas de entrevistadores ao longo dessas etapas. Em 2025, teve início uma nova fase, vinculada ao projeto "Ciência crítica do desenvolvimento: trajetórias de vida no estudo de coorte de 1982 de Pelotas, Brasil"[6], que incorpora novas questões de pesquisa e conta com uma equipe de cinco antropólogos[7] dedicados a essa frente. Nos últimos 20 meses foram feitas e degravadas 37 entrevistas.

A construção das análises de todo o material do estudo organizou-se em cinco etapas interligadas: (1) revisão e sistematização; (2) estudos de caso e reflexões dialógicas preliminares; (3) realização de uma novo trabalho de campo; (4) tratamento e análise dos arquivos, com o auxílio do software MAXQDA[8]; e (5) integração analítica entre as perspectivas da antropologia saúde pública e epidemiologia. Esse percurso metodológico permitiu, de modo interativo, analisar e categorizar as experiências dos participantes.

Bricolagem epistêmica e pandemia

A análise das narrativas emergentes em contextos agravados por eventos específicos evidencia a necessidade de super ar a dicotomia entre "ciência" e "anticiência". A s experiências vividas e as interações pregressas com os sistemas médico privado e estatal reestruturam narrativas baseadas em referenciais distintos dos propostos por tais sistemas . Esse pro-cesso de transformação não se configura meramente como reprodução de bo-atos; mas opera em um espectro múltiplo, articulando lógicas complexas de avaliação de risco e confiança. Para compreendê-lo , propomos, a partir do conceito de bricolagem epistêmica (BUER, 2024), uma análise dos tipos de pensamento observados durante as etapas analíticas .

Percebemos que, principalmente, mas não somente, em momentos como o da epidemia, observância, por alguns, dos sistemas simbólicos acerca da prevenção, do tratamento e da cura da Covid-19. Para que rótulos, notícias e outras associações tivessem sentido e, especialmente quando não havia instruções claras, a bricolagem epistêmica impunha-se como uma prática; o bricoleur precisa combinar e recombinar as peças disponíveis. Assim, "biológico", "natural", "químico" e "saúde" foram categorias semânticas presentes nas narrativas, fruto de experiências pregressas e atuais, que construíram uma imagem coerente e funcional da realidade. A bricolagem que emergiu frequentemente fruto de certo desespero, terror e medo; os interlocutores mostraram necessidade de preencher lacunas de um sistema de saúde que lhes negou o acolhimento básico, transformaram o "natural" em uma zona de refúgio frente à negligência estatal[9].

Castro (2018) ilustra de um outro contexto os desafios que alguns brasileiros se percebem diante impossibilidades do Sistema Único de Saúde de atender todas

[6] Este estudo recebeu financiamento do governo norteamericano: National Science Foundation em 2024.
[7] Além das autoras deste artigo, Luciano Vianna e Luísa Muccillo fazem parte desta equipe. Agradecemos a leitura atenta e comentários generosos de ambos que contribuíram durante a escrita deste artigo.
[8] Nesse processo, anonimizamos todo o material disponível e fizemos o *upload* dos arquivos no software. Além disso, o uso de ferramentas de Inteligência Artificial deste software restringiu-se ao suporte analítico complementar, sendo empregado para a formulação de perguntas reflexivas e a prospecção de novas rotas de investigação a partir dos dados processados no software MAXQDA. Todos os insights gerados foram submetidos à revisão crítica, validação e edição por parte das autoras.
[9] À semelhança do caso de Anna, apresentado por Buer (2024), alguns dos nossos interlocutores utilizaram o paralelo entre o "natural" (dizer o que é) e o "químico" (dizer o que é) como regime de validação para suas escolhas terapêuticas. Entretanto, notou-se que essa lógica distintiva estava suportada pelas relações familiares. S ujeitos que se percebiam como responsáveis seus entes queridos e eram arrimo de seus lares, o adoecimento não era uma alternativa possível

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.21566

as demandas diante situações que são necessárias intervenções em saúde. Em locais como o Cronicenter, instituição investigada pela autora, os procedimentos da pesquisa clínica são vivenciados como uma "dádiva" ou "ajuda", funcionando como uma dobradiça entre saúde e ciência, como forma de lidar com as precariedades e garantindo acesso a exames e tratamentos que não chegam de outra forma. As economias políticas da doença e da saúde aparecem, dentro do próprio estado de adoecimento e do acesso inadequado a serviços públicos. Tornando-se o principal ativo especulativo para a indústria farmacêutica global. No entanto, quando se reflete sobre as bricolagens, que são em um plano de bricolagem epistêmica mais individual, elas se revelam como um recurso mais à mão, permitindo ao sujeito validar soluções imediatas e acessíveis que independem das lógicas ou da disponibilidade da indústria farmacêutica.

É significativo destacar que as bricolagens epistêmicas não emergem como uma escolha diletante ou por mera preferência; elas irrompem precisamente quando as alternativas institucionais se esgotam e o sujeito se vê desamparado ou percebe o risco de seus entes queridos se verem desamparados. Essas construções surgem no limite da exaustão, mas não apenas em momentos em que as pessoas precisam ser fortes para suportar dores. Nesse cenário de escassez de opções, afirmações e encaminhamentos, o recurso ao "natural" é ressignificado como uma ferramenta de eficácia simbólica urgente: um esforço desesperado de produzir algum sentido de cuidado e proteção diante de um quadro clínico até então desconhecido.

Durante a pandemia de COVID-19 houve instabilidade no sistema de peritos e expôs a sensibilidades da vida cotidiana. O pavor generalizado, sintetizado pela sensação de perigo eminente, funcionou como combustível para que muitos buscassem através da bricolagem epistêmica um entendimento possível sobre o momento vivido. Como sugere a literatura das ciências sociais, um momento de crise configura uma falha na gramática do ordinário, quando o mundo se torna subitamente opaco e novos limites à existência se concretizam, forçando as pessoas a criarem seus próprios filtros de legitimação diante de uma realidade sentida como um "trem desgovernado" (fala de Jailson, um de nossos interlocutores).

A reconfiguração da rotina doméstica e as dificuldades do ensino remoto foram marcas indeléveis desse período. Filhos viram-se subitamente isolados, perdendo o convívio essencial com colegas com dificuldades de adaptação escolar, gerando estresse. Para os pais, a educação remota agravou um ambiente já saturado pela "pressão psicológica" do isolamento e pelo medo da contaminação. Emergiram, assim, outras formas de cuidado, que recombinaram casa e tecnologia para garantir a continuidade da vida e do aprendizado, em um presente o dominado pela urgência da sobrevivência e o futuro muito incerto.

Narrativas de Cuidado Diante da Precariedade

No contexto desta pesquisa, como um dos resultados centrais desta investigação, a análise indutiva das narrativas permitiu identificar quatro eixos analíticos fundamentais sobre a Covid-19 e a autoridade médica. Essas categorias, que emergiram do diálogo direto com o campo, compõem o espectro reflexivo por meio do qual os interlocutores articulam seus entendimentos e fundamentam suas práticas de cuidado.

1. Reflexividade: engloba enunciados em que o sujeito pondera sobre as

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.21566

informações, questiona suas próprias fontes e reconhece a complexidade da situação. Demonstra autoavaliação do papel do saber em contexto de crise e, idealmente, propõe o fortalecimento das ciências por meio do diálogo com a sociedade.

2. Crítica: refere-se à apresentação de argumentos estruturados que contestam a gestão da pandemia, as instituições ou a indústria farmacêutica. Diferentemente da desinformação, essa crítica baseia-se em lógica política ou social, analisando a ciência e a verdade como produtos históricos, políticos ou culturais, frequentemente envolvendo relações de poder.
3. Ceticismo: caracteriza-se pela crise de confiança nos peritos, na mídia e nas instituições, manifestando dúvida sistemática sobre a medicina tradicional. O cerne dessa postura é a eu-pistemologia (CESARINO, 2021), na qual a experiência pessoal e imediata, os afetos ou as intuições são utilizados como critério de verdade legítimo para questionar narrativas estabelecidas. O ceticismo não implica a adesão a teorias da conspiração, mas uma desconfiança generalizada que leva à busca por maior autonomia sobre a própria saúde.
4. Desinformação: representa a reprodução de narrativas contrárias a outras , gerando entropia informacional e, possivelmente, confusão. Nos casos analisados, os interlocutores situaram-se majoritariamente nos eixos de ceticismo, crítica e reflexividade, indicando que a desconfiança institucional prevalece em relação à pura disseminação da desinformação.

Há uma vasta produção (CÔTÉ, 2014; HENRICH, HEINE e NORENZAYAN, 2010; LESKO, 1996). A referência ao desenvolvimento, aqui, não se restringe a um processo linear ou evolutivo; antes, assume uma perspectiva crítica que questiona as categorias normativas de trajetória, sucesso e vulnerabilidade, atentando para as relações de poder e os contextos estruturais que molda, as experiências de vida. A etnografia, por seu turno, permite acessar como esses processos são vivenciados, negociados e narrados pelos sujeitos ao longo do tempo. Ela permite que experiências de cuidado e as trajetórias de vida sejam situadas e não observadas como desvios de uma norma, elas dependem de contextos socioeconómicos e institucionais passíveis de transformação. O fenômeno da Covid-19 nos ajuda a pensar sobre essas questões, como uma oportuna tela fundo para a discussão.

A análise das narrativas que emergiram durante nossas investigações, muito provavelmente existiam antes e tornaram-se mais visíveis. Dessa forma, as experiências vividas pelos sujeitos durante a Pandemia de Covid-19, conduziram-nos a uma reestruturação de narrativas que se valem de referenciais distintos daqueles propostos pelas autoridades sanitárias. Esse processo de transformação da experiência vivida em saberes não se reduz a mera reprodução de negacionismos científicos; opera antes em um espectro amplo, configurando uma lógica complexa de avaliação que conjuga confiança e trajetórias institucionais.

> *Então... o início da pandemia pra mim, pra geral eu acho que deve ter sido, foi bem duvidoso, bem cheio de incerteza pra todo mundo... N o iní cio do ano de 2020, conturbado, que pra mim já foi uma provação de fé, de força, de tudo... Então, além de ter* ***perdido o meu emprego****, o* ***meu filho de quatro patas tem hérnia de disco*** *e eu no finalzinho de julho (suspiro forte)* ***meu pai infelizmente contraiu esse maldito corona vírus.*** *Nós ficamos naquela incerteza... M eu pai não tinha vacina, não tinha nada... , perdi o meu pai no dia 20 de agosto. Então... pra mim, quando veio o primeiro ano já veio, assim, aterrorizando com uma perda terrível*

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.21566

> *pra mim, pra minha vida, pra minha família. Ainda tô me recuperando, ainda é um assunto que dói muito, é bem delicado, porque meu pai era meu rei, era meu sol, era minha vida assim... E ntão foi bem difícil, ainda tá sendo; tem dias que bate uma fraqueza... P andemia trouxe só traumas!* (DANIELE, 2022)

> *A gente fez assim, todo mundo fez as vacinas e tal. A Joana fez, todo mundo fez. Só acho que a última,* ***u acho que eu não quis fazer porque começou a dar muita polêmica e coisa e tal****, e muita gente se agrupando e coisa e tal, não? Três Doses. Acho que duas já é o suficiente. O negócio é se alimentar melhor. A gente começou a tomar polivitamínico (...) é uma coisa que não tem como dar errado. É uma coisa mais sintética (remédio), tu já não sabe se não vai ter efeito colateral no teu rim. O fígado uma coisa. Mas olha, naquela época de crise nós atacávamos tudo. Aí eu me abalei psicologicamente e, claro, surtei. (grifos nossos)* (DANIELE, 2024)

Daniele é casada e teve uma filha com 16 anos de idade. Foi criada n os preceitos da religião Testemunha de Jeová, rompendo com eles adulta. Trabalha atualmente no ramo de telemarketing. Daniele demonstra que durante a pandemia de dúvidas, incertezas e ocorreram "traumas". D estaca os diversos desdobramentos desse momento : perda de emprego, adoecimento de parentes e falecimento do pai e de outros. P osteriormente, que durante o isolamento seu marido perdeu um rim (consquencias de um câncer), e, em decorrência da Covid-19, seu pai se submeteu a hemodiálise . Em decorrência desses acontecimentos, manifes-tam-se múltiplos receios em relação à saúde : "Meu pai nunca teve problema de rim, a não ser infecção urinária, né?! Normal... mas e quando ele teve hospita-lizado, ele teve até que fazer hemodiálise no tratamento, devido as complicações da covid." (março de 2022). Apesar de expressar que "até hoje ainda se tem muita dúvida sobre essa porcaria" (referindo-se ao vírus da C ovid-19), ga-rantiu a imunização parcial de sua filha. D uas doses da vacina protegem devidamente, segundo sua lógica (xx de 2024, quando a vacinação da Covid-19 tinha tornado-se anual).

Daniele, por sua vez, descreveu 2020 como um ano "extremamente traumático" e uma "virada de chave" que a levou a uma desestabilização que ela mesma denomina "surto". Sua busca por soluções eficazes deslocou-se da vacina para os medicamentos naturais, como os polivitamínicos e chá de gengibre com limão, visando "criar mais resistência", fortalecer a imunidade e não sobrecarregar seu fígado. Sua nova epistemologia a faz preferir o natural porque é "uma coisa que não tem como dar errado", em contraposição aos medicamentos sintéticos, que causam "efeito colateral no teu rim" ou no "fígado". Essa escolha pragmática revela uma avaliação de risco: diante uma situação-limite , a preservação de um órgão é prioridade.

O ceticismo observado em Daniele – notadamente quanto dose extra da vacina ("Acho que duas já é o suficiente") – está ligado a uma lacuna epistêmica inerente à profilaxia. A hesitação vacinal pode ser compreendida pela dissonância entre a lógica profilática e a experiência corpórea imediata. Diferentemente dos fármacos terapêuticos, cujo apelo reside na sua concretude e no efeito de regressão sintomática (VAN DER GEEST e WHYTE, 2012), a vacina opera em um aspecto menos materializado do que um tratamento de uma doença: intervém em um organismo saudável e exige confiança em uma proteção futura e abstrata . A repetição da dose, combinada à inexistência de um evento patológico a ser mitigado, abre uma lacuna que fomenta a dúvida sobre sua eficácia. Ademais , "o eventual surgimento da doença no indivíduo vacinado",

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.21566

mesmo de forma atenuada, pode ser interpretado como a "invalidação do método". O questionamento se intensifica após "determinadas polêmicas", como afirmou Daniele: "Eu acho que eu não quis fazer porque começou a dar muita polêmica e coisa e tal".

Outra interlocutora, Felícia, relata que a suspensão das terapias presenciais e a falta de recursos financeiros agravaram seu quadro de saúde mental, que já estava em processo de cuidado antes da pandemia.

> *Então eu mudei, mudei medicamento, estou fazendo todo um tratamento de novo... Entrevistadora: tu sente que não te ajudou esse tratamento de dois anos pra cá? Felícia: tinha me ajudado, só que com a função da pandemia e as funções das terapias não serem mais presenciais, o medicamento era muito caro, e aí começou a vir a parte financeira misturada né... aí tentei trocar o medicamento pelo genérico, aí piorou... (FELÍCIA, 2021)*

Nas últimas entrevistas, Felícia encontrava-se desempregada, embora anteriormente tenha trabalhado no setor financeiro de um sindicato. É casada há mais de vinte anos e tem dois filhos adolescentes. A interlocutora foi a principal cuidadora de seu pai durante um ano e meio, quando ele enfrentava um câncer. Ela relata que, após a morte dele, surgiram diversos gatilhos psíquicos, além de dificuldades relacionadas ao luto prolongado. Atualmente, Felícia assume os cuidados da avó, que tem mais de oitenta anos, e passou a residir com ela. Em entrevista mais recente, afirmou: "O que eu tenho muito, tenho muito isso de proteger os outros e não proteger a mim mesma. Isso eu te digo por causa da terapia." Relata ainda possuir diagnósticos de sofrimento psíquico grave, como depressão, razão pela qual o manejo terapêutico e medicamentoso constitui aspecto relevante de sua história de vida.

Segundo o trecho selecionado, Felícia relata que seu tratamento pirou com a pandemia. Nesse contexto , a bricolagem manifesta-se na tentativa de adaptar o tratamento psiquiátrico à nova realidade econômica. A troca por medicamentos genéricos, ainda que acompanhada por profissionais, foi ineficaz, demonstrando como a pressão financeira pode levar a decisões que comprometem a saúde. O "saber operativo" de economizar resultou, neste caso, no agravamento de sua condição. D estacamos a pandemia enquanto um marco na experiência dela, considerando também suas afetações em termos de desemprego e instabilidade financeira. Durante esse período, seu marido "começou a não receber certo" e as "contas fixas muito altas", o que a impediu de pagar a terapia e os medicamentos, cujo custo somava "quase 600 reais no mês". Essa situação forçou Felícia a elaborar um saber operativo de priorização, no qual a manutenção da casa e das necessidades básicas da família se sobrepunham ao seu próprio tratamento mental. A descontinuidade - ou a adaptação inadequada - do tratamento, impulsionada por essa bricolagem financeira, deixou-a suscetível a novas crises.

Os trechos destacados servem para demonstrar que períodos como a pandemia de Covid-19 trazem diferentes perspectivas para diferentes sujeito s, agravamentos de quadros de saúde, como os já citados . Ainda que, coletivamente, o evento não imprima uma mudança radical na vida de todos, pode, singularmente, alterar lógicas de relação. Seja a partir de traumas ou de incertezas quanto aos cuidados de saúde, talvez esta última seja o denominador comum às experiências vividas. Ademais, essas macro ou micro mudanças suscitam respostas distintas, que interessam ao campo da saúde pública por revelarem nuances de vidas em um país continental como o Brasil e como a população, em cenários como esse, age em seu cotidiano.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.21566

Percebemos que, sobretudo – mas não exclusivamente – em tais circunstâncias, os sujeitos mobilizam os elementos de compreensão ao seu alcance: sistemas simbólicos relativos à prevenção, ao tratamento e à cura da Covid-19. A partir deles e conforme as suas necessidades, ocorria uma ressignificação. Quando instruções oficiais ou midiáticas se mostravam ausentes, pouco claras ou discordantes, a noção de bricolagem epistêmica impunha-se como uma prática.

Embora Buer (2024) parta de um contexto distinto daquele que usamos como pano de fundo, no qual o rótulo "biológico" atua como um vetor semântico potente, categorias semânticas semelhantes são também acionadas por nossos interlocutores em diferentes momentos. Se, por um lado, a trajetória de Daniele é atravessada por um luto traumático que a leva a questionar a necessidade de múltiplas doses vacinais, o reflexo de associações profundas entre suas vivências de saúde e sua história de vida, por outro lado, Felícia enfrenta a pandemia como o principal vetor de uma reestruturação financeira familiar, que a empurra para uma lógica de cuidado fundamentada no sacrifício. Nessa dinâmica, ela passa a priorizar o bem-estar dos parentes em detrimento do próprio, optando por medicamentos de menor custo e efeitos colaterais mais severos como uma estratégia para viabilizar a subsistência e outras frentes de vida de seus familiares.

Reflexividade e a reconfiguração dos peritos

A reflexividade como ferramenta de agência manifesta-se de forma nítida na trajetória de Tamires. Professora, solteira e sem filhos, ela ocupa um lugar de centralidade no suporte emocional de seus pais, vivenciando o que descreve como um "amor que sufoca" - uma relação marcada pela demanda afetiva constante e por um controle cotidiano que se estende mesmo à distância. Esse cenário de pressões domésticas justifica sua bricolagem epistêmica durante a pandemia. Diante da insuficiência do suporte institucional ao contrair COVID-19, Tamires buscou orientação em sua rede de afetos, legitimando o saber prático de um amigo cuja experiência prévia em farmácia lhe conferia uma autoridade de confiança: "E aí o Roger, que é o secretário que é meu amigo, trabalhou em farmácia. Ele [disse]: não toma isso, isso, isso que vai se sentir melhor. Ele me medicou". Este episódio ilustra como opera na prática a bricolagem epistêmica: ao elevar figuras próximas ao status de "experts", renegociam os papéis de autoridade e fabricam seus próprios protocolos de sobrevivência em meio à incerteza.

Paralelamente, diversos interlocutores dirigiam críticas ao governo federal e a sua atuação durante a pandemia, associando os desdobramentos da crise a figuras como o ex-presidente Jair Bolsonaro. Antônia denuncia o desrespeito: "E aí junto, a pandemia que aí até eu digo, cara, ninguém estava preparado, né? Pandemia? Mas a forma que foi tratado com tanto desrespeito". Mais adiante, ela a completa mencionando que o ex-presidente afirma que a ditadura era boa. A bricolagem epistêmica de Antônia não é uma negação da ciência, mas uma costura de saberes onde o testemunho pessoal, o estudo da história e a confiança em peritos selecionados servem de abrigo contra o que ela percebe como a falência e o desrespeito da autoridade central do Estado. Antônia é divorciada (fato que ocorreu durante a pandemia), tem uma filha adolescente e trabalha de forma autônoma. Diferentemente de Daniele e Felícia, não relatou um excesso do trabalho de cuidado com seus entes queridos, ela afirma que o cuidado com sua filha é igualmente dividido com o ex-marido. No entanto, ela conta sobre a perda de uma amiga próxima por Covid-19:

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.21566

Entrevistadora: É, e essa sua é, era uma amiga, né, que que faleceu por conta do covid?
Antonia: Foi, acho que 1 ou 2 meses antes de sair a vacina. E foi muito, muito rápido e até hoje eu acho muito estranho o COVID, porque eu não tive nada, eu não tive. Eu trabalhei na rua, eu tive contatos com pessoas e ela elas, ela um dia me passou a mensagem dizendo que testou positivo. Eu disse, né, que qualquer coisa, né? Que precisasse e 2 dias depois eu mandei mensagem e ela já não respondeu mais. Ela já estava entubada, não ficou ainda na UTI, acho que uns 40 dias e faleceu. (ANTÔNIA, 2024)

Essa disparidade entre a sua própria sobrevivência, tendo a mesma idade que a da amiga e trabalhado nas ruas sem adoecer e aliada a morte de uma pessoa querida jovem e saudável, sustenta a percepção de que esse vírus é algo "muito estranho". Diante dessa imprevisibilidade biológica e da percepção de um "desrespeito absurdo" na gestão estatal da crise , aciona a bricolagem como uma forma de organizar o mundo a partir de filtros próprios: o estudo da história para recusar o autoritarismo e a confiança delegada a peritos selecionados por ela, como a pediatra da filha, cujas prescrições acatou sem questionar por considerar sua autoridade legítima. Portanto, para Antônia, a bricolagem epistêmica funciona como uma ferramenta de legitimidade; ela costura o luto pessoal, a desconfiança política e a validação de afetos para fabricar um sentido de segurança que a autoridade central do Estado foi incapaz de prover. Em todos esses casos, a reflexividade situa os atores no curso dos acontecimentos e evidencia a necessidade de considerar as articulações entre política e saúde pública como parte constitutiva da experiência pandêmica.

Um outro interlocutor, também perde amigos para a Covid-19 e ilustra outras associações e interpretações ao período vivido. Theo, trabalha na manutenção de prédios de uma universidade, apresenta uma trajetória marcada por profundas experiências de cuidado e perda. A morte de seu pai, que ele atribui a um erro médico, foi o catalisador de um quadro depressivo intenso e de um período de ideação suicida, eventos que consolidaram uma desconfiança reflexiva em relação ao sistema de peritos. Essa é acentuada pela complexa relação de cuidado que mantém com sua mãe, que sofre de ansiedade severa e dificuldades motoras, vivendo em uma clínica de reabilitação, o que exige dele uma constante negociação entre a sobrevivência financeira no trabalho e o suporte emocional familiar.

Durante a pandemia, sua bricolagem epistêmica manifestou-se na fusão entre o ceticismo sobre a origem do vírus, influenciado por teorias de laboratório, e uma adesão pragmática à imunização: como fumante, Theo reconheceu sua questão pulmonar e tomou todas as doses disponíveis, mantendo rituais rigorosos de desinfecção de mercadorias até o presente como um mecanismo de agência e proteção diante de um cenário de falhas estatais e incertezas.

Eu sou um fumante, entendesse? Eu sou uma pessoa que eu fumo. O que que o vírus atacava mais? Pulmão? Então, quando eu peguei a covid, eu tinha tomado duas (vacinas) (...). Eu, quando criança, pegava morcego na mão, a dizer que morcego é ou não, eu acho. Escapou o vírus de um laboratório, se espalhou, que nem aquela série The Walking Dead[10], né? Então porque assim? O que que eu acho? Se se é do morcego, como é que um ano consegue, em menos de um ano consegue fazer uma vacina? (...). Eu acho que no país aqui muita gente relaxou também, né? A presidente, na época, não quis comprar vacina. Morreu muita gente. Só que agora têm vacina. Disponibilidade de tomar. Ninguém toma. O vírus está aí. Quem disse que a covid acabou? Não acabou. (THEO, 2024)

Para ele , a construção de certezas não repousa exclusivamente em consensos científicos abstratos, mas na verificação empírica do corpo e da memória. Ao

[10] Seriado de televisão norte americana que se passa em um cenário apocalíptico.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.21566

confrontar a rapidez do desenvolvimento vacinal com sua própria experiência de vida e o contato direto que teve com a natureza na infância, ele opera uma bricolagem que acomoda o ceticismo sobre a origem do vírus à necessidade de proteção, mas a forma ágil pela qual esse dispositivo se estabelece é um elemento necessário para a desconfiança sobre a origem do vírus. Em sua narrativa, a crítica à omissão estatal na aquisição de vacinas e a percepção do vírus como um escape laboratorial "estilo The Walking Dead" não se apresentam como contradições, mas como fragmentos de uma mesma racionalidade de emergência, que busca conferir ordem a uma realidade. Assim, para o interlocutor, a adesão ao cuidado não é um gesto de confiança cega nas instituições, mas uma estratégia pragmática ancorada em sua condição de fumante e na responsabilidade de permanecer como o suporte de sua rede familiar.

Há ainda dois interlocutores instigantes, além d e uma última que será retomada posteriormente, os quais destacam perspectivas e associações instigantes para a compreensão d a bricolagem epistêmica acerca das práticas de cuidado e da compreensão sobre a pandemia de Covid-19.

> *Julia: Então, durante a pandemia o que que aconteceu? (...)* ***aí eu entrei na internet e comecei a pesquisar os médicos que estavam na linha de frente, que estava atendendo a gente****. Aí eles disseram: "olha usa a máscara, mantém distanciamento social, tenta não ficar indo a eventos enquanto não chegar a vacina para tua idade e pronto.* ***Se tu achar algum remédio preventivo que tu quiser tomar, tu toma, se não quiser também não****. E é isso." E foi. E aí guria, eu me acalmei e aí foi desse jeito que eu consegui auxiliar meu esposo, que também tava apavorado. (...) Aí eu disse:* ***"gente, calma, usa as preventivas se tu quiser, mas usa a máscara pra sair"***
> *Entrevistadora: tu falou dos remédios preventivos, tu chegou a usar cloroquina? Julia:* ***cloroquina eu não achei pra usar. Ivermectina eu achei,*** *aí tomava de toda semana no início, depois passei pra quinze em quinze dias, aí tomei as vacinas e depois eu continuei tomando, não parei de tomar, só que eu tomo mais espaçado. Se aparecer que suco de limão é bom, eu vou tomar. Porque eu sou muito preocupada com meus familiares (...)* ***eles precisam de mim, eu não posso ficar doente****... (grifos nossos*). (JULIA, 2021)

As falas de Julia chamam a atenção porque revelam que a pandemia impôs a urgência de respostas em um contexto de desespero e incerteza. A entropia informacional crescente (CESARINO, 2021) levou os indivíduos a desenvolver estratégias cognitivas emergentes, criando seus próprios filtros de legitimação. Esse processo de reorganização cognitiva caracteriza-se pela eu-pistemologia, na qual a verificação da verdade abandona os procedimentos formais e recorre à experiência pessoal e imediata (CESARINO, 2021). Longe de ser um mero subproduto da confusão, a bricolagem atua como um mecanismo de estabilização subjetiva: ao costurar fragmentos de recomendações oficiais com saberes intuitivos, o sujeito retoma uma percepção de agência sobre o próprio corpo e o ambiente doméstico. Como demonstra o relato de Julia, tentar de tudo, "atacar de tudo" não provém da resolução objetiva da crise, mas da fabricação de um sistema de proteção que permite o manejo do cotidiano frente ao apavoramento sistêmico.

Para Julia, a bricolagem foi catalisada pela sobrecarga de responsabilidade familiar. Julia estava imersa nas demandas de cuidado. Julia, a única mulher parda citada neste artigo, e profissional da educação, é casada e prioriza não adoecer, pois acreditava que sua família não conseguiria estar bem em sua ausência. Seu comportamento reflete a necessidade de encontrar certezas práticas contra o pavor generalizado – "todo mundo achando assim: 'eu vou morrer amanhã'. A partir disso, qualquer alternativa possível é acionada: "Se tu achar algum remé-dio preventivo que tu quiser tomar, tu toma, se não quiser também

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.21566

não". Julia passou a tomar ivermectina (porque não achou cloroquina) e afirma que, se aparecer "vacina na lua eu vou ir lá tomar". O uso contínuo da ivermectina, mesmo após a vacinação, funciona como uma solução imediata diante de um evento novo e desconhecido. Sua urgência era reforçada pela perda recente de sua mãe, que faleceu por negligenciar a medicação essencial para tireoide e arritmia cardíaca, devido ao foco ao pavor da Covid-19.Enquanto Julia concentra sua bricolagem na urgência do cuidado familiar, como outras interlocutoras tais como Felícia e Daniele, Jailson, o último interlocutor a ser apresentado empregou a sua para construir um entendimento focado na esfera política e no conhecimento globalizado, manifestando uma desconfiança em relação às narrativas oficiais.

> *E aí eu me lembro que, na época, começou com aquela história do pangolim e do morcego, né? Lá naquele mercado de Wuhan. Aí eu pensei: "Ah, não, não, não." Do lado do maior laboratório de vírus do mundo? ...Ali, na hora, eu vi que aquilo era uma coisa, uma engenharia. (...) Muito tempo depois, acho que o Biden declarou que realmente era um vírus arquitetado, feito no laboratório de Wuhan.*
> *E ele foi indo. Ele é um vírus natural, realmente. Ele vai, vai... é muito forte com o tempo. Só que um vírus arquitetado, não. Ele não passou por aquela seleção natural, entende? É um vírus que, quando jogado nesse mundo, nessa realidade, vai enfraquecer, porque foi criado em laboratório. Então ele não tem como enfrentar tudo isso.* (JAILSON, 2025)

Jailson é sócio de um empreendimento na área de energia solar. Não tem filhos e nunca se casou. Não ocupa lugares centrais de cuidado em seu núcleo familiar. Jailson rejeita a explicação oficial da origem viral no mercado de Wuhan. Ele questionou por que a Covid-19 surgiria do consumo de animais "do lado do maior laboratório do vírus do mundo". Sua conclusão é que o vírus era uma "engenharia", um vírus "arquitetado, feito no laboratório de Wuhan" – narrativa validada ao citar o cientista que descobriu o HIV e, posteriormente, a figuras políticas, como o presidente Biden, que teria "declarado que realmente era um vírus arquitetado". Essa construção mescla argumentos científicos (engenharia genética) com fontes políticas, ilustrando o uso de elos causais ocultos, desconfianças e confianças em figuras públicas. Ele observa que o evento revelou que o mundo é um "trem desgovernado" e que "ninguém estava no controle", reduzindo a capacidade neguentrópica (produtora de ordem) do sistema de peritos: "E eles (profissionais de saúde na pandemia) não sabiam o que estavam fazendo, então eles sabiam que não, ninguém estava no controle, que o mundo é um trem desgovernado e que mais ou menos a gente tenta um navio numa tempestade.".

A percepção de Jailson sobre o fim da pandemia também reflete a lógica acelerada da catástrofe (STENGERS, 2015; LATOUR, 2020). Para ele, o que de fato "acabou com a pandemia" foi a Guerra da Ucrânia. Em fevereiro de 2022, a invasão forneceu "um outro grande tema para a gente pensar", desviando o foco global e substituindo uma crise por outra. Essa mudança brusca ilustra a instabilidade do cenário global e a sensação de que a esfera da política é inerentemente volátil. Em resumo, a análise evidenciou a heterogeneidade da bricolagem epistêmica mobilizada pelos indivíduos diante da incerteza. Enquanto Julia e Daniele mobilizaram soluções urgentes ancoradas em seus papéis de cuidadoras – integrando Ivermectina e remédios "naturais" – Jailson empregou sua própria bricolagem para desvendar o que via como verdades geopolíticas ocultas, validando suas concepções por meio de figuras políticas e da crítica à engenharia genética. A pandemia, ao expor o desespero, impulsionou a bricolagem epistêmica como a

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.21566

ferramenta essencial para resistir a um mundo percebido como "fora de controle". O Quadro abaixo sintetiza todas as análises realizadas nesta seção:

Tabela 1 – Sistematização Posição de cada interlocutor citado no espectro da bricolagem epistêmica e sua respectiva descrição.

INTERLOCUTOR	POSIÇÃO NO ESPECTRO	DESCRIÇÃO DA BRICOLAGEM
Daniele	**Ceticismo** e **Reflexividade**	Manifesta ceticismo vacinal (hesitação sobre a 3ª dose) devido a "polêmicas" e à desconfiança institucional após a perda traumática do pai. Prefere soluções "naturais" (chás e vitaminas) para evitar efeitos colaterais sintéticos.
Antônia	**Crítica** e **Reflexividade**	Denuncia a gestão governamental da pandemia. Sua reflexividade é histórica e social: ela utiliza a memória das falas do ex presidente e o luto por uma amiga próxima para filtrar informações.
Theo	**Ceticismo** e **Crítica**	Apresenta ceticismo sobre a origem do vírus (teoria do laboratório/The Walking Dead) e a rapidez da vacina. Sua crítica foca na omissão do governo na compra de imunizantes. A adesão à vacina é baseada em seu risco como fumante.
Julia	**Reflexividade**	Atua sob uma lógica de tentar de tudo para proteger a família: usou ivermectina, máscaras e vacinas, afirmando que tomaria até "vacina na lua" para garantir que seus dependentes ficassem bem. Sua agência é movida pelo pavor da morte e responsabilidade de cuidadora.
Felícia	**Ceticismo** e **Crítica**	Sua posição é marcada pela desconfiança no sistema de saúde após falhas no tratamento do pai. Opera uma negociação financeira, criticando a falta de suporte estatal que a forçou a abandonar sua própria terapia e trocar medicamentos por genéricos com efeitos colaterais evidentes para priorizar o sustento da casa.
Jailson	**Ceticismo** e **Crítica**	Rejeita a narrativa oficial da origem do vírus, vendo-o como uma "engenharia" ou vírus "arquitetado" em laboratório. Sua crítica é geopolítica, associando o fim da pandemia à Guerra da Ucrânia como um novo foco de atenção global.
Tamires	**Reflexividade**	Exibe agência ao buscar orientação em sua rede de contatos (um amigo ex-farmacêutico) diante da insuficiência do suporte institucional. Ela renegocia o papel de "expert", legitimando saberes próximos para gerir seu próprio cuidado.

Considerações finais

As trajetórias analisadas neste estudo revelam que o cuidado, em contextos de profunda instabilidade institucional, transborda as recomendações oficiais para ancorar-se em racionalidades de emergência. A experiência de Daniele e seu luto traumático pelo pai, que a levou a uma hesitação vacinal seletiva e à preferência por soluções "naturais" para preservar a saúde do marido, exemplifica como a eu-pistemologia opera: a verdade é validada pela experiência corpórea e pela responsabilidade afetiva. Da mesma forma, a bricolagem financeira de Felícia, que sacrificou o próprio tratamento psiquiátrico para viabilizar a subsistência familiar, e a agência pragmática de Julia, disposta a "atacar de tudo" — da ivermectina à "vacina na lua" — para garantir a vida de seus entes, demonstram que o saber operativo é, muitas vezes, fruto de um esforço desesperado de autoproteção.

A reflexão de sobre a trajetória de Theo, que funde teorias sobre a origem laboratorial do vírus com a necessidade vital de se vacinar devido à sua condição

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.21566

de fumante, ou de Jailson, que busca na geopolítica e na guerra a explicação para o fim do evento pandêmico, reforça que a bricolagem não é uma rejeição simplista da ciência. Trata-se, antes, de uma reflexividade prática que utiliza a desconfiança como filtro para navegar a opacidade do Estado. Até mesmo a busca de Tamires por orientações em sua rede de afetos, elevando um amigo ao status de expert, ilustra a renegociação constante das hierarquias de conhecimento quando as mediações institucionais falham.

Do ponto de vista antropológico, a relevância deste estudo reside em sua capacidade de evitar a homogeneização da experiência. Ao acompanhar esses sujeitos ao longo de décadas através da Coorte de Pelotas, percebemos que suas interpretações não são flutuações irracionais, mas respostas situadas que integram precariedades e memórias de sucessos e falhas do sistema de saúde. A ideia central não é julgar se a bricolagem epistêmica ocorre com ou sem a presença do negacionismo, mas compreender como ela funciona como um mecanismo de estabilização subjetiva e de produção de respostas em um período de incertezas.

Em última análise, a bricolagem epistêmica ajudou a compreender as dinâmicas de cuidado, onde a confiança deixa de ser um pressuposto institucional para tornar-se um efeito contingente das trajetórias vividas. Ao destacar a heterogeneidade dessas interpretações, este trabalho reafirma que, mesmo sob o peso de um mundo instável, os atores sociais permanecem produtores de sentido, costurando no cotidiano as ferramentas necessárias para habitar as ruínas da previsibilidade estatal.

Recebido em 31 de janeiro de 2026.
Aprovado em 10 de março de 2026.

Referências

BARROS, A. J. D.; VICTORA, C. G.; HORTA, B. L.; GONÇALVES, H. D.; LIMA, R. C.; LYNCH, J. Effects of socioeconomic change from birth to early adulthood on height and overweight. *International Journal of Epidemiology*, 35: 1233-38, 2006.

BARROS, Fernando C.; VICTORA, Cesar G.; HORTA, Bernardo L.; GIGANTE, Denise P. Metodologia do estudo da coorte de nascimentos de 1982 a 2004-5, Pelotas, RS. *Rev Saúde Pública*, v. 42, Supl. 2: 7-15, 2008.

BRASILa, INSTITUTO NACIONAL DO SEGURO SOCIAL (INSS). *Famílias de crianças com Zika vírus começam a receber pensão vitalícia do Governo Federal*. Portal Gov.br, 04 nov. 2025.

BRASILb, MINISTÉRIO DA SAÚDE. Coronavírus Brasil.

BUER, Jonar Kure. Bio-imaginaries: 'Biologics', Bricolage, and the Making of Pharmaceutical Knowledge. *Medicine Anthropology Theory,* 11 (1): 1-25, 2024.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.21566

CASTRO, Rosana. *Economias políticas da doença e da saúde: uma etnografia da experimentação farmacêutica*. São Paulo: Hucitec, 2020.

CASTRO, Rosana; ALMEIDA, Rafael Antunes. Testemunho, evidência e risco: reflexões sobre o caso da fosfoetanolamina sintética. *Anuário Antropológico*, 42 (1): 37-60, 2018.

CESARINO, Letícia. Pós-verdade e a crise do sistema de peritos: uma explicação cibernética. *ILHA - Revista de Antropologia*, 32: 73-96, 2021.

CÔTÉ, James E. The Dangerous Myth of Emerging Adulthood: An Evidence-Based Critique of a Flawed Developmental Theory. *Applied Developmental Science*, 18 (4): 177-88, 2014.

DAS, Veena. *Critical Events: An Anthropological Perspective on Contemporary India*. New Delhi: Oxford University Press, 1995.

FREIRE, Lucas; CASTRO, Rosana. Apresentação do dossiê: Entre precariedades, crises e o colapso: perspectivas antropológicas sobre o "desmonte" do SUS. *Anuário Antropológico*, 47 (2): 74-92, 2023.

FONSECA, Cláudia. O anominato e o texto antropológico: dilemas éticos e políticos da etnografia 'em casa'. *Teoria e Cultura*, 2 (1-2): 39-54, 2011.

GONÇALVES, H.; BÉHAGUE, D. P.; GIGANTE, D. P.; MINTEN, G. C.; HORTA, B. L.; VICTORA, C. G.; BARROS, F. C. Determinantes sociais da iniciação sexual precoce na coorte de nascimentos de 1982 a 2004-5. *Revista de Saúde Pública*, 42 (Supl. 2): 34-41, 2008.

GEISSLER, P. Wenzel; PRINCE, Ruth J. Layers of epidemy: Present pasts during the first weeks of COVID-19 in western Kenya. *Centaurus*, 62 (2): 248-56, 2020.

HARAWAY, Donna. *Staying with the trouble*. Durham: Duke University Press, 2016.

HENRICH, Joseph; HEINE, Steven J.; NORENZAYAN, Ara. The weirdest people in the world? *Behavioral and Brain Sciences*, 33 (2-3): 61-83, 2010.

KRENAK, Ailton. *A vida não é útil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

LESKO, Nancy. Denaturalizing Adolescence: The Politics of Contemporary Representations. *Youth & Society*, 28 (2): 139-61, 1996.

LATOUR, Bruno. *Onde aterrar? Como se orientar politicamente no Antropoceno*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

LOOI, Mun-Keat. Will we ever know where covid-19 came from? *BMJ*, 386: q1578, 2024.

STENGERS, Isabelle. *No tempo das catástrofes*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

TSING, Anna. *Viver nas ruínas:* paisagens multiespécies no Antropoceno. Brasília: IEB Mil Folhas, 2019.

VAN DER GEEST, Sjaak; WHYTE, Susan Reynolds. O encanto dos medicamentos: metáforas e metonímias. *Sociedade e Cultura*, 14 (2), 2012.

VERBI GmbH. *Qualitative Data Analysis Software* – MAXQDA. Berlin: VERBI GmbH, 2025.

VICTORA, Cesar G. *Epidemiologia da desigualdade*: quatro décadas de coortes de nascimentos. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 2019.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.21566

Muito além dos diagnósticos:
uma perspectiva interseccional sobre a saúde mental

Estefanía Ronca[1]
Universidad de la República Oriental del Uruguay

Resumo: Esta proposta visa explicar por que a saúde mental deve ser considerada uma variável dentro de uma perspectiva interseccional ao abordar as condições de vida das mulheres. Propõe um diálogo entre saúde mental e gênero por meio da exploração das principais categorias envolvidas e das perspectivas históricas que as fundamentam. A proposta está dividida em três seções: primeiro, situando o campo da saúde mental no âmbito da saúde coletiva; segundo, problematizando a relação entre a patologização das mulheres e suas condições de vida, em tensão com as abordagens da saúde mental ao longo de diferentes épocas; e, finalmente, abordando a perspectiva interseccional como uma ferramenta teórica, metodológica e política fundamental para problematizar fenômenos relacionados à vida das mulheres, especificamente em relação à saúde.

Palavras-chave: saúde mental comunitária; feminismo; interseccionalidade.

[1] Mgtr. Estefanía Ronca. Docente investigadora del CENUR LN, Universidad de la República Oriental del Uruguay. Lic. en Psicología (UdelaR). Magíster en Salud Mental (UNER). Doctoranda en Antropología por la Universidad de Buenos Aires.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.21438

RONCA, Estefanía. **Muito além dos diagnósticos: uma perspectiva interseccional sobre a saúde mental.** *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 13 (31): 233-250, janeiro a abril de 2026. ISSN: 2358-5587

Beyond diagnoses:
an intersectional look at mental health

Abstract: This proposal seeks to explain why mental health should be considered a variable within an intersectional perspective in relation to women's living conditions. It proposes a dialogue between mental health and gender through an exploration of the main categories that comprise it and the historical perspectives on which they are based. Three sections are proposed: one to situate the field of mental health within the framework of collective health, and another to problematize the entanglement between the pathologization of women and their living conditions, in tension with mental health approaches in different periods. Subsequently, the intersectional perspective is addressed as a fundamental theoretical, methodological, and political tool for problematizing the phenomena surrounding women's lives, specifically in relation to health.

Keywords: community mental health; feminism; intersectionality**.**

Más allá de los diagnósticos:
una mirada interseccional a la salud mental

Resumen: La presente propuesta de trabajo intenta dar cuenta de por qué la salud mental debería de contemplarse como variable en la perspectiva interseccional al referirse a las condiciones de vida de las mujeres. Se propone un diálogo entre la salud mental y el género a través de un recorrido por las principales categorías que allí se entraman y las perspectivas históricas sobre las que sientan sus bases. Se proponen tres apartados: situar el campo de la salud mental desde la salud colectiva. Un segundo apartado orientado a problematizar el entramado que se establece entre la patologización de las mujeres y sus condiciones de vida, en tensión con los abordajes en salud mental a través de distintas épocas. Posteriormente se aborda la perspectiva interseccional como herramienta teórica, metodológica y política fundamental para la problematización de los fenómenos en torno a la vida de las mujeres, específicamente en referencia a la salud.

Palabras clave: salud mental comunitaria; feminismo; interseccionalidad.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.21438

El proceso de una sociedad integrada implica repasar las condiciones necesarias para la inclusión de la ciudadanía en las instituciones y los programas estatales, así como en sus redes socio comunitarias y culturales. Problematizar estos procesos cuando se trata de personas en condición de desigualdad, implica revisar las prácticas y ejercicios institucionales que dan soporte al individuo para su integración en la sociedad. Estos procesos de reproducción institucional conllevan la construcción de identidades, profundización de la desigualdad social y devenires históricos en quienes transcurren periodos de su vida bajo la intervención del Estado.

La propuesta de trabajo que aquí se desarrolla intenta dar cuenta de por qué la salud mental debería de contemplarse como una variable más en la perspectiva interseccional al referirse a las condiciones de vida de las mujeres. Se propone un diálogo entre la salud mental y el género a través de un recorrido por las principales categorías que allí se entraman, así como las perspectivas históricas sobre las que se asientan concepciones y prácticas del campo en cuestión.

Tanto el interés en la temática, central en mi investigación doctoral, como las preguntas que motivaron esta reflexión teórica derivan de los cuestionamientos que como feminista intento problematizar en diálogo con mi práctica profesional como psicóloga en los espacios de trabajo con mujeres (refugios, servicios de atención a la violencia basada en género, situación de calle y cooperativas de trabajo) donde en las más diversas subjetividades se transversaliza una misma lógica: los diagnósticos de los malestares, la medicación de la vida cotidiana a través del incremento de la prescripción y el consumo de psicofármacos, y la creciente estigmatización de la salud mental frente a los sufrimientos.

Esta reflexión se articula con el campo de la antropología de la salud como marco de referencia, remarcando que no busca negar las patologías ni los padecimientos severos y sus derivas terapéuticas, sino que intenta problematizar aquellos lugares en los que se posiciona el malestar, producto de las condiciones de vida y las desigualdades de poder que esto genera en su abordaje. Y allí es donde se sitúa como clave el posicionamiento ético y político de la interseccionalidad.

A estos fines, el presente trabajo se estructura en tres apartados. Inicialmente, con la intención de situar el campo de la salud mental desde una perspectiva de la salud colectiva y la antropología de la salud, su constitución como parte de la salud integral y su estrecha vinculación con la creciente medicalización de la vida cotidiana y de los padecimientos subjetivos. En un segundo apartado se orienta a problematizar el complejo entramado que se establece entre la patologización de las mujeres y sus condiciones de vida, en tensión con los abordajes en salud mental a través de distintas épocas. Posteriormente se aborda la perspectiva interseccional como herramienta teórica, metodológica y política fundamental para la problematización de los fenómenos en torno a la vida de las mujeres, y específicamente en referencia a la salud.

Por último, se esbozan algunas líneas a modo reflexivo sobre el recorrido que implica la búsqueda de información fidedigna, la lectura y la reflexión en diálogo con el quehacer político y profesional en el campo de la salud mental comunitaria.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.21438

Aproximaciones al campo de la Salud Mental desde una mirada interseccional

La salud mental se presenta como un concepto genérico, bajo el cual se resguarda un conjunto diverso de discursos y prácticas asociados a los trastornos mentales, los problemas psicosociales y el bienestar. Estos discursos y prácticas responden a las racionalidades propias de los diferentes enfoques de salud y enfermedad de las diversas disciplinas, y de las ideologías que les subyacen (JARAMILLO y RESTREPO, 2012).

Desde dicha complejidad resulta necesario considerar a las prácticas en salud mental como un conjunto heterogéneo dentro del campo más amplio de prácticas en salud (ARDILA y STOLKINER, 2012). La especificidad de la salud mental se encuentra en la importancia de incorporar la dimensión subjetiva en las prácticas de salud y promoción de salud (BANG, 2014).

Como movimiento, campo disciplinar o área de trabajo perteneciente a la salud pública, también puede ser entendida como un estado, condición o dimensión de la salud integral de un individuo. Esto tensiona con la perspectiva que tiende a posicionar que la salud mental es lo opuesto a la enfermedad mental. Sin embargo, la ausencia de enfermedad no asegura el goce de la salud y la presencia de enfermedad no excluye la posibilidad de una vida saludable. Desde esta perspectiva la misma sólo es comprensible en el marco de otro proceso más amplio que tiene que ver con los procesos sociales, el contexto histórico, los procesos de producción y reproducción social. En esta línea Galende (1990) propone concebir a la salud mental como campo, donde se reconocen distintas orientaciones teóricas, donde confluyen, además, el entrecruzamiento de saberes, teorías y prácticas.

La mayoría de las prácticas en el campo de la salud mental, han girado en torno a lo que se ha reconocido como enfermedad mental y la utilización de reduccionismos diagnósticos, lo que desemboca en reduccionismos terapéuticos para su abordaje.

En convivencia con el modelo hasta aquí planteado, existen otras perspectivas de la concepción de salud mental, provenientes de un modelo biomédico que comprende que la enfermedad es el producto de factores anatómicos, fisiológicos o de entidades externas que afectan el funcionamiento orgánico; la intervención está orientada a la curación, entendida como un arreglo anatómico-fisiológico mediante una acción directiva y vertical (JARAMILLO y RESTREPO, 2012). La concepción biomédica de salud mental se define a partir de dos características fundamentales: la reducción de lo mental a un proceso biológico y la ausencia de enfermedad como criterio de normalidad. Otra de las características de este modelo es el protagonismo que se le otorga a la enfermedad mental como eje identitario de la salud. Desde allí, la enfermedad mental es entendida como la manifestación de desórdenes en diferentes procesos cerebrales que median el funcionamiento psicológico.

La intervención desde este enfoque se centra en la atención de los trastornos mentales por parte de especialistas, recurriendo en la mayor parte de los casos, a la farmacologización como respuesta (JARAMILLO y RESTREPO, 2012).

En las décadas de 1970 y 1980 emergen una serie de críticas a las intervenciones de salud basadas en la concepción medicalizada y en la perspectiva del riesgo individual, al considerar que estas aproximaciones se ocupan de la enfermedad, no de la salud, dando protagonismo a los modelos sociales (BIANCHI, 2019). En este sentido la antropología de la salud resulta un aporte fundamental,

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.21438

consolidándose como resistencia, como un campo atento a los problemas emergentes y urgentes en la salud de la población (MALUF, QUINAGLIA SILVA, y SILVA, 2020). Desde los aportes de la etnografía crítica, se focaliza en la desnaturalización de lo que parece dado o evidente y en la comprensión de las relaciones de poder que se establecen en los procesos de salud y enfermedad (MALUF, QUINAGLIA SILVA, y SILVA, 2020).

Este nuevo paradigma emergente no trata de una negación a la atención/intervención médico– psiquiátrica, sino de cuestionar y problematizar el énfasis excesivo que se presta a la enfermedad mental por encima de la salud, posicionándola como objeto de mercado y su utilización como forma de mistificación de los problemas sociales. En este punto, el enfoque de la antropología feminista se posiciona como privilegiado, ya que reconoce a los sujetos intervenidos como sujetos políticos, y no solo como producidos y afectados por experiencias vividas. Producen así sus versiones en la relación etnográfica (PEIRANO, 2008), al cuestionar el ocultamiento de los problemas sociales a través de la individualización de la enfermedad como un reduccionismo que subjetiviza una problemática colectiva. Es desde allí que las nuevas miradas sobre el campo de la salud mental tensionan con los paradigmas no cuestionados hasta el momento, tensión que se manifiesta en los diversos ámbitos de la atención en salud.

Como se ha detallado hasta aquí en las cuestiones asociadas a la salud mental son diversas las dimensiones que confluyen en la complejidad que caracteriza a dicho campo. Entre ellas la dimensión de género ha estado excluida en los modelos de atención y abordaje, así como en los marcos formativos y normativos, siendo que resulta estructurante en el funcionamiento de la sociedad y el establecimiento de las relaciones que allí convergen.

En este sentido es pertinente reflexionar desde la categoría conceptual de género, en tanto construcción histórico social, que se reproduce a través del tiempo de distintas maneras y construye significados y subordinaciones que prevalecen en los criterios médicos, científicos, en la religión y en los dispositivos jurídicos; permitiendo visibilizar el carácter social y no biológico de los atributos de la masculinidad y la feminidad que toda sociedad elabora a partir de las diferencias de sexo, habilitando la reflexión sobre la forma en que tales diferencias se han constituido históricamente en desigualdad, en contextos socioculturales donde rigen valores patriarcales (SCOTT, 2013).

Desde la década del 70 los feminismos han advertido acerca de esta necesidad (ROWBOTHAM, 1980) que requiere ampliar la perspectiva sobre el proceso salud-enfermedad, incorporando elementos específicos relacionados al género (SOUZA et al., 2014). Aunque bien hoy en día parecería haber consenso en reconocer su importancia, su implementación resulta aún deficiente e invisible, sosteniendo que el género nada tiene que ver con la salud: a nivel de prácticas, de marco normativo, de política institucional.

Esto no solamente impacta a nivel colectivo, de política pública y de respuestas institucionales, sino que la noción de autonomía se ve directamente afectada, incidiendo sobre la subjetividad, la identidad personal, la libertad, la opresión, la acción y la responsabilidad. Es un giro central en las demandas sobre los derechos y centro de las luchas feministas; también eje de los reclamos de grupos que han visto vulnerada su capacidad de agencia a lo largo de la historia, y que aún hoy continúan en la búsqueda de plena garantía de sus derechos (SCOTT, 2013; STOLCKE, 2004; VIVEROS VIGOYA, 2016).

Estas dinámicas dominantes en los modelos de atención en salud profundizan las desigualdades en mujeres y diversidades sexo genéricas, ya que a lo largo

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.21438

de la historia han sido calificadas como “inferiores mentales”, “locas” o “enajenadas mentales” (ORTEGA, 2012) como consecuencia de un patriarcado existente en la medicina y ciencias afines, más que de un saber científico.

Estas lógicas sientan sus bases en la construcción sociocultural del género lo cual demarcó el ámbito de actuación y la función social de la mujer, asignando roles ligados al espacio doméstico, al hogar y a la familia, con las consiguientes consecuencias negativas para quienes transgredían ese modelo conductual socialmente aceptado.

La medicina occidental del siglo XIX posicionaba a las mujeres como más susceptibles a desórdenes nerviosos, producto de la tensión de la vida moderna, existiendo un sesgo de género ligado al sexo en diagnóstico, psicopatología y psicoterapia. Para estas situaciones, las terapéuticas aplicadas privilegiaban el encierro en instituciones psiquiátricas durante periodos prolongados, así como el uso recurrente de altas dosis de psicofármacos para abordar los padecimientos, funcionando como un dispositivo social de fragilización de la salud mental de las mujeres (ORTEGA, 2012).

En la misma época, el psicoanálisis operó como otro actor clave desde las teorías de las “referencia”, las cuales podrían interpretarse como un modo de resistencia a las condiciones de opresión–represión de la sexualidad femenina (DIO BLEICHMAR, 1992). La hegemonía asignada al saber psicoanalítico habilitó prácticas que operaban como dispositivos de poder, reprimiendo y “adaptando” las conductas de mujeres, así como la patologización de la homosexualidad y la diversidad sexo genérica. Estas teorías, así como su desenlace en las prácticas clínicas, incidieron en la producción de subjetividades que se denominaron como enfermizas, de forma de garantizar las condiciones para la ejecución de los dispositivos de poder para controlarlas (DIO BLEICHMAR, 1992).

Estas lógicas han operado como estructurantes en el tratamiento, concepción y atención de mujeres con padecimiento psíquico y, por otro lado, como se mencionó anteriormente, han generado movimientos de resistencia que pretenden aproximarse a nuevas perspectivas que reconocen a la salud mental como una noción que sus mismas protagonistas van construyendo en diferentes momentos de sus vidas.

En lo descrito hasta aquí, se evidencia que la salud es un bien público, socialmente determinado, entramado en el modo de vida, sostenido por la sociedad y garantizado por el estado, inseparable de la justicia y la inclusión social, afirmado por la cultura solidaria y ajeno a toda forma de discriminación o estigma. La dimensión social que aquí se busca priorizar comprende a la salud, no solamente como una configuración de significados que se comparten, sino como un bien que se materializa como un resultado común, algo que incluye y asimila la subjetividad social.

La vida en sociedad transcurre en tramas de vínculos que se sostienen en lo intersubjetivo y perderlas tiene un costo subjetivo trascendental. Cuanto más fuerte son los vínculos que sostienen esas tramas en una comunidad, cuantos más espacios de encuentro y participación se tienen, cuanto más posible es la organización comunitaria, en mejores condiciones se encuentra la sociedad para afrontar los avatares de la salud de forma colectiva. Es desde allí, y en línea con los aportes feministas, que se concibe a la salud mental desde una perspectiva vincular, donde el fortalecimiento de redes comunitarias e institucionales resulta una tarea central, reconociendo el rol fundamental que tienen los contextos sociales, comunitarios e institucionales, siendo potencialmente facilitadores o limitantes de los procesos de producción de salud-enfermedad.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.21438

Comprender el recorrido por los distintos paradigmas que a lo largo de la historia han dado sustento a lo que hoy denominamos como salud mental, implica reconocer que dicha producción ha sido sustentada por las lógicas de poder de cada época. El tratamiento histórico de la locura desde una mirada feminista e interseccional (como se desarrollará más adelante) implica, entre otras cosas, la búsqueda de esas huellas que marcan una diferencia entre mujeres y varones en el diagnóstico, las formas de intervención médica y en sus formas de abordaje.

El próximo apartado busca aproximarse a esta articulación entre el lugar que históricamente los mandatos sociales han asignado a las mujeres y los diagnósticos patologizantes- es decir, la locura- como derivas de un desajuste a dicha norma.

La locura como disciplinamiento: la loca como (des) ordenador social

A continuación, se describen las principales contribuciones de los estudios feministas junto a otras aproximaciones críticas del campo de la salud mental a través de recuperar la figura de la "mujer loca" como (des) ordenador social, con el estigma que esto conlleva y las derivas de su tratamiento.

El sistema patriarcal sentó las bases para la subordinación de las mujeres y el prejuicio acerca de su peligrosidad a través de distintos nombres: brujas, locas, promiscuas, histéricas, construyendo un discurso que intentaba adaptar sus comportamientos al rol socialmente esperado, esencialmente el de madres y esposas.

Desde allí los parámetros para evaluar la salud mental de las mujeres se sostenía en el criterio de que aquello que se ajustaba al ideal de lo esperable (pasividad, emocionalidad, dependencia, cuidado, feminidad) era considerado como goce de "buena salud". Por el contrario, si la mujer alcanzaba rasgos de independencia, emancipación, se posicionaba como deseante, o se oponía en otras formas a los modelos establecidos por los mandatos sociales, no solo perdía lo específicamente femenino, sino que ocupaba un lugar fuera de la norma, de lo esperable y, por lo tanto, posible de intervención.

En distintos momentos de la historia, así como en las más diversas geografías, se ha evidenciado que las mujeres presentan mayores prevalencias en lo referente a los malestares asociados a la salud mental, así como los diagnósticos de depresión y ansiedad, acompañado por consumo de psicofármacos (MINISTERIO DE SANIDAD, SERVICIOS SOCIALES E IGUALDAD, 2018). Es de destacar que estas cifras se incrementan en mujeres que ocupan lugares subalternos en la estructura social, pertenecientes a grupos socialmente más vulnerables; sobre esto se profundizará en el apartado sobre Interseccionalidad.

En su tesis doctoral "Desigualdades de género en salud mental. Análisis de su medicalización desde la perspectiva interseccional", Andrea Cabezas (2021) analiza los datos utilizados por la Encuesta Nacional de Salud de España (MINISTERIO DE SANIDAD, SERVICIOS SOCIALES E IGUALDAD, 2018) de la cual se retoman algunas cifras que posibilitan el diálogo con el presente trabajo. Allí se destaca que las mujeres presentaron mayor prevalencia en los malestares asociados a la salud mental, así como de diagnóstico de ansiedad y depresión, siendo mayores en los grupos sociales más vulnerables. La revisión mostró que las características del mercado de trabajo afectan de manera diferente a la salud mental de varones y mujeres.

En lo que refiere a la medicalización del malestar subjetivo, se observan desigualdades de género que se traducen en un posible sobrediagnóstico y sobre

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.21438

prescripción de psicofármacos, que se vuelven más intensas en los grupos socioeconómicamente más vulnerables. Si bien este es un estudio realizado en la esfera europea, los datos pueden extrapolarse a nuestra realidad latinoamericana, de la cual sospecho, las cifras podrían agravarse dadas las limitantes en el acceso al sistema de salud y los escasos recursos destinados a la política pública encargada de atender la salud mental de las poblaciones más vulnerables.

Las derivas diagnósticas y terapéuticas mencionadas anteriormente toman formas específicas en la actualidad, pero provienen de un proceso acumulativo que a lo largo de la historia y las épocas ha tomado distintas formas. Comprender los procesos socio históricos que los anteceden nos permite situarnos y contextualizar dichas prácticas.

En su libro "Mujeres y locura" Phyllis Chesler (2005) plantea que:

> gran parte de lo que hoy damos por hecho, era impensable hace unos 50 o 60 años. Durante las décadas de 1950 y 1960, a los médicos aún se les enseñaba que las mujeres padecen envidia del pene, son inferiores a los hombres desde el punto de vista moral y, de forma innata, son también masoquistas, dependientes, pasivas, heterosexuales y monógamas. También aprendimos que eran las madres causantes de las neurosis y psicosis, y no los padres, ni la predisposición genética, ni los accidentes ni la pobreza. (PHYLLIS CHESLER, 2005: 11)

Estas palabras de la autora podrían acertadamente aplicarse a la realidad actual, ya que aún en esta época son escasos los espacios- formativos, profesionales y asistenciales- en los que se menciona a la opresión de género como causante de malestares, sufrimiento y traumas.

Más atrás en el tiempo, uno de los mojones claves para comprender los mecanismos de patologización de las conductas de las mujeres, fue la teoría psicoanalítica y los estudios que Freud desarrolló de la histeria y la melancolía.

El diagnóstico social de la histeria era el habitual de la mujer que incluía un conjunto diverso de síntomas, entre ellos "tendencia a causar problemas". Freud describía la psicología de la mujer en función de las carencias que observaba, comparándola con la psicología masculina que era tomada como modelo. La histeria utilizada como condición diagnostica a las mujeres en la medicina occidental hasta mediados del siglo XX, abarcaba, además, síntomas como insomnio, retención de líquidos, espasmos musculares, respiración entrecortada, pérdida de apetito, irritabilidad y tendencia a causar problemas. Y más complejo aún, un diagnóstico para pacientes mujeres que se aplicaba a todo tipo de malestares, cuando no se sabía a qué atribuirlo. En los casos más complejos se promovía por parte del poder médico, el aislamiento como mecanismo de control social de las mujeres, al cual se sumaban otras prácticas como la estimulación de los órganos genitales, en algunos casos hasta la extirpación de los órganos, lobotomía y el encadenamiento (CHESLER, 2005). Así la histeria, entendida como una enfermedad del útero y luego del sistema nervioso femenino, se convirtió en un diagnóstico clave para clasificar como patológicas muchas formas de disidencia o desobediencia femenina: deseo sexual, tristeza posparto, rechazo al matrimonio o la maternidad, negación a los cuidados, deseos de emancipación, entre otros.

El estudio del caso de Anna O- caso que llevó a Freud a afianzar su reputación como médico, en conjunto con el Dr. Breuer- está basado en la vida de Berta Pappelheim (1859) quien fue una feminista judía de nacionalidad austríaca, reconocida como defensora y pionera de los derechos de la mujer y del niño que, además, tradujo al alemán la obra de Mary Wollstonecraft, Vindicación de los derechos de la mujer (1792). Su caso clínico, y por tanto su vida, aparece relatado en

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.21438

el tratado Estudios sobre la histeria (1895), donde es reducida a un análisis sintomatológico y diagnosticada por histeria. Estos intentos de invisibilizar su trayectoria como referente social, pionera en los servicios sociales, fundadora de una residencia para las mujeres que vivían en la calle, reducen a Pappelheim al "caso exitoso de Freud", como tantas otras apropiaciones masculinas (BOYANO, 2022).

En la misma línea, otra referente en el ámbito del psicoanálisis fue Sabina Naftulovna Spielrein, psiquiatra y psicoanalista, nacida en Rusia a principios del siglo XX. Fue diagnosticada como paciente psiquiátrica grave, siendo ingresada en el hospital Burghölzli, en Zúrich, bajo la responsabilidad del reconocido psiquiatra Carl Gustav Jung. Las diversas biografías sobre Sabina coinciden en algunos aspectos de su personalidad al decir que era una niña difícil y rebelde, intelectualmente muy inquieta, con un rendimiento escolar brillante, de gran imaginación. Hablaba cinco idiomas: inglés, francés, alemán, yidis y hebreo (BOYANO, 2022), además de ser una de las primeras mujeres médicas, siendo la primera en ingresar a la Sociedad psicoanalítica de Viena, pionera en hablar del instinto de muerte (luego apropiado por Freud) y en acunar el término esquizofrenia (asignado a Bleuler). Fue la primera paciente tratada por Jung con el "método analítico", siendo su caso presentado por su médico como reflejo de la teoría freudiana de la histeria (BOYANO, 2022).

Acompasando los inicios y validación de la teoría psicoanalítica, a finales del siglo XIX surgen los manicomios como la institucionalización del anormal; influenciado por el positivismo, los valores de la modernidad y el desarrollo del modo de producción capitalista. En ese entonces la institucionalización estaba ligada a la industrialización y a la necesidad de formar sujetos como agentes económicos y productivos (CASTEL, 1980). Como plantea Foucault (1990: 85), "el internamiento esta[ba] destinado a corregir", siendo su principal objetivo el normalizar, en el marco de una sociedad que rechazaba todas las formas de inutilidad social.

Es aquí donde la figura del médico, y especialmente del psiquiatra, comienza a ser considerada la más efectiva para el tratamiento de la locura. Se produce así una creciente intervención de la medicina sobre lo que eran consideradas "conductas socialmente desviadas", que en el pasado eran abordadas a partir de otras esferas institucionales como el derecho y la religión.

Con la introducción del diagnóstico psiquiátrico, el loco pasó a ser rotulado como "enfermo mental" y como "peligroso", perdiendo parte de su condición humana, por lo cual se hizo necesario separarlo del medio y someterlo a tratamientos para curarlo, incluso contra su voluntad. Este sistema estaba fundado en la vigilancia, el control y la disciplina, a través de dispositivos de represión (AMARANTE, 2009). Así surgió lo que actualmente se conoce como el modelo asilar en salud mental. Este es un paradigma de carácter asistencial que concibe al aislamiento en centros cerrados de atención como la única forma de intervenir sobre la enfermedad mental. Enfatiza sobre el control de la enfermedad, aislando a las personas de sus lazos sociales y comunitarios.

Para las mujeres la institucionalización psiquiátrica (durante los siglos XIX y XX) se convirtió en espacios de control social avalados por la moral de la época, donde las mujeres eran ingresadas muchas veces por decisión de sus maridos, padres o jueces, sin consentimiento ni garantías. En dichos espacios, lejos de encontrar cuidado, muchas fueron sometidas a prácticas – que hoy se reivindican como tortura – como el aislamiento, la medicación forzada, los electrochoques, lobotomías, y la esterilización.

El siglo XX es caracterizado por la descripción y clasificación de las entonces

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.21438

denominadas enfermedades mentales, el desarrollo de la neurología y la psiquiatría biologicista, así como el auge de la psicofarmacología y la hospitalización con fines terapéuticos (CHESLER, 2005). Frente a esto, movimientos de resistencia como el feminismo realizan uno de los principales aportes en este campo, que ha sido la denuncia de la tendencia histórica a patologizar el sufrimiento de las mujeres, advirtiendo acerca de esta necesidad desde los años 70 (ROWBOTHAM, 1980). A pesar de que actualmente pareciera existir consenso en reconocer su importancia, su implementación sigue resultando deficiente, como si aún se considerara que el género no guarda relación con la salud: a nivel de prácticas, de marco normativo, de política institucional.

Dentro del posicionamiento feminista la salud ocupó un lugar central durante las décadas de los 70 y 80 también en otros ordenes como el derecho al aborto, salud sexual y reproductiva, el acceso a servicios de calidad (STOLCKE, 2004).

En contraparte, la psiquiatría biomédica tradicional ha tendido a considerar la definición de determinados rasgos emocionales como síntomas patológicos cuando se manifiestan en mujeres. La tristeza, la ansiedad, la ira, el deseo o la intensidad afectiva han sido vistas como desviaciones de la "normalidad" en comparación con parámetros masculinos de racionalidad y autocontrol. Esta visión sesgada deriva en una sobre intervención y sobremedicalización de las mujeres, especialmente mediante psicofármacos como ansiolíticos y antidepresivos.

Desde el modelo biomédico tradicional se han enfatizado las diferencias biológicas, como el sistema hormonal diferencial que varía a lo largo del ciclo vital en las mujeres, como factores para su mayor propensión a sufrir patología mental. La simplificación de la naturaleza psicológica de las mujeres a esta causante hormonal ha conducido a patologizar procesos naturales (ciclo menstrual, embarazo, parto, menopausia).

Frente a esto la perspectiva feminista desde la salud colectiva, ponen de manifiesto la importancia de complejizar y problematizar las derivas diagnósticas, donde debe priorizarse de contexto socio económico y cultural de las personas que sufren (MINISTERIO DE SANIDAD, SERVICIOS SOCIALES E IGUALDAD, 2018).

En este breve recorrido por la historia de patologización de las mujeres se intenta dar cuenta de cómo el estigma de la locura ha sido históricamente una herramienta para controlar a aquellas que no se ajustaban a los modelos de feminidad hegemónica de cada época.

Los estereotipos imperantes de feminidad en nuestras sociedades constituyen factores de riesgo para la salud mental de las mujeres: la dependencia, la auto culpabilización, la supuesta debilidad y la represión de la ira, se imponen socialmente como rasgos típicos de la subjetividad femenina e implican mayor vulnerabilidad frente a los malestares (DIO BLEICHMAR, 1992). En la actualidad, la patología depresiva constituye el malestar psíquico y la causa de discapacidad más frecuente en las mujeres, con una prevalencia femenina de dos por uno en relación con los varones. Esto evidencia las alarmantes desigualdades que existen entre los diagnósticos y abordajes que se aplican a mujeres y varones, reafirmando la ausencia de perspectiva género en los profesionales de la salud que abordan tales situaciones.

En el contexto de una sociedad capitalista y patriarcal, las mujeres enfrentan cotidianamente condiciones de vida afectan su salud mental, como situaciones de discriminación, violencia basada en género, dificultades para acceder al mercado laboral (desde el empleo digno), la doble o triple jornada laboral, sobrecarga en

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.21438

los cuidados; desigualdades en el acceso a sus derechos y a la justicia; los mandatos asociados al género, por mencionar algunas de las condiciones sociales y culturales. Estas desigualdades configuran formas específicas de padecimientos subjetivos.

Este trabajo no busca negar las patologías ni los padecimientos severos, sino que se intenta problematizar aquellos lugares en los que se posiciona el malestar, producto de las condiciones de vida, que tiene que ver con la concepción de "lo problemático", con su abordaje e intervención, y su posterior incidencia en la salud de las personas. Y allí es donde aparece como clave el posicionamiento ético y político de la interseccionalidad.

La no neutralidad en salud mental: la necesidad de un posicionamiento interseccional

Como se ha descrito hasta aquí las conceptualizaciones acerca de la salud mental y su abordaje ha variado según la época y los pactos sociales que se generan.

Si bien a partir de la década del 70 en Latinoamérica se ha afianzado un modelo de atención en salud centrado en la medicina social y salud comunitaria, aún persiste una mirada hegemónica en los dispositivos de diagnóstico y atención en salud mental que tiende a ignorar las condiciones estructurales que producen y sostienen el sufrimiento psíquico (GALENDE, 1997).

En este contexto, la interseccionalidad emerge como un aporte indispensable para comprender como las distintas formas de opresión – como el racismo, el sexismo, la pobreza, la homofobia o el capacitismo – interactúan y configuran experiencias diferenciadas de malestar y de acceso a la atención en salud mental.

Como se ha intentado elucidar, este campo no está exento de relaciones de poder androcéntricas en las que se sostiene el saber médico hegemónico, sobre todo en la determinación de lo que es normal y lo que es patológico, respondiendo a modelos biomédicos patriarcales, occidentales y totalitaristas. Esto invisibiliza la diversidad de experiencias de mujeres racializadas, con discapacidad y/o que viven en condiciones de pobreza, por lo que el aporte de la interseccionalidad se posiciona como una herramienta teórica, metodológica y política privilegiada para la problematización de los fenómenos en torno a la vida de las mujeres.

Previo a adentrarnos en el análisis interseccional de la salud mental, se describen brevemente las principales líneas de pensamiento que dieron origen a dicha corriente.

El término interseccionalidad emerge a fines de la década de 1980 acuñado por Kimberlé Crenshaw, en el campo del activismo feminista negro en EEUU, como crítica a los análisis unidimensionales de las desigualdades sociales, permitiendo describir cómo las mujeres afroamericanas eran discriminadas de forma simultánea por su género y su raza, y cómo esa doble discriminación no podía ser entendida si se analizaban esas categorías por separado. Desde entonces, la interseccionalidad como línea de pensamiento ha sido adoptada por distintos campos del saber crítico para señalar el entrecruzamiento de opresiones, creando posiciones sociales específicas que afectan el acceso a derechos, recursos y reconocimiento (VIVEROS VIGOYA, 2016).

En palabras de la autora, va a referir a que:

> La interseccionalidad es una conceptualización del problema que busca captar las consecuencias estructurales y dinámicas de la interacción entre dos o más ejes de subor-

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.21438

> dinación. Aborda específicamente la forma en que el racismo, el patriarcado, la opresión de clases y otros sistemas discriminatorios crean desigualdades básicas que estructuran las posiciones relativas de las mujeres, razas, etnias, clases y otros. Además, la interseccionalidad se ocupa de cómo acciones y políticas específicas generan opresiones que fluyen a lo largo de dichos ejes, constituyendo aspectos dinámicos o activos del desempoderamiento. (CRENSHAW, 2002:177)

La propuesta de Crenshaw (2002), conceptualiza la noción de interseccionalidad en un doble sentido: uno estructural y otro político. En el primero, refiere a las distintas formas en las que la raza y el género interactúan, generando diversas dimensiones que conforman las experiencias y afectan la vida de las mujeres negras, que no podrían abarcarse en su complejidad si se observa por separado la raza y el género.

Figuras del feminismo latinoamericano, como Mara Viveros Vigoya (2009, 2016) posicionan la interseccionalidad como forma de comprender cómo diferentes opresiones interactúan en la formación de experiencias subjetivas -a menudo experiencias de discriminación- determinando el acceso a recursos y cómo inciden en la construcción de identidades. Refiere a un sistema de subordinación colonizador, capitalista y globalizado que clasifica socialmente a los sujetos y, en la jerarquía social, subordina a aquellos que no se adecuan al estereotipo físico y sexual del colonizador occidental: hombre, blanco, clase media o superior, heterosexual. En esta línea María Rodó (2021) sostiene que el análisis interseccional no busca agregar categorías (sexo, raza, clase, sexualidad) sino que, por el contrario, se esfuerza por entender lo que se ha creado en la intersección de dos o más ejes de opresión. Al hacerlo, se reconoce la naturaleza multidimensional y relacional entre los marcadores de diferenciación social y la forma en que estos crean lugares sociales atravesados por relaciones de poder sobrepuestas en sistemas de discriminación y subordinación en los que los sujetos viven sus experiencias.

Entonces, ¿por qué considerar la interseccionalidad en el campo de la salud mental?

Como se mencionó, la interseccionalidad permite visibilizar experiencias en la vida de las mujeres donde se entrecruzan otras desigualdades, además del género. En el campo de la salud mental el posicionamiento desde esta perspectiva permite complejizar el entramado de relaciones que sostienen los modelos de salud-enfermedad-atención-cuidado (ARDILA Y STOLKINER, 2012), así como el desplazamiento de la mirada subjetivante del sufrimiento situándolo dentro de un complejo interrelacionamiento de condiciones sociales, culturales, económicas y políticas.

La interseccionalidad como construcción y posicionamiento feminista asociado a este campo, emerge como una crítica a las formas en que los saberes médicos hegemónicos y sobre todo psiquiatrizantes, han intervenido las experiencias de las mujeres, normalizando violencias, patologizando resistencias y reproduciendo estructuras patriarcales amparados en el saber científico. Esta perspectiva propone una forma de comprender y abordar el sufrimiento psíquico inmerso en un contexto determinado con sus atravesamientos políticos y colectivos, que reconoce las estructuras de poder en la sociedad. Esto posibilita comprender que el sufrimiento no debe ser patologizado, sino comprendido en relación con las violencias estructurales, la exclusión social, la desigualdad de género y las condiciones de vida, generando experiencias subjetivas de padecimiento. Adoptar este posicionamiento implica una transformación en las formas de diagnóstico, intervención y cuidado, reconociendo las dinámicas de poder que se dan en el vínculo

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.21438

entre las instituciones y las personas consultantes, y del sistema de salud en su conjunto (CHESLER, 2005).

En este sentido, las mujeres, y esencialmente las mujeres pobres, racializadas o migrantes, acceden a los servicios de salud desde posiciones marcadas por múltiples desigualdades. Lo que se evidencia como síntomas muchas veces son minimizados, invalidados, interpretados como "llamados de atención" o, por el contrario, patologizados de forma excesiva sin considerar su contexto y sus causas.

El diagnóstico de "trastorno límite de la personalidad", por ejemplo, ha sido aplicado de forma desproporcionada a mujeres jóvenes que han atravesado situaciones de violencia, pobreza o abandono, reproduciendo un patrón de silenciamiento y medicalización del trauma (CHESLER, 2005). Asimismo, las personas afrodescendientes, indígenas y migrantes suelen experimentar mayores barreras de acceso a los servicios de salud mental de calidad.

En el caso de las personas con discapacidad psicosocial, se evidencia una doble estigmatización: por su condición cognitiva y por el capacitismo social que las desvaloriza, infantiliza o excluye. Las mujeres con discapacidad psicosocial son más propensas a sufrir violencia sexual, abusos institucionales y esterilizaciones forzadas, especialmente si son pobres o sin redes familiares (RODÓ, 2021).

En las situaciones mencionadas anteriormente- y otro abanico de diversidades que no es posible incluir en un trabajo de estas dimensiones- la interseccionalidad permite visibilizar que no todas las personas estigmatizadas como "locas" o "débiles mentales" viven esa experiencia de la misma manera (RODÓ, 2021; VIVEROS VIGOYA, 2016).

La medicalización de la vida cotidiana (como proceso de intervención biomédico) en el ámbito de la salud mental ha sido en las últimas décadas, especialmente impulsada por el desarrollo de la industria farmacéutica. Las mujeres son especialmente vulnerables a los procesos de medicalización, ya que sufren una mayor sujeción por parte de las instituciones médicas y psiquiátricas sobre sus cuerpos, con el resultado de ser más fácilmente etiquetadas como enfermas mentales. Esto resulta contradictorio si lo miramos a la luz de la falta de investigaciones y evidencia que hay sobre la salud de las mujeres, ya que no ha sido un campo de interés de conocimiento para la ciencia, pero sí un campo necesario de intervenir.

Las prácticas como las internaciones involuntarias, la sobreprescripción de psicofármacos, la falta de consentimiento informado y la ausencia de participación real de las personas en las decisiones sobre su tratamiento, constituyen graves violaciones a los derechos humanos. Estas violencias afectan con mayor intensidad a quienes ya están en situación de vulnerabilidad.

Es por esto que no se puede ignorar que los sistemas de salud, lejos de ser espacios neutros, reproducen las mismas lógicas de exclusión que existen en la sociedad. Allí la mirada interseccional permite visibilizar cómo los dispositivos clínicos, los diagnósticos, las internaciones, las terapias y hasta el lenguaje profesional y académico pueden ser instrumentos de normalización y control sobre las personas que desbordan la norma.

En la línea de los aportes fundamentales del feminismo en este ámbito, se destaca la contemplación de la salud mental desde lo colectivo, no como un hecho individual, aislado, solitario; sino que es bienestar en relación con el contexto, que tiene que ver con la forma en la que construimos relaciones con el entorno basadas en el reconocimiento, en la diversidad, en los vínculos, en las condiciones de vida digna.

Es así que colectivizar permite colocar en el centro los esfuerzos compartidos,

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.21438

virando la mirada de la individualización y subjetivación del malestar, ofreciendo modos alternativos para comprender el sufrimiento psíquico desde una perspectiva relacional, contextual y estructural; atendiendo desde la singularidad, el contexto de vida y los conflictos puntuales que pueden ser causa de los sufrimientos (CABEZAS, 2021; SOUZA *et al.*, 2014).

El feminismo ha sido una de las principales resistencias- junto a otros colectivos de usuarias/os, familiares, profesionales del movimiento antipsiquiatría- al modelo biomédico para la atención y abordaje en el sistema de salud, jerarquizando las practicas colectivas de la salud comunitaria y la organización social para la democratización de la salud mental.

Consideraciones finales

Como se ha intentado visibilizar a lo largo del presente trabajo, la salud mental es un concepto construido socialmente, su concepción y comprensión se ha transformado a lo largo de la historia según los paradigmas dominantes en cada cultura y período sociohistórico, impactando en los modos en que se interviene sobre ella, así como en las profesiones y disciplinas que se consideran legitimadas para abordarla.

Como resultado de las luchas colectivas, el surgimiento y afirmación del paradigma integral en salud mental promueve modificaciones en la forma de concebir a la salud, que impacta no solo en la concepción de los procesos de salud y enfermedad, sino también en las demandas y espacios de intervención que se generan en dicho ámbito.

A través de este movimiento se comienza a visualizar a las personas como sujetos de derecho, interviniendo en la atención y acompañamiento de la salud mental desde un enfoque comunitario. Así, se busca poner énfasis en las condiciones que generan el sufrimiento psíquico, más que en el sufrimiento en sí, y se privilegia al contexto como estructurante tanto en los síntomas que presenta la persona, como en su proceso de atención. De esta forma las condiciones sociales, económicas, territoriales y culturales resultan un factor relevante en referencia a la salud mental, en el entendido de que las desigualdades sociales pueden generar sufrimientos, y que los sufrimientos pueden producir, a su vez, desigualdades sociales.

Una de la síntesis más relevante de este proceso de reflexión, problematización y articulación, se constituye en la ausencia de una perspectiva interseccional del campo de la salud mental por parte de los diversos actores involucrados y, sobre todo, a las respuestas sensibles al cuidado de la salud mental.

Como posicionan los feminismos latinoamericanos y los colectivos de personas con padecimientos severos, resulta necesario y fundamental consolidar espacios en los que las más diversas vivencias sean legitimadas y respetadas. Allí radica un valioso reconocimiento al trabajo que históricamente ha hecho- y hace- el feminismo para intentar la inclusión e interseccionalidad reales en estos espacios, también en incorporar conceptos y reconocer que nadie debe dejar de ser un sujeto político por estar en una situación de especial vulnerabilidad.

Si bien en las últimas décadas Latinoamérica se encuentra transitando un proceso de reforma de los sistemas que abordan la salud mental, resulta aún insuficiente y deja por fuera las diversas complejidades que se intentaron evidenciar a lo largo de este texto. Por esto resulta fundamental visibilizar los dispositivos de control que desarrolla el patriarcado en alianza con el sistema capitalista, privilegiando formas de normalizar a los sujetos y el disciplinamiento de la vida

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.21438

de las mujeres. En esta línea, los diversos colectivos que militan la salud mental, proponen abordajes relacionales con la comunidad privilegiado frente a un modelo donde el abordaje aislado, individualista, centrado en la figura del médico y hospitalocéntrico, reduce a las personas a un mero diagnostico plausible de intervenir. Es allí que la perspectiva interseccional privilegia la complejidad y propone una revisión crítica en los modelos de concepción de la salud, interpelando la universalidad de los diagnósticos y sus derivas terapéuticas que producen formas de exclusión y estigmatización en personas en condiciones de desigualdad.

Estos aportes han sido transformadores y continúan siendo urgentes. Al cuestionar la neutralidad de las categorías diagnósticas, denunciar las violencias estructurales y proponer nuevas formas de cuidado, se ha fortalecido la perspectiva de derechos, así como la demanda de una mirada más ética, contextual y compleja. Estos aportes no solo benefician a mujeres con padecimientos psíquicos, sino que promueven a repensar la salud mental como un derecho, y no como un privilegio, así como la necesidad de respuestas que contemplen las diversas intersecciones. Para esto la interseccionalidad emerge como una herramienta indispensable para el análisis crítico y ético de la salud, permitiendo ir más allá del binarismo entre lo normal y anormal, salud- enfermedad, locura- normalidad, y reconocer que el sufrimiento subjetivo está modelado por múltiples ejes de opresión tale como género, raza, clase social, orientación sexual, discapacidad, edad, territorio, que interactúan de manera simultánea y no jerárquica. Sin dejar de lado que todos los procesos sociales se encuentran en constante movimiento y re organización, por lo que, en palabras de Guber, nos convoca a la reflexibilidad continua que implica la "capacidad de reflexionar, objetivar o concebir el propio lugar en el campo y la incidencia de las condiciones socioculturales del investigador en el texto final" (GUBER, 2014:16).

En este sentido las contribuciones del feminismo a la salud mental constituyen una transformación epistemológica, política y clínica que continúa desafiando los modelos tradicionales de atención y comprensión del sufrimiento psíquico, re politizando las condiciones de vida.

Recebido em 31 de janeiro de 2026.
Aprovado em 10 de março de 2026.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.21438

Referências

AMARANTE, P. *Superar el manicomio*. Buenos Aires: Topía, 2009.

ARDILA GÓMEZ, S. Y STOLKINER, A. Conceptualizando la salud mental en las prácticas. Consideraciones desde el pensamiento de la medicina social/salud colectiva latinoamericanas. *Vertex Revista Argentina de Psiquiatría*, 23: 57-67, 2012.

BANG, C. Estrategias comunitarias en promoción de salud mental: Construyendo una trama conceptual para el abordaje de problemáticas psicosociales complejas. *Psicoperspectivas: Individuo y sociedad*, 13 (2): 109-20, 2014.

BIANCHI, EUGENIA. ¿De qué hablamos cuando hablamos de medicalización? Sobre adjetivaciones, reduccionismos y falacias del concepto en ciencias sociales. *Relmecs*, 9 (1): e052, 2014.

BOYANO, J. ¿Una mujer inventó el psicoanálisis? Diez pioneras que mejoraron a Freud. *The Conversation*, 16 de maio 2022.

CABEZAS, A. *Desigualdades de género en salud mental. Análisis de su medicalización desde la perspectiva interseccional.* Tesis (Doctorado en Salud Pública), Universidad del País Vasco, 2021.

CASTEL, R. *El orden psiquiátrico: La edad de oro del alienismo*. Madrid: Ediciones de la Piqueta, 1980.

CHESLER, P. *Mujeres y locura*. Madrid: Continta me tienes, 2005.

CRENSHAW, K. Demarginalizing the intersection of race and sex: a black feminist critique of antidiscrimination doctrine. *Feminist Theory and Antiracist Politics* (University of Chicago Legal Forum), 1: 139-67, 1989.

CRENSHAW, K. Hegemonía y las vidas de las mujeres. En: MCDOWELL, L.; SHARP, J. (eds.). *Glosario feminista de geografía humana*. Londres: Arnold, 2002.

DIO BLEICHMAR, E. La depresión en la mujer. *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, 11 (39): 283-89, 1992.

FOUCAULT, M. *La vida de los hombres infames*. Madrid: La Piqueta, 1990.

GALENDE, E. *Psicoanálisis y salud mental: para una crítica de la razón psiquiátrica*. Buenos Aires: Paidós, 1990.

GALENDE, E. Situación actual de la salud mental en Argentina. *Salud, problemas y debate*, 9 (17): 10, 1997.

GUBER, R. *La etnografía: método, campo y reflexividad*. Buenos Aires: Norma, 2014.

JARAMILLO, J.; RESTREPO, D. Concepciones de salud mental en el campo de la salud pública. *Revista Facultad Nacional de Salud Pública*, 30 (2): 202-11, 2012.

MALUF, S. W.; QUINAGLIA SILVA, É.; SILVA, M. A. Antropologia da saúde: Entre práticas, saberes e políticas. *BIB*, 91: 1–38, 2020.-

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.21438

MINISTERIO DE SANIDAD, SERVICIOS SOCIALES E IGUALDAD. *Encuesta Nacional de Salud de España 2017. Informe principal*. Secretaría General Técnica, 2018.

ORTEGA RUIZ, C. Las mujeres y la enfermedad mental: una perspectiva de género a través de la historia contemporánea. *Cuadernos Kóre*, 1 (4): 208-23, 2012.

RODÓ-ZÁRATE, M. *Interseccionalidad. Desigualdades, lugares y emociones*. Barcelona: Bellaterra, 2021.

ROWBOTHAM, S. *La mujer ignorada por la historia*. Madrid: Debate.

SCOTT, J. El género: una categoría útil para el análisis histórico. En: LAMAS, M. (comp.). *El género: La construcción cultural de la diferencia sexual,* 2013.

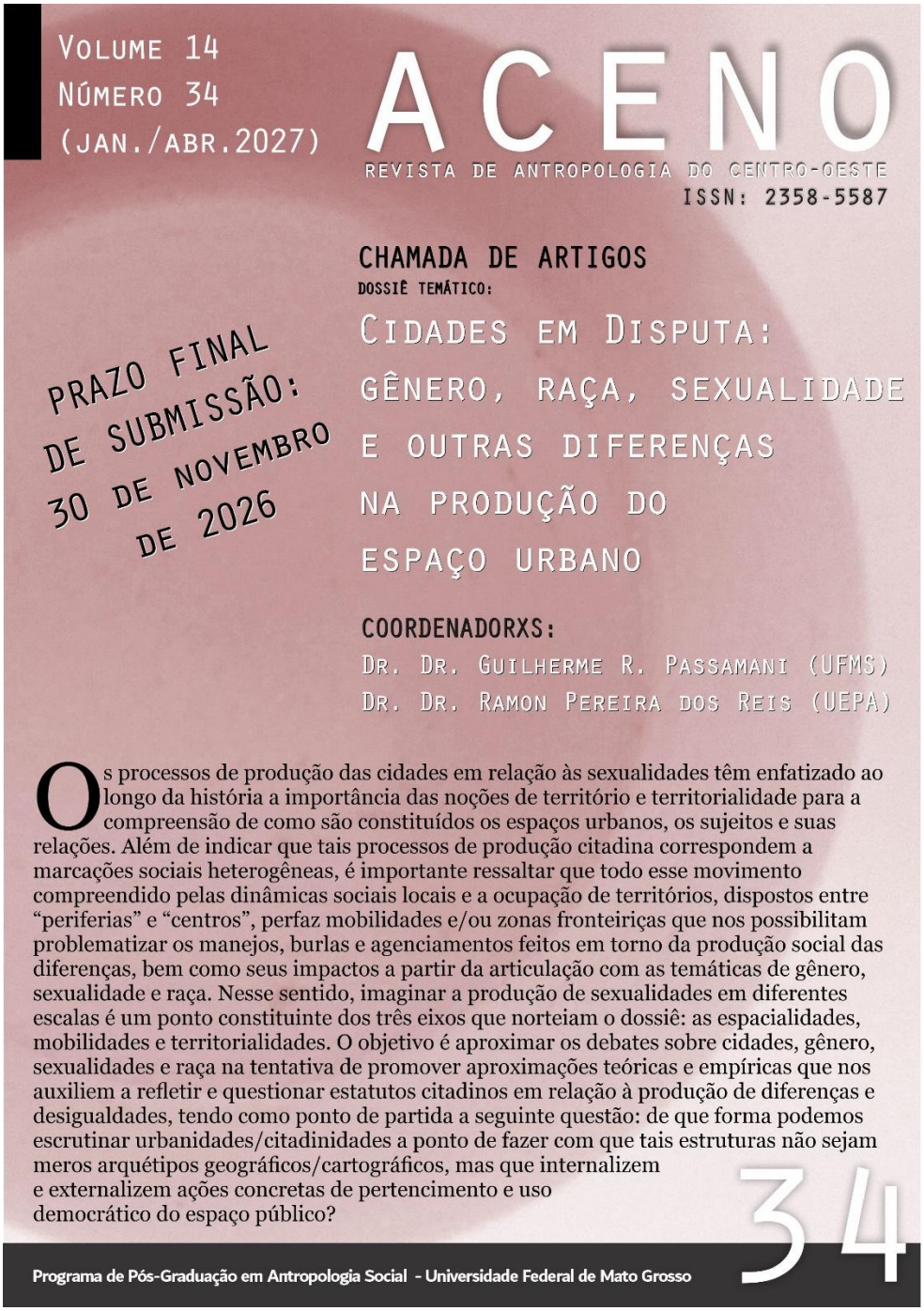
STOLCKE, V. La mujer es puro cuento: La cultura del género. *Estudos Feministas*, 12 (2), 2004.

SOUZA, M. H. T. de; SIGNORELLI, M. C.; COVIELLO, D. M.;PEREIRA, P. P. G. Itinerários terapêuticos de travestis da região central do Rio Grande do Sul, Brasil. *Ciência & Saúde Coletiva*, 19 (7), 2014.

VIVEROS VIGOYA, M. La sexualización de la raza y la racialización de la sexualidad en el contexto latinoamericanoactual. *Revista Latinoamericana de Estudios de Familia*, 1: 63-81, 2009.

VIVEROS VIGOYA, M. La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación. *Debate Feminista,* 52: 1-7, 2016.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.21438



ACENO, 13 (31): 233-250, janeiro a abril de 2026. ISSN: 2358-5587
Dossiê Especial Antropologia da Saúde e da Ciência

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.21438

ACENO

Cosméticos, infâncias e saúde:
da naturalização à reflexão crítica com crianças

Vanessa Ponte[1]
Universidade de Brasília

Resumo: Este artigo investiga como crianças de 6 a 12 anos, em diferentes contextos sociais de Brasília, experienciam práticas cosméticas e suas implicações para a saúde física e emocional. A partir de etnografia em 35 salões de beleza, examina-se como tais práticas funcionam simultaneamente como formas de autocuidado e pertencimento, e como tecnologias que reforçam padrões corporais produtores de adoecimento. Com perspectiva interseccional, reconhece-se as crianças como sujeitos competentes cujas vozes revelam que cosméticos constituem questão de saúde coletiva que demanda reflexão crítica.

Palavras-chave: cosméticos; infâncias; saúde; etnografia; interseccionalidade.

PONTE, Vanessa. **Cosméticos, infâncias e saúde: da naturalização à reflexão crítica com crianças.** *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 13 (31): 251-266, janeiro a abril de 2026. ISSN: 2358-5587

[1] Doutora em Ciências Sociais (2023) pela Universidade Estadual de Campinas-UNICAMP, mestre em Sociologia (2008) e bacharel em Ciências Sociais (2005) pela Universidade Federal do Ceará. Pós-doutoranda da UnB.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.21259

Cosmetics, childhoods and health:
from naturalization to critical reflection with children

Abstract: This article investigates how children aged 6 to 12, in different social contexts in Brasília, experience cosmetic practices and their implications for physical and emotional health. Based on ethnographic research in 35 beauty establishments, the study examines how such practices simultaneously function as forms of self-care and belonging, and as technologies reinforcing bodily standards capable of producing illness. From an intersectional perspective, children are recognized as competent subjects whose voices reveal that cosmetics constitute a collective health issue demanding critical reflection.

Keywords: cosmetics; childhoods; health; ethnography; intersectionality.

Cosméticos, infancias y salud:
de la naturalización a la reflexión crítica con niños

Resumen: Este artículo investiga cómo niñas y niños de 6 a 12 años, en diferentes contextos sociales de Brasilia, experimentan prácticas cosméticas y sus implicaciones para la salud física y emocional. A partir de una etnografía en 35 establecimientos de belleza, se examina cómo dichas prácticas funcionan simultáneamente como formas de autocuidado y pertenencia, y como tecnologías que refuerzan estándares corporales generadores de padecimientos. Desde una perspectiva interseccional, se reconoce a las niñas y niños como sujetos competentes cuyas voces revelan que los cosméticos constituyen una cuestión de salud colectiva que exige reflexión crítica.

Palabras clave: cosméticos; infancias; salud; etnografía; interseccionalidad.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.21259

Este artigo propõe compreender como crianças de 6 a 12 anos, inseridas em diferentes contextos sociais, econômicos e culturais, experienciam e significam as práticas cosméticas, bem como as implicações dessas relações para suas saúdes física e emocional. Para tanto, examino o mercado da beleza direcionado a esse público e analiso como as práticas cosméticas se entrelaçam com dimensões de saúde, operando simultaneamente como formas de autocuidado e como mecanismos que podem produzir adoecimentos.

A investigação etnográfica que sustenta este texto ocorreu em 35 estabelecimentos de beleza espalhados por diferentes regiões de Brasília – desde espaços com recursos tecnológicos abundantes até salões situados em áreas onde a infraestrutura é precária e as paisagens remetem a histórias de desigualdade socioespacial. Desses, selecionei três localizados na Asa Norte, Asa Sul e Ceilândia, por dialogarem particularmente bem com a riqueza e as disparidades encontradas. Foi através de escuta atenta e de presença junto às crianças que pude acompanhar como elas ressignificam seus corpos e constroem suas subjetividades de maneiras múltiplas.

Metodologicamente, esta pesquisa se funda em princípios ético-metodológicos da antropologia que priorizam uma investigação com as crianças e não apenas sobre elas. Reconheço-as como sujeitos competentes, portadores de conhecimentos significativos sobre suas próprias experiências e capazes de refletir criticamente sobre as dinâmicas que as envolvem. O fazer etnográfico incluiu observação participante, conversas informais, visitas aos lares quando autorizado e registro sistemático em caderno de campo – tudo orientado por uma perspectiva interseccional que considera como gênero, raça, classe e geração se imbricam na constituição das experiências infantis.

Inspirada pelas reflexões de Soraya Fleischer sobre a dimensão ritual do diário de campo, compreende-se como este exercício de retorno aos registros etnográficos constitui uma "forma de ritualizar a realização da pesquisa empírica, criando um momento específico para a memória ser acionada e a experiência revivida, agora de um ponto de vista um pouco distante e mais reflexivo e analítico" (FLEISCHER e GAMA, 2016: 119). Foi precisamente nessa revisitação atenta aos cadernos de campo que a presença dos cosméticos nas vidas das crianças emergiu com toda sua complexidade.

O cenário que contextualiza essa investigação é particularmente relevante. O Brasil ocupa a segunda posição mundial no mercado de cosméticos infantis, com crescimento excepcional de mais de 40% em dois anos no segmento infantil – realidade que torna imperativo compreender como meninos e meninas vivenciam essas dinâmicas (ABHIPEC, 2025). Simultaneamente, pesquisadores alertam para possíveis impactos psicofísicos do uso precoce e intensivo desses produtos, especialmente quando se trata de formulações desenvolvidas para adultos. É precisamente nessa tensão – entre a expansão acelerada do mercado e as preocupações com a saúde integral das crianças – que reside a importância deste trabalho.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.21259

Não se trata simplesmente de questionar se as crianças devem ou não usar cosméticos, mas de compreender que significados atribuem a essas práticas e como elas reverberam em suas relações consigo mesmas e com seus corpos.

Meu interesse particular incide sobre o entrelaçamento entre beleza e saúde – compreendida simultaneamente em suas manifestações físicas e emocionais. Busco entender quais traços corporais são eleitos para disfarçamento, suavização ou realce; que rostos e corpos são marcados como necessitando de correção. Essas classificações não são arbitrárias: refletem e reproduzem hierarquias sociais que as crianças aprendem a internalizar desde cedo. Contudo, observei também que as práticas cosméticas abrem espaços para criatividade, resistência e formas singulares de cuidado de si – dimensões que uma abordagem reducionista sobre consumo e corpo facilmente negligencia. Por isso, minha análise recusa tanto a condenação moral quanto a celebração ingênua dessas práticas, movendo-se em direção a uma compreensão mais matizada de como saúde, beleza e subjetividade se constituem mutuamente nas vidas das crianças.

O artigo examina a relação entre cosméticos e saúde através de três movimentos: as cenas etnográficas revelam como cosméticos operam paradoxalmente na vida das crianças; a análise aprofunda como diferentes crianças (marcadas por raça, gênero, classe) vivenciam essa relação de formas distintas; e o terceiro movimento mostra como os cosméticos estão emaranhados em uma "pedagogia da beleza" que é simultaneamente pedagogia do sofrimento e do cuidado. A conclusão argumenta pela necessidade de reconhecer os cosméticos como questão de saúde coletiva que demanda participação crítica das próprias crianças.

Cenas etnográficas: crianças, cosméticos em movimento – transformações, agências e saúde

As sete cenas que se seguem emergiram de encontros em salões de beleza de Brasília – espaços onde crianças, adultos e cosméticos tecem juntos práticas complexas de cuidado, negociação e significação de si. Localizadas na Asa Norte, Asa Sul e Ceilândia, estas narrativas situadas revelam como crianças de contextos sociais diversos navegam a pedagogia da beleza que as cercam: aprendem, resistem, criam, negociam. Os cosméticos aqui não são objetos inertes, mas mediadores vivos de relações de poder, afeto, raça e gênero.

Cena 1 – Era uma vez uma sobrancelha... Sâmia, atitude e consequências (Salão Ceilândia)

Batidas apressadas no portão da Deyse. Não era nenhuma cliente agendada. Era Nara, que chega agitada, puxando pelo braço uma menina magrinha, 7 anos de idade. Deyse mal abre o portão e a senhora já desata a falar em tom agoniado: "*Deyse, minha filha, socorre aqui! Olha o que a Sâmia fez na sobrancelha dela! A doida pegou uma gilete no banheiro e fez essa merda*". Deyse acolhe as duas: "*Calma, criatura, vamos entrar! Respira*!". São velhas conhecidas, suas filhas inclusive estudam juntas. Sâmia é neta de Mara. A menina fica sob seus cuidados o dia inteiro, enquanto a mãe trabalha de babá no Plano Piloto.

Sâmia entrou calada no salão, cabeça baixa e braço vermelho dos apertões que recebeu no caminho. Deyse a leva para a cadeira de corte e analisa a sobrancelha. A avó anda pra lá e pra cá, pisando firme. Deyse balança a cabeça com ar de reprovação diante do que vê e diz: "*Sâmia, por que você não pediu? Eu tirava*

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.21259

pra você, minha filha". "Eu pedi, tia!" A avó imediatamente toma a fala: "*Ela pediu, Deyse. Mas eu não deixei! Pra que mexer em sobrancelha numa idade dessa? Ela tem que se criar, tirar a catinga do mijo!*". Deyse diz: "*Na idade dela é só limpar, amiga. Tirar o excesso. Mas, tem que fazer direito e não assim, né Sâmia?!*".

Deyse explica: "*Não pode tirar com a gilete, Sâmia. Ou é na cera, na pinça, ou na linha. Vou sugerir na pinça que é fio por fio ou na cera que tira vários de uma vez, prometo puxar pouco. Na pinça demora mais*". A menina pergunta com voz trêmula: "*Qual dói menos?*". A avó responde rispidamente: "*Os dois dói! Inventou de fazer, agora cala a boca e aguenta*". Deyse começa com a pinça. Puxa o primeiro fio. A menina reage: "*Ai, tia*!". "*Quer tentar a cera*?" Sâmia balança a cabeça positivamente. Deyse coloca um pouco de cera na parte superior da sobrancelha e dá a primeira puxada. Sâmia enche os olhos de água e grita um ai mais intenso. "*Cera ou pinça, garota?*", intima Deyse. "*Na cera, pra acabar logo.*" Conto quatro puxadas, duas do lado e duas do outro. As lágrimas escorrem no rosto de Sâmia e aquele silêncio se transforma num choro sentido, com as mãozinhas cobrindo a face. Deyse a consola: "*Não chora, Sâmia. Você tá só nervosa. Alivia, Narinha. Ela se arrependeu. Coisa de criança*".

Deyse convida a menina a olhar o rosto no espelho. "*Olha como ficou. Não ficou 100%. Vai ficar essa falha, essa aqui, mas ficou melhor que tava. Esse pelo vai crescer logo.*" Sâmia fica calada e coça os olhos, limpando as lágrimas. A avó, que respira mais aliviada, pergunta: "*Quanto foi, amiga?*". A outra responde: "*Deixa que da próxima vez a gente acerta. Preocupa não*". Outro dia, com calma, pude conversar com Sâmia. Perguntei por que ela teve a ideia de fazer a sobrancelha. Contou-me que a raspou porque achava feia, muito grossa. Além disso, relatou que, na escola, um colega chamado Sandro implicava com ela, apelidando-a de "*sobrancelha de nós todos*". "*E ele parou de implicar*?", perguntei. "*Parou, agora não tem mais com o que implicar*", respondeu a menina com as sobrancelhas feitas.

Cena 2 – As luzes de Alexandre (Salão Asa Norte)

Ao entrarem no salão, o par de tênis de led brilha a cada passo e a camisa branca anuncia, com letras pretas garrafais: "*Sextou*!". Um short jeans completa o visual naquela terça-feira. É Alexandre, 10 anos, com seus cabelos castanhos, lisos e compridos – mantidos compridos por seu engajamento desde pequeno. Hoje veio cortar as pontas e fazer mechas coloridas. A cor da vez é o vermelho; mas, em outros dias, foram o azul, o roxo e até o laranja. Luciana, a cabeleireira, começa a lavar o cabelo dele. A mãe, Simone, comenta contrariada: "*Eu não aguento mais essa tinta manchando minhas coisas, travesseiros, lençol, roupa. Não é ele quem lava!*". "*É só liberar as luzes!*" retruca Alexandre. "*Luzes, Alexandre! Só se for pro teu pai te dar uma surra e arrancar esse cabelo de vez. Nunca vi! Que invenção*".

A cabeleireira se dirige a mim: "*Olha, esse aqui, desde pequeno é um apego com esse cabelo! Sempre chorou na hora de cortar, quando era pequeno cortava à força. Agora que tá esse rapazão que já sabe o que quer.*" Alexandre aponta com as duas mãos para os cabelos e diz: "*Deus vai mandar um cabelo desse pra ser cortado?! É ruim, heim!*" Sai do lavatório e se senta na cadeira de corte. Nesse momento, Alexandre chama a atenção de Luciana: "*Pode colocar mais brilho, viu, senhora? Um brilho na estrela*". Todos sorriem, menos a mãe.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.21259

Ao fim do serviço, pergunto: "*Alexandre, as mechas são para alguma ocasião especial*?" Ele me responde: "*Look básico, fofa*!" A mãe de Alexandre nos interrompe e diz: "*Vamos, vamos, Alexandre*". Ele sai sem responder, sextando em plena terça-feira. Luciana, sem que eu perguntasse, comenta que o pai de Alexandre vai acabar se separando da mãe porque "*se incomoda com esse jeito do menino e coloca a culpa nela por ele ser assim*". O pai querendo um corte militar e ele querendo luzes. O fluxo do salão continua e Luciana se dirige ao próximo atendimento.

Cena 3 – "Vale a pena": Natália, a escova progressiva e as quatro horas de transformação (Salão Ceilândia)

Natália chega ao salão com sua mãe numa segunda-feira à tarde. Ela se senta na cadeira de corte com a coluna reta, determinada. Tem 11 anos e já sabe exatamente o que quer. Deyse a cumprimenta: "*Ô, princesa! Hoje a gente faz a progressiva, é*?". Natália responde com segurança: "*É, tia*.". Enquanto Deyse prepara o produto, a menina me explica sua rotina: "*Quando meu cabelo tá crespo, todo mundo olha pra mim e manda prender, cortar, prender, cortar! Ficam fazendo perguntas bobas: Você penteia seu cabelo? Como lava esse cabelo? Posso pegar? Quando tá lisinho, ninguém diz nada... De vez em quando, fala até que é bonito*". Sua mãe, que está sentada esperando, apenas acena com a cabeça, como quem conhece bem essa história.

Natália continua: "*Eu tenho uma pranchinha, mas quando eu danço, corro, fico suada meu cabelo faz pá*! [Faz movimentos com as mãos para o alto, rindo.] A progressiva dura mais". Deyse começa o processo, aplicando o produto com cuidado, seção por seção. As primeiras horas passam em silêncio relativo, apenas com o som do pente desembaraçando os fios. Natália tira uma foto de si mesma com o produto no cabelo e me mostra, rindo da aparência temporária.

Na terceira hora, pergunto à menina se gosta de alisar. Sua resposta é pragmática: "*Gosto do resultado! É cansativo, arde o olho, passo umas quatro horas sentada, mas vale a pena. É mais bonito assim*". Quando Deyse enxagua o produto e começa a secar o cabelo, uma transformação visível acontece. Os fios que eram crespos agora caem lisos, brilhantes. Natália se vê no espelho e sorri amplamente. "*Ficou lindo, tia*!". Semanas depois, quando a encontro, pergunto se o incômodo valeu a pena. Ela responde sem hesitar: "*Sim. Agora eu posso brincar sem que fiquem me perturbando o tempo inteiro*".

Cena 4 – Maria de mãos fechadas (Salão Asa Norte)

Acompanho o movimento do vestido florido e das ágeis sandálias rosa adentrando o salão de beleza. É Maria, com a vivacidade dos seus 6 anos. Passos apressados, olhos inquietos e punhos bem cerrados, ela vai ao encontro de Andrea, funcionária do salão. A acolhida é imediata. Um sorriso aberto, o corpo que se curva para se aproximar da menina, as mãos espalmadas postas ternamente abaixo das pequenas mãos fechadas. "*Oi, Maria! E essas mãozinhas?!*" Como resposta, os pequenos dedos são exibidos e o esmalte rosa já desgastado se revela. "*Olha tia, saiu tudo, tá muito feio!*", reclama Maria, hoje com o batom clarinho que ganhou aos três anos de seus pais como recompensa por ter deixado a chupeta.

Maria nem consegue ficar de mãos abertas "*caso o esmalte esteja saindo*". Inclusive, isso já virou conversa séria entre a professora e a mãe da garota. Como

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.21259

realizar as atividades escolares se Maria se recusa a abrir a mão na menor falha de seu esmalte? Conversando sobre o porquê de esconder os dedinhos, Maria me disse: "*Fica muito feia, não é mão de menina, ora"*. Perguntei: *"O que é uma mão de menina, Maria?*". Ela respondeu: "*É assim, bonita, pintada, feita de rosa, roxo, laranja*". "E quando a mão não é assim?", retruquei. A garota sentenciou, enfática e com tom de impaciência: "*Não pode ser de menina, ora*!".

Nesse momento, a mãe afirmou orgulhosa: "*A Maria é vaidosa desde o berço. Faz as unhas desde os 2 anos. Agora, inventou de vir toda semana. Nunca vi tão vaidosa! Pra ela só serve fazer unha se for aqui, não se contenta comigo passando um esmaltezinho*". Maria, que a essa altura já estava bem sentada, com as pernas cruzadas e a mão entregue aos cuidados de Andréa, troca com a mãe um sorriso cúmplice.

Cena 5 – "Daqui a pouco tá querendo fazer a barba e pedir uma gela" (Salão Asa Norte)

Antônio, 6 anos, cabelo liso e olhos verdes, exibe um topete com nuca raspada recém-finalizado. O cabeleireiro remove a capa do Batman, revelando a camisa do Homem-Aranha, combinando com short preto e tênis de marca famosa. Seu pai o acompanhou durante o corte. Ao final, diz: "*Ficou bonito, filhão. Agora é minha vez*". Dirigem-se à barbearia ao lado, do mesmo dono. Antônio entra com o pai naquele espaço vintage, decorado com símbolos de velocidade e trânsito, ares de pub. Marcos, o barbeiro, recebe-os sorridente: "*E aí? Cabelo cortado! Ficou irado*!"

O pai senta-se para cortar. Antônio escolhe uma cadeira giratória e rodopia. O pai comenta: "*Ele queria cortar aqui! Logo vai querer fazer a barba e pedir uma gela* [risos]". Antônio para de rodar, bate nas laterais da cadeira e encara os adultos. O pai corta o cabelo estilo militar. Ao terminar, Marcos chama o menino: "*Senta aqui, garotão, na mesma cadeira do pai*". Coloca a capa preta e aplica gel "*macho alfa*" no cabelo do menino, que sorri orgulhoso. Em casa, Antônio insiste em usar apenas esses produtos, recusando os infantis. Ao final, o pai exclama: "*Uau, cara! Bonitão! Bate aqui!*" Saem orgulhosos da barbearia, compartilhando cumplicidade no enlace de dada masculinidade.

Cena 6 – "É muita perda de tempo!" (Salão Asa Sul)

Vanda, 11 anos, aluna de escola particular, reluta em acompanhar a mãe ao salão aos sábados. Com a babá de folga e o pai frequentemente ausente, sua mãe, Joelma, insiste que ela vá junto. Vanda é vista no salão com expressão contrariada. Quando questionada sobre sua insatisfação, ela surpreende com um desabafo:

> *Eu queria tá em casa, nunca tenho tempo de descansar. Na semana é aula de inglês, aula particular, é natação. Quando tem um diazinho, ela me obriga a tá aqui e ainda quer que eu faça a unha, um saco! Tenho preguiça, véi. Ela demora aqui um tempão, tenho que esperar. É depilação, é cabelo, é unha... É muita perda de tempo!*

Observei que as manicures tentam passar o atendimento de Vanda umas para as outras. Sobre isso, Andrea, funcionária, me disse: "*A bichinha dá trabalho, ela não gosta, faz obrigada, endurece a mão, balança a perna, a gente borra*". Em certa ocasião, Brenda, outra funcionária, após receber a ligação de Joelma para o agendamento, proferiu: "*Quem vai fazer a unha da Joãozinho? Ah, é a Vanda,*

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.21259

aquela ferinha. Lembra aquela de cabelinho cacheado? Odeia salão, odeia fazer a unha, mas a mãe quer porque quer. A gente fica num fogo cruzado. É muito ruim obrigar a criança a fazer o que ela não quer e ela tem raiva é da gente."

Vanda detesta o salão, mas adora o tatame. Pratica Jiu Jitsu, patrocinado pela madrinha contra a vontade da mãe. Seu armário prioriza roupas esportivas, rejeitando saias e vestidos. Na penteadeira, faixas e elásticos substituem adornos femininos tradicionais, desafiando as expectativas maternas sobre o corpo feminino.

Cena 7 – Sobre levantar o olhar e valorizar a própria pele (Salão próximo à Rodoviária do Plano Piloto)

Era dia de curso de maquiagem voltada para pele negra, ofertado de forma gratuita pelo Salão Encrespa, em homenagem ao Dia das Mulheres. O salão abriu inscrições e reservou dois horários em pleno sábado. Na divulgação, o convite estimulava que "*as mães trouxessem suas filhas; as avós, suas netas; as tias, as sobrinhas; as irmãs mais velhas, as mais novas*". A procura superou – e muito – o número previsto de vinte pessoas por turno.

Cadeiras brancas de plástico foram colocadas do lado de fora do salão em forma de círculo. No centro, havia uma mesa com estojos de maquiagem e uma cadeira. Contei nove adultas e 12 crianças, com idades entre 4 e 10 anos. As crianças menores ficavam rodeando a mesa de maquiagem, advertidas pelas mães que não podiam tocar em nada. As maiores permaneciam sentadas, inquietas.

Lúcia iniciou o curso. Agradeceu a vinda de todas. Disse que aquele encontro era uma homenagem do salão ao Dia das Mulheres e continuou:

> *Esse curso é pra gente como a gente, da nossa cor, pra gente aprender a ser mais bonita, pra gente se amar, se valorizar e pra gente ensinar as nossas crianças a fazer o mesmo. Todo mundo sabe que a maquiagem pra pele negra é difícil, né? Antes não tinha nada voltado para nossa pele. Só branca podia maquiar. Hoje melhorou muito, tem mais produtos pra gente, mas a maioria é caro. Aqui a gente tem produtos com um precinho bom. Mas hoje eu vou mostrar que com as maquiagens que a gente tem dá pra se virar.*

Lúcia começa a manusear as maquiagens, diz seus nomes, suas finalidades, tudo em detalhes, ensinando como fazer as misturas certas para cada tom de pele. Frases encorajadoras são ditas em meio aos ensinamentos técnicos: "*A gente tem que realçar a nossa beleza, o nosso olhar. Coloca uma cor nesse olhar. Olha pra frente! Não é pra ficar olhando acanhada. Isso vale pra gente grande e gente pequena*". À medida que apresenta os produtos, detalha como devem ser usados nas crianças: "*Criança tem a pele sensível. Não precisa muito de base, coloca um pouquinho só. Sem exageros. Quando for passar a sombra na criança, é bom não pesar na mão, uma camada mais fina pra criança não ficar com cara de adulta antes do tempo*."

Depois do intervalo, as cabeleireiras fazem uma maquiagem básica nas mulheres presentes. Converso com Camila, uma menina de 12 anos:

> *Aprendi a maquiar com a tia Silvana e a tia Lúcia. Antes eu via que todas as cores eram sem graça no meu rosto, por causa da minha cor. Ela me ensinou que minha pele é linda e que a gente tem sempre que passar um batom, um rímel, uma base que combine com a nossa cor. Às vezes, não tem da nossa cor, mas a gente vai fazendo umas misturinhas até encontrar.*

A observação cuidadosa dos espaços onde os cosméticos circulam nas famí-

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.21259

lias – especialmente nos salões da Ceilândia, Asa Norte e Asa Sul – revelou histórias delicadas sobre como as crianças constroem suas relações com o corpo e o cuidado de si. Os cosméticos emergem, nestes contextos, portadores de uma ambivalência instigante: sussurram promessas de limpeza, bem-estar e prazer corporal, ao mesmo tempo que podem ativar ansiedades, comparações e a sensação incômoda de uma incompletude sempre presente. Face a face com as crianças, afirmo que, com suas distintas biografias, histórias e subjetividades, a partir das posições diferenciadas no que tange à geração, à classe, à raça, ao gênero, vão exercendo suas agências dentro das relações de poder que permeiam os ensinamentos da beleza – ensinamentos que são também, simultaneamente, relativos à saúde física e mental dos corpos.

Cosméticos, tecnologias de diferença e a saúde

Os cosméticos circulam nas vidas das crianças de forma tão naturalizada que raramente aparecem como questão de saúde. Mas quando observamos com atenção etnográfica, constatamos que para cada criança que participou da pesquisa – Sâmia, Alexandre, Natália, Maria, Antônio, Vanda e as meninas do Encrespa – essas práticas constituem resposta a uma configuração social específica que marca certos corpos como inadequados e oferece transformação estética como solução. Como nos ensina a antropologia da saúde contemporânea, saúde não é categoria universal, mas fenômeno que emerge situacionalmente através de práticas, tecnologias e relações específicas (MOL, 2002).

Natália, aos 11 anos, articula com precisão a economia racial do seu corpo. Quando seu cabelo está crespo, sofre vigilância constante – perguntas invasivas, toques não autorizados, comentários que transformam sua textura capilar em questão pública. A progressiva por quatro horas e meia oferece-lhe acesso a uma forma diferente de estar no mundo: visibilidade sem escrutínio. Os desreguladores endócrinos presentes nesses produtos não são questão abstrata, mas o custo de não fazer a progressiva também é real: exclusão social, vigilância contínua. Como demonstra Gomes (2007), este não é sacrifício trivial de vaidade, mas negociação com estrutura que define corpos crespos como problema a ser resolvido – um sistema diagnóstico não formal (KLEINMAN, 1980) onde a textura capilar de Natália foi silenciosamente diagnosticada como inadequação.

No curso de maquiagem no Encrespa, Camila aprendeu que "minha pele é linda". Aqui, o cosmético funciona como ferramenta de reparação, não de normalização. A pedagogia de Lúcia – que convoca as meninas a "olhar pra frente" sem acanhamento – oferece reinscrição do corpo: de corpo apontado como passível de correções a corpo celebrável, iniciativa que merece reconhecimento por sua criatividade e compromisso ético com a reparação histórica. Contudo, mesmo em espaços dedicados ao atendimento de pessoas com cabelos crespos, reproduzem-se determinadas hierarquias visuais: nas instruções técnicas para afinar o nariz e disfarçar lábios, nas imagens nas paredes, nos rostos que servem como referência, nos corpos que ilustram "beleza" e que tendem a privilegiar peles mais claras dentro do espectro negro. A pedagogia reparadora de Lúcia não neutraliza completamente essas hierarquias que atravessam o próprio espaço, inclusive através das técnicas cosméticas que ensina.

As histórias de Natália e Camila revelam a mesma estrutura operando de formas distintas: para ambas, saúde está entrelaçada com aceitação corporal (GOOD, 1994), mas a experiência de Camila, embora ofereça pedagogia de cele-

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.21259

bração genuinamente reparadora, não isola completamente as meninas das hierarquias de representação que persistem e são estruturais. O que o Encrespa faz – e faz com coragem – é oferecer contranarrativa; mas essa contranarrativa precisa coexistir com crítica honesta sobre como padrões de beleza, mesmo quando questionados, continuam operando através das imagens, dos espelhos e das referências que cercam corpos infantis.

Maria, aos 6 anos, já compreende que mãos sem esmalte não são "mãos de menina". Suas mãos fechadas, sua rigidez em atividades escolares para proteger o esmalte, não revelam simples vaidade precoce. Revelam o gênero como performance corporal repetida – o esmalte rosa, roxo, laranja como ato através do qual a feminilidade infantil se materializa (BUTLER, 1990). Sua saúde emocional depende dessa repetição semanal. De forma completamente diferente, Vanda recusa este regime como recusa ativa das normativas de gênero que os próprios cosméticos veiculam. No tatame de Jiu Jitsu, seu corpo encontra regime distinto – força, movimento, expansão – onde os adornos "femininos" são incompatíveis com sua agência.

Alexandre, aos 10 anos, mantém cabelo longo e tinturas coloridas como expressão de um projeto identitário. Quando seu pai ameaça "arrancar esse cabelo de vez", Alexandre está negociando masculinidade em contexto de conflito real. Sua saúde emocional depende dessa transgressão. A percepção que Alexandre desenvolveu de seu cabelo longo e com luzes – não como problema, mas como expressão – revela como a corporalidade é vivida através de regime perceptivo que pode ser transformado (CSORDAS, 1990). O custo físico é real: irritação do couro cabeludo, perda de qualidade capilar pela exposição recorrente a tinturas. Mas o custo emocional de conformação também seria real. Para Alexandre, o cosmético é tecnologia através da qual reclama agência sobre seu próprio corpo.

Contrastivamente, Antônio, aos 6 anos, vive aprendizado diferente: a barbearia, o "gel macho alfa", a cadeira ao lado do pai – tudo funciona como inclusão em uma forma de pertencimento a uma masculinidade hegemônica. Não há imposição vivida como tal. Há transmissão de conhecimento sobre como ser um corpo masculino que se cuida. O gel não é tecnologia de conformação coercitiva, mas de inclusão em comunidade de homens. As histórias de Alexandre e Antônio mostram como o mesmo tipo de prática – cuidado estético, produtos cosméticos – significa coisas radicalmente diferentes conforme o projeto de gênero e a configuração familiar em que se inscrevem. Para Antônio, representa validação. Para Alexandre, representa transgressão. Ambas são formas de agência que operam em campos de constrangimentos desiguais, revelando como os cosméticos operam como mediadores de narrativas de sofrimento e aflição (GOOD, 1994), mas também de inclusão e pertencimento.

A narrativa de Sâmia, aos 7 anos, que raspa a sobrancelha com gilete em resposta a apelido que marca seu corpo como inadequado, revela que o que poderia ser lido como "agressão a si mesma" é, na verdade, exercício de agência: uma criança que toma decisão sobre seu próprio corpo para cessar sofrimento emocional. A depilação precoce impõe custo dermatológico real. Mas seu efeito emocional – "agora eu posso brincar sem que fiquem me perturbando o tempo inteiro" – revela que para Sâmia, saúde não é ausência de intervenção cosmética, mas capacidade de existir sem vigilância constante.

O que estas narrativas revelam é fundamental: os cosméticos na vida das crianças são tecnologias através das quais saúde – em suas dimensões física, emocional, social – é simultaneamente produzida, constrangida e negociada. Os cosméticos participam ativamente da construção de identidades ao mesmo tempo

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.21259

que são transformados pelas crianças que os utilizam (VAN DER GEEST, WHYTE e HARDON, 2002). O batom que Maria usa na escola adquire significado diferente daquele que usa em casa; o gel de Antônio na barbearia não é o mesmo gel que seria em outro contexto; a progressiva de Natália carrega a história de sua negociação com padrões raciais específicos. Não existe beleza infantil universal – existe beleza como prática situada, como trabalho relacional, como negociação cotidiana entre corpo, produto e mundo social (MOL, 2002).

Há dimensão ainda mais delicada nesta pedagogia da beleza que as crianças vivenciam: ela é simultaneamente construtiva e prejudicial, promocional e coercitiva. Em sua face criativa, oferece ferramentas genuínas de autocuidado, espaços de criatividade e sociabilidade – como observamos no curso do Encrespa onde meninas aprenderam que corpos negros são beleza a celebrar. Pode fortalecer vínculos familiares através de rituais compartilhados, como a ida de Antônio com seu pai à barbearia. Pode ser espaço onde crianças exercem agência e criação, como vemos em Alexandre reclamando seus cabelos como expressão de si. Contudo, quando estas mesmas práticas se consolidam como exigência permanente, quando se naturalizam como necessidade vital, quando se entrelaçam com ansiedades crescentes sobre adequação corporal, produzem prejuízos físicos documentáveis – hormonal, dermatológico – e psicológicos significativos.

Compreender estas negociações exige reconhecer que a pedagogia da beleza operada nos salões, escolas, casas e outros espaços de sociabilidade funciona como sistema diagnóstico não formal (KLEINMAN, 1980), onde um diagnóstico silencioso é proferido a cada criança: suas unhas naturais constituem falta, seu cabelo crespo é problema, suas sobrancelhas são inadequadas. O cosmético prescreve-se a si mesmo como solução única. A percepção corporal das crianças é progressivamente estruturada através deste regime medicalizado – quando Natália aprende que seu cabelo crespo incita vigilância, quando Maria internaliza que mãos sem esmalte não são legítimas, quando Sâmia descobre que sua sobrancelha é motivo de riso, elas não estão simplesmente absorvendo preferências estéticas. Estão aprendendo a perceber seus corpos como matéria que requer constante intermediação técnica para alcançar normalidade (CSORDAS, 1990).

Os rituais de embelezamento – o ato de lavar, pentear, pintar, alisar – operam simultaneamente como proteção e como criação de vigilância contínua (DOUGLAS, 1966). Protegem a criança da desordem social que um corpo "despenteado" ou "sem maquiagem" representa; mas também inscrevem ansiedade permanente sobre a possibilidade dessa desordem retornar. O que emerge é processo através do qual o sofrimento corporal é simultaneamente nomeado e validado: a cabeleireira não apenas corta cabelo de Natália desejosa de parecer "igual" – diagnostica e ratifica que a aflição era legítima, que o cabelo crespo era de fato problema a resolver. Este reconhecimento profissional, embora bem-intencionado, pode perpetuar o regime que produziu a aflição. Contudo, esse mesmo espaço possibilita experimentações: crianças negociam cores, estilos, formas de usar o próprio corpo que podem escapar, ainda que parcialmente, das normas impostas.

A questão antropologicamente crucial não é escolher entre celebração e condenação, mas reconhecer que ambas as faces operam simultaneamente: a mesma prática pode ser expressão de agência e instrumento de normalização através do que venho denominando como "pedagogia da beleza" – um trabalho minucioso de reiteração de diretrizes estéticas que opera como dispositivo biopolítico.

Essa dupla operação dos cosméticos – simultaneamente como ferramentas de normalização corporal e como possibilidades de experimentação transgres-

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.21259

sora – estrutura-se crescentemente por meio de uma lógica medicalizante aplicada aos próprios produtos infantis. Os ensinamentos da pedagogia da beleza que as crianças vivenciam são, ao mesmo tempo, ensinamentos sobre saúde, sobre o que conta como corpo saudável, adequado, normal. E é precisamente essa sobreposição entre beleza e saúde – nunca neutra, sempre marcada por raça, gênero e classe – que a seção seguinte se propõe a examinar.

Saúde medicalizada, corpos negociados: a lógica farmacológica dos cosméticos infantis

Os cosméticos infantis não prometem apenas limpeza ou beleza – prometem transformação, normalização, adequação, participando da construção de subjetividades onde a saúde infantil torna-se progressivamente cosmética. Esta lógica farmacológica (AZIZE, 2008) não se restringe a nenhum espaço em particular: circula simultaneamente através de múltiplas esferas, cada uma validando e reforçando a promessa que o cosmético encarna. Está presente em casa, quando a mãe de Maria comenta que o esmalte deixa a filha "mais menina". Opera na escola de Natália, onde colegas comentam sobre seu cabelo crespo. Valida-se no consultório da pediatra, quando advertências sobre certos produtos paradoxalmente reforçam a ideia de que cosméticos têm agência transformadora profunda.

A sofisticação emerge quando tentativas de regulação médica – advertências contra progressivas químicas, contra esmaltes contaminados com ftalatos, contra depilações precoces – não interrompem essa lógica, mas a sofisticam. Surgem "cosméticos seguros", "naturais", "hipoalergênicos", frequentemente com preços exponencialmente superiores – cada um prometendo transformação sem o risco que a medicina agora visibilizou. A mãe de classe média que compra sérum capilar "vegano" certificado consegue simultaneamente participar da lógica farmacológica e cumprir imperativo médico; a mãe de classe trabalhadora fica presa numa escolha binária – aceitar o risco médico ou abdicar de acesso ao cosmético como ferramenta de bem-estar emocional para sua filha. A biomedicina, neste contexto, não restringe a lógica farmacológica. Ao contrário, a reenquadra como responsabilidade individual de consumo seguro, estratificando quem pode acessar beleza legitimada e quem fica vulnerável ao "risco".

A violência estrutural aqui não é explícita – é distribuição desigual de recursos para adequação (FARMER, 2004). Cada criança está respondendo racionalmente a estrutura que a posicionou como corpo problemático, mas nem todas têm o mesmo leque de opções. Quando a classe C lidera gastos com beleza no Brasil e famílias negociam parcelamento de serviços estéticos como forma de garantir adequação corporal de seus filhos, não se trata simplesmente de consumo de produtos. Trata-se de participação em sistema onde a própria possibilidade de bem-estar é medicalizada e oferecida desigualmente segundo pertencimento de classe, raça e território.

Cada tentativa de interdição médica gera novas modalidades de promessa farmacológica. Quando endocrinologistas alertam sobre desregulação hormonal, criam-se consultas especializadas em "avaliação cosmética pediátrica"; quando pediatras descrevem problemas dermatológicos, proliferam dermatologistas infantis oferecendo "protocolos seguros". Natália não simplesmente deixa de usar progressiva porque pediatra advertiu – passa a buscar progressiva "segura", "hipoalergênica", "com tratamento reconstituinte". Maria não abdica de esmalte porque ftalatos foram nomeados como prejudiciais – sua mãe negocia compra de

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.21259

esmalte "tóxico-free", "vegano", "dermatologicamente testado". Cada tentativa de proteção normativa, paradoxalmente, expande e sofistica a própria lógica farmacológica que pretendia restringir.

O que emerge de toda esta análise é que a saúde infantil – aquela que estas crianças negociam diariamente – não é fenômeno meramente biomédico nem meramente estético. É tecnologia complexa através da qual normalidade corporal é simultaneamente definida, distribuída desigualmente e encarnada (CSORDAS, 1990) nos corpos que mais vulneráveis estão. Para Natália, saúde emocional exige conformação física que impõe custo à saúde biológica. Para Maria, saúde emocional depende de prática que pode irritar pele infantil sensível. Para Vanda, saúde é negociada através da recusa ativa de heteronormatividade. Para Alexandre, saúde emocional utiliza cosméticos como ferramenta de transgressão de masculinidade hegemônica. Para Antônio, saúde passa por inclusão em comunidade masculina. Para Sâmia, saúde significa alívio de sofrimento social através de intervenção corporal aos 7 anos. Cada forma de negociação é racional dentro da estrutura que a criança habita; nenhuma é escolha genuinamente livre.

Os marcadores sociais da diferença – raça, gênero, classe, geração – estruturam radicalmente como cosméticos operam na vida destas crianças; não são variáveis adicionais, mas dimensões constitutivas de como cada uma negocia seu corpo, seu bem-estar e sua possibilidade de existência legítima. Isso significa não demonizar a mãe de Maria que celebra a "vaidade" da filha, nem a cabeleireira que oferece progressiva a Natália, nem o pai que leva Antônio à barbearia. Todos estão respondendo racionalmente a configurações que já posicionaram as crianças como corpos que requerem intervenção.

Questionar o uso de cosméticos por crianças sem questionar simultaneamente as estruturas que definem certos corpos como inadequados é oferecer resposta incompleta. Pode-se condenar a progressiva de Natália apenas se estiver disposto a questionar por que sua escola marca seu cabelo como problema. Pode-se questionar o esmalte semanal de Maria apenas se estiver disposto a questionar como gênero é performado através do corpo infantil desde tão cedo. Por que meninas precisam de esmalte para serem meninas? Por que cabelos crespos incitam comentário? Por que a conformação estética é caminho principal de inclusão social? Enquanto racismo, heteronormatividade e classismo continuarem determinando quem pode simplesmente existir e quem precisa se transformar – as crianças continuarão negociando seus corpos sob constrangimentos que não criaram e que poderiam ser reimaginados.

Considerações finais
Cosméticos como questão de saúde: ambivalências, diferenças e agências infantis

Este artigo buscou compreender como crianças de 6 a 12 anos, inseridas em diferentes contextos sociais de Brasília, experienciam práticas cosméticas e suas implicações para a saúde física e emocional. O que a etnografia revelou transcende dicotomias simplificadoras entre celebração ingênua e condenação moralizante dessas práticas.

As cenas etnográficas evidenciaram que crianças são agentes sofisticadas que calculam e respondem racionalmente a configurações sociais que posicionaram seus corpos como problemáticos. Raça, gênero, classe e geração não são variáveis adicionais que "afetam" a relação com cosméticos, mas dimensões constitutivas de como essa relação se materializa. Os cosméticos funcionam como "sistemas

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.21259

diagnósticos não formais": diagnosticam silenciosamente que certos corpos requerem correção e simultaneamente prescrevem-se como solução única.

Esta investigação evidenciou que cosméticos infantis constituem questão de saúde que opera através de ambivalência constitutiva. São simultaneamente: práticas de saúde no sentido do autocuidado, bem-estar emocional, pertencimento social e criatividade; e mecanismos que produzem adoecimento físico (exposição química, desregulação hormonal, irritações dermatológicas) e sofrimento psíquico (ansiedade corporal, necessidade de correção permanente, internalização de inadequação). Esta ambivalência não é contradição a ser resolvida, mas tensão constitutiva que demanda abordagem matizada.

As diferentes noções de "uso" cosmético variam radicalmente segundo marcadores sociais da diferença. Para crianças negras de classes trabalhadoras, cosméticos podem operar como tecnologias de sobrevivência social que atenuam vigilância racial cotidiana; para crianças brancas de classe média, podem materializar incorporação compulsória de normas de gênero ou, alternativamente, constituir privilégio de recusa dessas normas. Em ambos os contextos de classe, meninos podem mobilizar cosméticos tanto para inclusão em masculinidade hegemônica quanto para transgressão dela, com significados distintos segundo raça. Essas variações não são periféricas – são constitutivas de como saúde infantil se materializa diferentemente em cada configuração interseccional.

O que emerge como imperativo ético-político desta investigação não é proibir cosméticos ou celebrá-los acriticamente, mas reconhecer que constituem questão de saúde coletiva que demanda três ordens de intervenção. A primeira é a transformação estrutural dos mundos sociais onde crianças vivem – mundos onde o corpo, em toda sua diversidade de cores, texturas e formas, seja suficiente para existência legítima, sem que sua adequação precise ser continuamente negociada por meio de intervenção cosmética. A segunda é o debate coletivo, nas famílias, nas escolas, nas comunidades, sobre como práticas cosméticas operam simultaneamente como formas de cuidado e como estruturas opressivas arraigadas em lógicas heteronormativas, racistas e classistas que apontam certos corpos como passíveis de correção. A terceira, e talvez a mais urgente, é a participação crítica das próprias crianças neste debate – reconhecendo-as como sujeitos competentes cujas vozes devem orientar políticas e práticas que as afetam diretamente.

Trata-se, em última análise, de uma aposta ética e política: a de que, ao nomear o que está em jogo nas práticas cosméticas infantis – a saúde, o pertencimento, a vigilância, a criatividade, o sofrimento e a agência –, abrimos espaço para que crianças e adultos possam, juntos, imaginar formas de existência onde o corpo não precise se transformar para merecer lugar no mundo.

Recebido em 31 de janeiro de 2026.
Aprovado em 10 de março de 2025.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.21259

Referências

AZIZE, R. *A química da qualidade de vida*. Tese de Doutorado, Antropologia Social, UNICAMP, 2008.

BUTLER, J. *Gender trouble: feminism and the subversion of identity*. Nova York: Routledge, 1990.

COHN, C. *Antropologia da criança*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

CORSARO, W. A. *The sociology of childhood*. 3rd ed. Los Angeles: Pine Forge Press, 2011.

CSORDAS, T. J. "Embodiment as a paradigm for anthropology". *Ethos*, 18 (1): 5-47, 1990.

DE LAURETIS, T. *Technologies of gender: essays on theory, film, and fiction*. Bloomington: Indiana University Press, 1987.

DOUGLAS, M. *Purity and danger: an analysis of concepts of pollution and taboo*. London: Routledge & Kegan Paul, 1966.

FARMER, P. *Pathologies of power: health, human rights, and the new war on the poor*. Berkeley: University of California Press, 2004.

FLEISCHER, S.; GAMA, F. "Na cozinha da pesquisa: relato de experiência na disciplina 'Métodos e Técnicas em Antropologia Social'". *Cadernos de Arte e Antropologia*, 5 (2): 109-127, 2016.

GOMES, N. L. *Sem perder a raiz: corpo e cabelo como símbolo da identidade negra*. Brasília, DF: Autêntica, 2007.

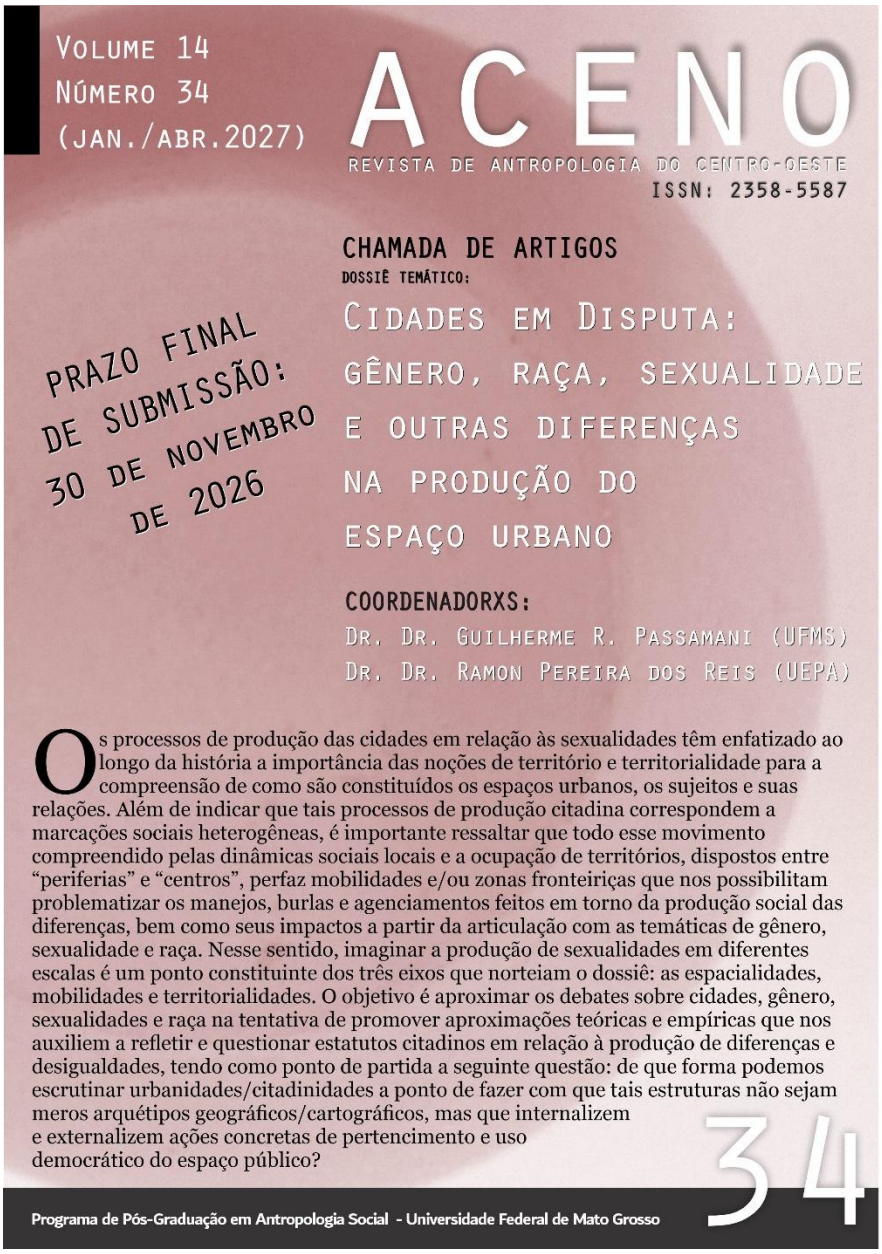
GOOD, B. J. *Medicine, rationality and experience: an anthropological perspective*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

KLEINMAN, A. *Patients and healers in the context of culture*. Berkeley: University of California Press, 1980.

MOL, A. *The body multiple: ontology in medical practice*. Durham: Duke University Press, 2002.

VAN DER GEEST, S.; WHYTE, S. R.; HARDON, A. *Social lives of medicines*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.21259



DOI: 10.48074/aceno.v13i31.21259

Saberes descartáveis?

A desvalorização de evidências testemunhais ou conhecimento experiencial das mulheres na atenção à saúde reprodutiva[1]

Elaine Reis Brandão[2]
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Resumo: Tradicionalmente, o conhecimento das mulheres sobre suas experiências corporais relativas a sua vida sexual e reprodutiva tem sido desvalorizado como fonte material de processos de saúde e doença. Tal subordinação ou invisibilidade destes saberes cotidianos sobre seus corpos e regulação de sua fecundidade tem alijado-as como sujeitos de direitos e de conhecimentos experienciais. O artigo discute a não validação pelos profissionais de saúde destes saberes ou evidências testemunhais, ancorados nas experiências contraceptivas e reprodutivas de mulheres, problematizando o seu valor heurístico. O material empírico desta reflexão advém de pesquisa com dispositivos para esterilização (*Essure*®) e contracepção, empreendida na última década. Se queremos colocar o cuidado com a saúde no centro de nossas preocupações, há que reconhecer a legitimidade dessas evidências, de ordem vivencial, ainda que possuam um estatuto diferenciado das chamadas "evidências científicas". Nossos modos de produzir ciência precisam ser tensionados por tais conhecimentos para uma abertura a múltiplas vozes.

Palavras-chave: ciência; saúde reprodutiva; cuidado; evidências testemunhais; conhecimento experiencial.

[1] Texto apresentado no I Seminário de Antropologia da Saúde e da Ciência, organizado pela Casca – Coletivo de Antropologia e Saúde Coletiva, no Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, em 29.09.2025, como resultado de pesquisa de pós-doutoramento, sob supervisão de Soraya Fleischer. Agradeço às colegas da Casca a carinhosa acolhida, as trocas intelectuais e afetivas em minha estadia na UnB e as contribuições ao texto.

[2] Professora titular do Instituto de Estudos em Saúde Coletiva da Universidade Federal do Rio de Janeiro, na área temática de Ciências Sociais e Humanas em Saúde. Possui graduação em Serviço Social pela Universidade Federal de Juiz de Fora, Minas Gerais (1986), mestrado (1997) e doutorado em Saúde Coletiva, na área de investigação de Ciências Humanas e Saúde pelo Instituto de Medicina Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (2003).

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20919

BRANDÃO, Eliane Reis. **Saberes descartáveis? A desvalorização de evidências testemunhais ou conhecimento experiencial das mulheres na atenção à saúde reprodutiva.** *Acæno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 13 (31): 267-282, janeiro a abril de 2026. ISSN: 2358-5587

Disposable knowledge?

The devaluation of testimonial evidence or experiential knowledge of women in reproductive health care

Abstract: Traditionally, women's knowledge about their bodily experiences related to their sexual and reproductive lives has been undervalued as a valuable source of understanding health and disease processes. This subordination or invisibility of everyday knowledge about their bodies and fertility regulation has excluded women as subjects of rights and experiential knowledge. This article discusses how health professionals often fail to acknowledge this knowledge or testimonial evidence based on women's contraceptive and reproductive experiences, questioning its usefulness. The empirical material for this reflection comes from research on sterilization (*Essure*®) and contraception devices conducted over the past decade. If we want health care to be at the forefront, we must recognize the legitimacy of such experiential evidence, even if it differs from so-called "scientific evidence". Our ways of producing science need to be challenged by this knowledge to include multiple voices.

Keywords: science; reproductive health; care; testimonial evidence; experiential knowledge.

¿Conocimiento desechable?

La devaluación de la evidencia testimonial o el conocimiento experiencial de las mujeres en la atención de la salud reproductiva

Resumen: Tradicionalmente, el conocimiento de las mujeres sobre sus experiencias corporales relacionadas con su vida sexual y reproductiva se ha devaluado como fuente material de procesos de salud y enfermedad. Esta subordinación o invisibilidad de este conocimiento cotidiano sobre sus cuerpos y la regulación de su fertilidad las ha excluido como sujetos de derechos y de conocimiento experiencial. Este artículo analiza la no validación de los profesionales de la salud de este conocimiento o evidencia testimonial, anclada en las experiencias anticonceptivas y reproductivas de las mujeres, problematizando su valor heurístico. El material empírico proviene de investigaciones sobre dispositivos de esterilización (Essure®) y anticonceptivos, realizadas en la última década. Si queremos situar lo cuidado de la salud en el centro de nuestras preocupaciones, debemos reconocer la legitimidad de dicha evidencia experiencial, incluso si tiene un estatus diferente al de la llamada "evidencia científica". Nuestras formas de producir ciencia deben ser cuestionadas por este conocimiento para abrirse a múltiples voces.

Palabras clave: ciencia; salud reproductiva; cuidado de la salud; evidencia testimonial; conocimiento experiencial.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20919

O cuidado é onipresente, inclusive através dos efeitos da sua ausência. Como um sentimento de falta que emana dos efeitos da negligência, ele passa dentro, através, por todas as coisas.
(BELLACASA, 2023 [2017]: 109)

Ao longo dos anos, trabalhando com temas de pesquisa relativos às tecnologias contraceptivas, amparada por referenciais teóricos como a interseccionalidade (COLLINS, 2015, 2022; BRANDÃO, 2025) e a perspectiva de justiça reprodutiva (ROSS, 2017; ROSS E SOLINGER, 2017), venho observando o quanto as mulheres lutam por se fazerem escutadas nos atendimentos em saúde, por validarem seus relatos biográficos como fonte importante de conhecimento de sua saúde e sensações corporais. O texto reúne algumas inquietações que têm me acompanhado nos últimos anos, sobre um fenômeno recorrente nas práticas de atenção à saúde reprodutiva no Sistema Único de Saúde (SUS), qual seja, o silenciamento das mulheres nas consultas e atendimentos nos serviços públicos de saúde.[3] Antecipo que não tenho respostas para a sua resolução. Delineá-lo com maior precisão e robustez pode ser um caminho para abrir canais de diálogo com profissionais de saúde, gestores, formuladores de políticas públicas, pesquisadores e mulheres usuárias, na esperança de uma coprodução de práticas assistenciais em saúde reprodutiva que tenham o cuidado como estratégia central.

O texto está assim organizado: inicio delineando melhor as bases destes conhecimentos que emanam do cotidiano vivido pelas mulheres em suas longas trajetórias de (auto)cuidados em saúde durante toda a vida sexual e reprodutiva, ou seja, cerca de mais de 30 anos enfrentando consultas e procedimentos para atenção à contracepção, à gravidez, ao parto e pós-parto, ao aborto, à menopausa, além do encerramento de sua carreira reprodutiva (esterilização). O exemplo do dispositivo de esterilização permanente *Essure*® será destacado. Em seguida, problematizo questões a respeito de uma ética do cuidado e de como ela poderá nos ajudar a incorporar tais saberes com as tecnologias contraceptivas. Por fim, concluo articulando duas perspectivas epistemológicas e ético-políticas que têm orientado minhas reflexões, a justiça reprodutiva e a justiça epistêmica, como ferramentas analíticas estratégicas, abordadas pelo pensamento feminista negro, para o enfrentamento de tais lacunas.

Que saberes são esses?

Pesquisando há algumas décadas no campo da saúde reprodutiva, de uma perspectiva antropológica, sempre trabalhei com metodologias que buscassem conhecer e compreender as vivências, as experiências, as narrativas, as trajetórias biográficas das mulheres em relação aos muitos eventos de sua vida sexual e reprodutiva[4]. Independente de uma designação teórico-metodológica específica,

[3] Um primeiro momento desta reflexão resultou no artigo intitulado "O lugar incômodo da ciência feminista: aportes a partir de uma pesquisa socioantropológica sobre um dispositivo biomédico para esterilização de mulheres", publicado no dossiê organizado por Clarissa Reche Nunes da Costa e Daniela Tonelli Manica, "Ciências politicamente situadas e os desafios feministas do século XXI", no periódico *Sexualidad, Salud y* Sociedad: *Revista Latinoamericana* (BRANDÃO, 2026).

[4] Sei que atualmente não podemos restringir nossas considerações sobre a atenção à saúde reprodutiva às mulheres, excluindo assim as "pessoas com útero". No entanto, nesse texto, irei tratar sobremaneira das mulheres, em razão de não ter tido experiência de pesquisa com "pessoas com útero", como os homens trans.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20919

importava sempre captar o ponto de vista nativo, a perspectiva subjetiva destas mulheres usuárias do SUS sobre sua saúde e adoecimentos, na relação com os serviços de saúde, estando inseridas em contextos de desigualdades sociais e precariedades materiais. Há uma tradição de estudos a respeito da "perspectiva do paciente"[5] sobre seu adoecimento, que consolidou o campo da antropologia da saúde, tornando-se uma escola/linhagem importante para todas nós (FLEISCHER, 2018; POLS, 2023a; DAS, 2023). Preocupávamo-nos com a forma como as usuárias lidavam com a biomedicina, buscavam alternativas para se cuidarem e enfrentarem os obstáculos nos serviços de saúde frente às suas demandas e necessidades.

Adentrando mais recentemente pela antropologia da ciência e das tecnologias, pude observar que tais conhecimentos locais ou saberes nativos ganham uma dimensão ontológica importante a partir de estudiosas preocupadas em deslindar os diversos modos de se fazer ciência, diante da pluralidade de epistemologias existentes (feminista, negra/africana, indígena, islâmica etc.). O estatuto destes saberes, chamados ora de "conhecimento experiencial" (CARON-FLINTERMAN *ET AL*, 2005; MAHR, 2021; HALLOY *et al*., 2023), de "conhecimento prático" (POLS, 2014; 2023b; 2023c), de "evidências testemunhais" (AKRICH, 2010, 2016), adquire notável importância, tendo em vista a valorização de conhecimentos advindos de práticas cotidianas na lida com os eventos corporais, de saúde, familiares, ambientais, comunitários, entre outros. Aqui nos interessa especialmente aqueles conhecimentos adquiridos ao longo da vida sexual e reprodutiva, derivados da autopercepção corporal das mulheres, do uso de medicamentos contraceptivos hormonais e dispositivos técnicos (preservativos, DIU em suas variações, implantes subdérmicos, *Essure*®[6]), dos efeitos adversos sentidos com tais insumos, das intercorrências neste processo de controle da fecundidade (gravidez imprevista, abortos, partos), das experiências de (des)encontros com os profissionais de saúde, nos muitos atendimentos em saúde que frequentam, diante de protocolos médicos que não levam em conta os saberes por elas trazidos aos consultórios.

Vincanne Adams (2013; ADAMS e BIEHL, 2016) é uma pesquisadora bastante preocupada com as métricas que dominam o campo da saúde global, desde os grandes projetos de pesquisas financiados por consórcios multilaterais, passando por processos de avaliação das intervenções em saúde e de *accountability* das ONG que atuam no setor, que privilegiam prioritariamente os estudos *Randomized Controlled Trials* (RCT) como justificativas para obter evidências (estatísticas) robustas e incontestáveis, segundo o paradigma positivista da ciência (CARON-FLINTERMAN *et al*., 2005). Uma tendência da medicina (ensaios clínicos randomizados) que se translada para o campo da saúde pública global, a partir de organismos internacionais (*World Health Organization*, Organização Pan-Americana da Saúde etc.) que gerem as metas a serem alcançadas no plano mundial. Não pretendo adentrar neste debate tão complexo e crítico, mas tal alerta importa no contexto do enfraquecimento do valor de outras modalidades de "dados": as vozes comunitárias, coletivas ou pessoais, os trabalhos etnográficos, no jogo de relações de poder que engendram as tomadas de decisão "técnicas"

[5] Pols (2023a) discute a respeito, argumentando pelas "posições do paciente", em razão desta acepção poder incluir também as expressões não verbais deles, além da comunicação oral.

[6] Trata-se de um dispositivo permanente para esterilização, não mais disponível no mercado. O *Essure*® é composto por molas de aço inoxidável, revestidas por capa de níquel-titânio com polietileno (PET), medindo aproximadamente 4 cm com espessura de um fio de cabelo, cuja inserção ocorre através do canal vaginal por meio de aparelho histeroscópico que direciona as molas até o interior das duas tubas uterinas. Segundo o fabricante, após o procedimento, ao longo de aproximadamente três meses, o corpo desenvolveria uma reação orgânica de cicatrização local ocluindo o canal definitivamente, portanto, impedindo a fecundação. Cf. Brandão e Pimentel, 2020.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20919

(profissionais) que pautam os protocolos de atendimento em saúde reprodutiva. Nesse sentido, perdemos força como disciplina (antropologia) que poderia realçar e agregar valor às narrativas femininas como formas genuínas de saberes existenciais nas disputas científicas, em detrimento de outras disciplinas como epidemiologia, estatística, matemática etc. Não nos debruçamos sobre causalidades e métricas de fenômenos sociais/existenciais, ao contrário, jogamos luz sobre o invisível, o genuíno que subjaz nos padecimentos e adoecimentos cotidianos.[7]

Reconhecer um estatuto ontológico aos saberes destas mulheres como conhecimento experiencial poderá nos ajudar a provocar uma inflexão no campo do debate público sobre assistência à saúde reprodutiva. Como nos ensina Veena Das (2023), o conhecimento local, mediado pelas relações sociais cotidianas, familiares, comunitárias, permeado por crenças, valores e mediações institucionais, gera uma sensibilidade peculiar. Conferir reconhecimento à escuta das mulheres pode contribuir para qualificar o cuidado prestado, em consonância com sua expertise cotidiana. As políticas públicas poderão se beneficiar deste diálogo de mão dupla entre usuárias e profissionais de saúde. Do contrário, os protocolos clínicos serão estabelecidos de modo autoritário, unilateral, sem levar em conta os conhecimentos acumulados pelas usuárias com tais questões de saúde.

Em Caron-Flinterman *et al.* (2005), os autores discutem a questão da validade do conhecimento experiencial nas pesquisas biomédicas, abordando-a pela perspectiva pragmática, ou seja, se pode ser útil em determinados contextos. Assim, examinam vários exemplos de inflexões ou contribuições em pesquisas, provocados pela participação de pacientes e suas organizações. Em uma extensa revisão narrativa crítica (1976-2021) de produções inglesas e francesas no campo das humanidades e das ciências sociais sobre conhecimento experiencial, os autores (HALLOY *et al.*, 2023) indicam desde os primórdios desta formulação na década de 70 a necessidade de melhor definição de seu escopo heurístico para o fortalecimento desta perspectiva epistêmica. Algo sempre destacado na discussão sobre essa modalidade de conhecimento está relacionado ao seu caráter intrinsecamente contextual, prático, pragmático e voltado ao "aqui e agora". Está diretamente associado a quem são essas usuárias, suas marcas de classe, de gênero, étnico-raciais, geracionais, territoriais, como transitam nos serviços e reagem aos aconselhamentos e orientações contraceptivas e/ou ginecológicas.

Alguns exemplos práticos podem ser dados. Muitas jovens se queixam porque buscam os serviços de atenção primária à saúde para fazerem o exame preventivo de câncer de colo de útero e se sentem frustradas. Ao serem atendidas, são informadas do protocolo do exame de Papanicolau para o rastreamento do câncer de colo do útero do Ministério da Saúde (BRASIL, 2025a), o qual recomendava que mulheres a partir dos 25 anos, que já iniciaram a vida sexual, realizassem o exame anualmente[8]. No entanto, elas têm 18, 19 ou 20 e poucos anos de idade, com atividade sexual desde a adolescência, estão presentes naquele momento nos serviços, são dispensadas e aconselhadas a retornarem após 25 anos. Por que elas não poderiam ser acolhidas para outras orientações referentes ao planejamento reprodutivo, à prevenção de infecções sexualmente transmissíveis (IST), à vacinação para o papilomavirus humano (HPV), entre outras ações importantes a sua

[7] "Then, new protocols have to be invented, and evaluating experiential knowledge requires thinking about the limits of the Evidence-Based Medicine models (GILL e CARTWRIGHT, 2021). Noorani *et al.* (2019: 217) argue that recognising experiential knowledge requires a break with a quantitative approach. Experiential knowledge is difficult to quantify and does not fit neatly into EBM" (HALLOY *et al.*, 2023: 410).

[8] No ano de 2025, o protocolo foi alterado pelo MS, não sendo mais realizado o exame de Papanicolau e sim testes moleculares para detecção de DNA-HPV Oncogênico (BRASIL, 2025a). Em caso de resultado negativo, a periodicidade passa a ser de 5 anos. No entanto, a idade para cobertura do exame permanece a partir dos 25 anos.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20919

saúde? São temporalidades distintas que provocam curto-circuito entre as necessidades e aspirações das usuárias e as normas sanitárias que preconizam outros balizadores para determinados procedimentos serem realizados.

A dimensão da temporalidade nesse processo é crucial. Como elas estão sempre esperando, adiando decisões da vida sexual e reprodutiva porque atreladas à lógica dos serviços de saúde, cuja burocracia dificulta seu acesso imediato, a dimensão do tempo passando e o risco cotidiano de manejar sua sexualidade evitando-se uma gravidez traz muita aflição e apreensão com o futuro, na hipótese de uma gravidez imprevista. Nem sempre as antecipações que engendram certas políticas de temporalidade, na acepção de Adams *et al.* (2009), são coincidentes entre lógicas macropolíticas que clamam por intervenções precoces e micropolíticas, que compreendem conhecimentos locais situados.

Assim também ocorre quando demandam o dispositivo intrauterino (DIU)[9] de cobre e são demovidas a inseri-lo, contrariando os protocolos oficiais (BRASIL, 2025b), porque são "jovens demais", nulíparas (sem filhos), vão ter problemas, podem ter infecções etc. Ao relatarem querer descontinuar os métodos contraceptivos hormonais, em razão dos seus efeitos adversos, e optar pelo DIU de cobre, essa demanda não chega a ser considerada. O desejo ou decisão prévia por um método específico (hormonal ou não) não costuma ser valorizado e respeitado como motor para a inserção solicitada. As razões podem envolver questões estruturais da assistência à saúde (equipe disponível e treinada, insumo, espaço adequado, desinformação etc.), valores morais dos profissionais de saúde, negligência ao pedido da usuária como um sujeito de direitos. Não à toa, um método disponibilizado há décadas no Brasil, seguro e eficaz, com duração de sua ação contraceptiva de até 10 anos, de custo relativamente baixo, obteve uma cobertura bastante reduzida no último Censo Nacional das Unidades Básicas de Saúde (UBS) no Brasil (BRASIL, 2025c). Apenas 19,7% das UBS no país realizam a inserção do DIU de cobre, o que revela a pouca importância dada a esse procedimento no conjunto das ações assistenciais. Sem mencionar que nossas disparidades regionais são grandes, com percentuais de aproximadamente 30% no sul e sudeste, 20% no centro-oeste e 10% no norte e nordeste. Não restam muitas alternativas às jovens e mulheres a não ser os métodos hormonais (pílulas, injetáveis e contracepção de emergência). Ainda assim, no caso da contracepção de emergência, bastante utilizada no país pelas jovens, em razão das relações sexuais sem proteção ou eventuais/episódicas, as pesquisas apontam as farmácias comerciais como principal local de acesso ao medicamento, embora tenhamos tal método disponível no SUS desde 1996. Outro paradoxo é o fato, atestado pelo Censo citado, que procedimentos durante o pré-natal têm cobertura bastante ampla, tornando a prevenção de uma gravidez ação secundária nessa escala de prioridades dos gestores em saúde, porque não estaria diretamente relacionada aos indicadores como mortalidade materna e infantil, monitorados com maior rigor nas políticas públicas de saúde reprodutiva. Esse cenário tem mudado um pouco com a introdução recente (2025) dos métodos contraceptivos reversíveis de longa duração (LARC) hormonais (implantes e DIU)[10], bastante promovidos pelas indústrias farmacêuticas e associações médicas, bem como pelos gestores públicos.

[9] Até 2025, somente o DIU de cobre estava disponível no rol de métodos contraceptivos ofertado pelo SUS. A partir de junho de 2025, o sistema intrauterino hormonal (SIU) foi incorporado ao SUS prioritariamente para o tratamento de endometriose.

[10] O implante subdérmico é um pequeno bastão de plástico, flexível, com 4 cm de comprimento e 2 mm de diâmetro que contém a substância ativa etonogestrel liberada na corrente sanguínea. Ele é inserido sob a pele no braço da mulher pelo profissional de saúde para administração subdérmica de hormônios com finalidade contraceptiva, com ação prolongada por três anos. O sistema intrauterino (SIU) liberador de levonorgestrel é um dispositivo em formato de T inserido no útero da mulher para liberação de hormônio, com finalidade contraceptiva, com ação prolongada de cinco anos a oito anos.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20919

Tradicionalmente falhamos ao captar as adolescentes e jovens antes da gravidez, em geral, elas chegam ao serviço no pré-natal, sendo monitoradas a partir de então. A gravidez instalada sempre foi objeto de atenção em detrimento da contracepção ou do aborto seguro. Devido à incorporação do implante subdérmico hormonal no SUS, em meados de 2025 (BRASIL, 2025b), tal panorama pode ou não ser alterado.

Em suma, nestes exemplos, os protocolos oficiais do MS e os conhecimentos biomédicos que os sustentam são ora acionados (detecção de câncer de colo do útero), ora denegados (inserção DIU de cobre, contracepção de emergência, laqueadura, como veremos a seguir), conforme as circunstâncias dos atendimentos, o público usuário (negras, brancas, adolescentes, jovens, adultas, em situação de vulnerabilidade social...), o contexto local, o perfil religioso ou não das profissionais de saúde etc. Assim, invalida-se a demanda da mulher usuária, que se dilui, convertendo-se em outros procedimentos inicialmente não requeridos (EDU, 2018; PALIS, 2024; RODRIGUES *et al*., 2024). Embora os protocolos comumente sejam elaborados "baseados em evidências", há uma dinâmica de reconhecimento e de denegação, ora tais conhecimentos estão estabilizados, ora são desestabilizados. Assim como os conhecimentos experienciais são porosos, também as verdades contidas nos protocolos podem ser relativizadas dependendo das circunstâncias e atores sociais em jogo. O caso do dispositivo de esterilização *Essure*® se encaixa bem aqui, como tratado adiante.

Outro exemplo de como o conhecimento experiencial é situacional, contextual, prático e localizado é o caso do uso *off label* do medicamento misoprostol. Inicialmente, um medicamento previamente aprovado pelas agências reguladoras internacionais para proteção gástrica, o qual provocava contrações uterinas como efeitos adversos, começa a ser usado por mulheres pobres no Nordeste do Brasil, onde o aborto é proibido, para provocar o abortamento, de modo clandestino, a partir de trocas entre outras mulheres, feministas e profissionais de saúde (BARBOSA e ARILHA, 1993). Além da fluidez das substâncias (HARDON e SANABRIA, 2017), tal episódio pode revelar o quanto o conhecimento experiencial pode impulsionar uma grande mobilização de vários atores sociais na co-construção de um novo uso para o medicamento, antes imprevisto. Uma grande rede feminista ajudou a desmistificar tal recomendação e a incluí-lo em protocolos médicos para o aborto seguro em escala global. Esse foi um exemplo bem-sucedido de validação e legitimação de um conhecimento testado em seus próprios corpos, advindo das mulheres pobres que vivem a interdição legal do aborto, buscando soluções alternativas para uma gravidez que não desejam ou podem ter.

A história da mobilização social das mulheres "vítimas do Essure" (BRANDÃO e PIMENTEL, 2020; BRANDÃO, 2023a; 2023b) também se beneficiou de trocas entre pares, ou seja, outras mulheres residentes fora do Brasil, que se reuniam em grupos virtuais, despertando nas brasileiras a identificação com os sintomas sofridos em seus corpos pelo dispositivo permanente para esterilização. Foi exatamente a troca de conhecimentos entre tais mulheres, que passaram a criar grupos virtuais também no Brasil, que desencadeou um conhecimento experiencial baseado nas queixas comuns sobre problemas de saúde com o dispositivo. Elas reuniram e compilaram coletivamente sintomas sofridos, informações técnicas, artigos científicos, documentos hospitalares (Termo de Consentimento Livre e Esclarecido) para enfrentarem publicamente o problema e exigirem a retirada do dispositivo de esterilização de seus corpos. Novamente mulheres pobres, negras, usuárias do SUS, que sofrem discriminações quanto aos próprios saberes diante das especialidades médicas.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20919

Apoiada em trabalhos de J. Pols (2014; 2015; 2023c; 2024), que passou muito tempo se dedicando a compreender como os pacientes de Doença Pulmonar Obstrutiva Crônica (DPOC) enfrentam seu cotidiano com limitações, com recursos a tecnologias de apoio, engendrando assim um "conhecimento prático" sobre a convivência com uma longa doença crônica, busco me inspirar para também categorizar tal conhecimento experiencial entre as mulheres "vítimas do Essure". Alguns princípios identificados pela autora nos ajudam a refletir sobre essa experiência. "Um corpo que fazia parte de uma comunidade que partilha experiências corporificadas" (POLS, 2023c: 24). As muitas imagens que circulam nas redes sociais, compartilhadas pelas mulheres "vítimas do Essure", de exames radiológicos com o dispositivo nas trompas, do momento da sua retirada, com a usuária no leito hospitalar, após sua cirurgia de extração das trompas e/ou do útero, dos pedaços do dispositivo extraído, que costuma se partir/esfacelar nesse processo, entre outras cenas chocantes nos impactam sobremaneira. Elas costumam atestar a necessidade de cada uma delas de reafirmarem o seu pertencimento a um grupo, que ainda sofre ou sofreu em razão das desventuras com o dispositivo implantado em seus corpos para controle definitivo da reprodução. O desejo de partilhar com a comunidade de "*e-sisters*", como assim elas se autodesignam, o estar livre material e simbolicamente do *Essure*®, embora não se saiba como a saúde de cada uma irá caminhar doravante, revela um forte sentimento de união, solidariedade e pertencimento a um grupo social. Embora elas não tenham um diagnóstico preciso, nem mesmo uma doença reconhecida, nem uma discapacidade assim identificada, tal invisibilidade não diminui as dores crônicas, os sintomas percebidos em comum, a partir da convivência com o dispositivo em seus corpos.[11] Isso nos leva a outro princípio identificado pela autora (POLS, 2023c): o corpo como fonte de conhecimento sobre a doença (DPOC), ou no nosso caso, sobre o *Essure*®. Sendo um novo dispositivo para esterilização, lançado no mercado farmacêutico global no início dos anos 2000, tendo chegado ao Brasil no ano de 2009, não havia ainda um acúmulo de experiências de sua utilização no contexto internacional registradas, estudos clínicos de monitoramento do produto ou literatura científica a respeito consolidada, além das campanhas de divulgação pela empresa fabricante do produto, a Bayer. Em tais campanhas (CARVALHO, 2023), a ênfase à sua dimensão "inovadora", por contraste com uma laqueadura cirúrgica, a um "método revolucionário" vindo dos Estados Unidos, "uma dádiva do primeiro mundo", era o mote para atrair o público feminino.

A informação de que um procedimento ginecológico como a histeroscopia é uma intervenção cirúrgica, embora não seja invasivo e não acarrete incisões no corpo não foi devidamente pautada na ocasião. Por isso, os relatos de dores na colocação do *Essure*® e de leve sedação aparecem nos depoimentos das usuárias. A reunião de sintomas a princípio difusos, dores de cabeça, mal-estares, dores pélvicas crônicas, sangramentos, e inclusive gravidez, entre os muitos efeitos adversos provocados nas usuárias, a sua identificação e atribuição ao dispositivo, elo em comum às muitas mulheres que se encontraram nas redes sociais, nos grupos virtuais das "vítimas do Essure", comprova o acúmulo de um saber engendrado no próprio corpo, após a implantação do dispositivo nas trompas uterinas.

A organização coletiva a partir destes encontros de partilha das próprias experiências malsucedidas com o dispositivo criou vínculos, estabeleceu redes de

[11] Os diversos problemas de saúde identificados envolviam gravidez indesejada, dor crônica, cólicas abdominais, sangramentos, desconforto pélvico, perfuração de trompas ou útero, migração do dispositivo, alergia e diversos sintomas sugestivos de sensibilidade e reações imunológicas associadas ao níquel, usado no dispositivo, fibromialgia, depressão, dentre outros.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20919

informação, troca de afetos e amparo emocional, organizou a comunicação/diálogo das usuárias com os médicos, gestores, autoridades políticas e defensores públicos, nomeou o grupo, criando, assim, na acepção de Pols (2023c: 25) uma "política de 'empoderamento corporificado'". Ao reconhecerem, identificarem e se apropriarem das suas dores, de suas condições de saúde, do corpo que tinham antes, contrastado com o corpo adoecido com o *Essure*®, elas deixam de ser apenas pacientes, indivíduos isolados, para se tornarem sujeitos de direitos, sujeitos coletivos que se unem em busca de suas reivindicações de reconquista de sua saúde. Neste movimento de organização coletiva das mulheres, no Brasil e no mundo, identifiquei apenas dois documentos (protocolos) criados a partir de demandas femininas para orientação clínica dos procedimentos de retirada do dispositivo *Essure*®, um na Espanha e outro em Brasília (SEGO, 2018; GDF, 2022).

Em síntese, como Halloy e colegas (2023: 418) revelam, algumas funções deste conhecimento experiencial podem ser realçadas: traduzem a realidade para o grupo em questão e desenvolvem "lógicas de cuidado", inspirados em Mol (2008); aprendem a lidar com o desconhecido e torná-lo familiar, elaborando estratégias de enfrentamento ao problema e, por fim, desenvolvem um senso de pertencimento a uma comunidade de práticas. A dimensão coletiva, comunitária – não individualista – deste cuidado, nas trocas virtuais e apoio às decisões sobre o tratamento, encontram-se impregnadas de acolhimento e interrelações cotidianas. Bem ou malsucedidas em sua árdua e longa luta por reparação social, por recuperação integral de sua saúde e de sua vida familiar, doméstica, laboral anterior, as "vítimas do Essure" continuam no esforço de ajuda mútua e de sororidade entre elas.

Em trabalho recente, Rohden (2025: 153) aborda problema semelhante nomeando de "evidências paralelas" o que chamamos aqui de "evidências testemunhais" ou "conhecimento experiencial ou prático". Para a autora, "evidências paralelas seriam as informações acumuladas produzidas por meio das narrativas de pessoas envolvendo experiências corporais-subjetivas e processos relativos à saúde-doença e ao cuidado de si que podem passar ao largo da medicina oficial." Preocupadas com uma mesma questão – nomear e qualificar melhor um fenômeno contemporâneo de trocas virtuais e de produção coletiva de evidências mediadas pelo corpo e seus processos de adoecimento – nossas investigações se cruzam no esforço de melhor compreensão destas manifestações legítimas que concorrem com os saberes biomédicos. Não é aleatório que as marcas de gênero destes processos de fabricação de novas evidências sejam marcadas pelo feminino, historicamente o gênero mais controlado e subjugado pela medicina.

Tecnologias em contexto: pensando o cuidado em saúde e as tecnologias contraceptivas

O tema do cuidado vem ganhando cada vez mais visibilidade e estatuto teórico e político na vida pública. Há uma longa tradição de estudos feministas, de diferentes perspectivas teóricas e políticas, que problematizam o cuidado como atributo do feminino e sua invisibilidade como um conjunto de práticas sociais que configuram o trabalho de reprodução social. Na área da saúde há trabalhos também clássicos que configuram, a partir dos estudos sociais da ciência e das tecnologias, uma certa "lógica do *care*", uma "ética do cuidado" também contextual que privilegia contextos específicos que aliam pessoas, objetos, tecnologias, afetos em tramas que se conectam situacionalmente (MOL, 2008; MOL, MOSER, POLS, 2023; DROTBOHM, 2022; POLS, 2015; 2024; BELLACASA, 2011;

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20919

2023[2017]). Na acepção de Mol e Hardon (2023), as tecnologias em si importam menos, ao contrário dos cenários de cuidados nos quais ela está inserida e dependerá sua eficácia.

São exatamente esses cenários de cuidado que nos interessam nos serviços públicos de saúde no tocante ao planejamento reprodutivo. Como pensar as práticas assistenciais nas quais as tecnologias contraceptivas estão inseridas (preservativos, contracepção de emergência, DIU de cobre, LARC hormonais, laqueadura, *Essure*...) à luz do referencial teórico da ética do cuidado (BELLACASA, 2023 [2017])? Segundo a autora (*idem*: 111), "uma política do cuidado envolve muito mais que uma postura moral; envolve agências afetivas, éticas e práticas com consequências concretas e materiais".

Uma breve digressão será necessária para a compreensão das lacunas deixadas pela ausência de cuidado oportuno dos serviços públicos de saúde com relação à grande demanda de laqueaduras tubárias por parte das mulheres usuárias do SUS. E consequentemente do espaço ocupado pelo "novo dispositivo revolucionário" *Essure*® no contexto brasileiro. Em outras palavras, como falhamos como política pública de planejamento reprodutivo, permitindo que usuárias fossem encaminhadas para outro procedimento não habitual, ao invés do aprovado na lei. Quais as condições de possibilidade que tornaram o dispositivo *Essure*® objeto de interesse para os gestores públicos e médicos que o implantaram e quais conhecimentos foram mobilizados ou invisibilizados.

A lei do planejamento familiar foi estabelecida em 1996 (Lei 9.263/1996**)**, buscando coibir abusos anteriores nas décadas passadas com o excesso de cirurgias cesarianas e remuneração médica extraordinária para a realização do procedimento de esterilização tubária. Assim, tal procedimento foi legalizado no âmbito do SUS sob regras claras – autorização a mulheres maiores de 25 anos ou com dois filhos vivos, com autorização do cônjuge e interdição do procedimento no momento do parto. Ainda assim, lamentavelmente, a regulamentação legal não promoveu a garantia deste direito às mulheres de forma ampla, alcançando a grande demanda existente. Temos um padrão de fecundidade no Brasil, embora haja mudanças significativas nas últimas décadas, a grande maioria das mulheres usuárias do SUS inicia sua trajetória reprodutiva bem jovem e também almeja encerrá-la mais cedo (CABRAL, 2014). As imensas dificuldades vivenciadas nas tentativas frustradas de busca da laqueadura no SUS se deveram a uma série de fatores estruturais e relacionais: intepretações equivocadas dos gestores públicos e profissionais de saúde sobre a aplicação da lei impedindo as mulheres de usufruírem deste direito (exigindo ambos critérios, condições etária e número de filhos, ao invés de um somente; dois filhos de um mesmo parceiro, etc.), desestimulando-as em razão de eventuais arrependimentos futuros, possibilidade de novas uniões, entre outros obstáculos. Por sua vez, exigir autorização do cônjuge ou a realização do procedimento fora do momento do parto enredava a usuária em negociações familiares que nem sempre são tranquilas, pois exigia-se que ela retornasse ao hospital após o parto, quando as demandas de cuidados aos filhos e à vida doméstica são grandes, para nova internação para a laqueadura. Assim, a fila de espera pela laqueadura sempre foi grande e muito longa, no decorrer de anos e meses, com a vida acontecendo, o que trouxe muitas vezes novas gravidezes neste período de espera. Recentemente, a lei foi alterada em 2022 (Lei 14.443/2022)**,** diminuindo a idade mínima para 21 anos, excluindo autorização de cônjuge e permitindo sua realização no parto, desde que a vontade da mulher tenha sido expressa 60 dias antes. Está cedo ainda para uma avaliação precisa sobre as

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20919

repercussões destas mudanças na legislação nos próximos anos, no intuito de agilizar o atendimento dessa demanda feminina.

O que nos importa reter aqui são os cenários de cuidado na atenção primária à saúde que circunscrevem essa tecnologia – a ligadura de trompas. Independentemente da idade das mulheres, se jovens ou mais velhas, do estado conjugal, solteiras ou em união, dos filhos tidos ou não, dos partos ou abortos anteriores, uma longa trajetória de cuidados contraceptivos desde a iniciação sexual na adolescência se impõe, nem sempre dividida com os parceiros. Diante das descontinuidades dos métodos contraceptivos hormonais antes usados, pelos seus efeitos adversos, de adoecimentos outros ao longo da vida, do medo de nova gravidez, o que elas desejam e expressam em sua sabedoria de vida é a demanda pela laqueadura, uma vez que a rotina de cuidados familiares e comunitários com outras crianças e idosos exige muito destas mulheres. Inúmeros trabalhos comprovam os interditos por elas encontrados (EDU, 2018; RODRIGUES *et al.*, 2024; BRANDÃO e CABRAL, 2021). Essa demanda também traduz um desejo de controle da própria vida, de sua prole, de seu futuro e de sua família, frente às muitas adversidades da vida. Mas ela não tem sido valorizada como um conhecimento prático ou experiencial para fazer jus à viabilização deste cuidado.

Assim, o surgimento de um novo dispositivo para esterilização,[12] com interesses mercadológicos significativos, engendrou a convocação destas mesmas mulheres que aguardavam na fila da laqueadura do SUS para a implantação do *Essure*®. Novamente, os cenários de cuidado que envolveram a inserção do dispositivo para controle definitivo da reprodução foram negligentes – ressaltaram sobremaneira as suas vantagens, em detrimento de um esclarecimento convincente sobre as diferenças entre a laqueadura tradicional que elas ansiavam e o novo dispositivo, bem como uma ausência de detalhamento sobre os procedimentos cirúrgicos para sua eventual retirada, caso necessário.

Tendo em vista o desfecho desastroso do dispositivo de esterilização *Essure*®, no contexto internacional (Europa, América do Norte, Austrália), a Bayer retirou seu produto do mercado em 2017, encerrando a sua comercialização, mas não o sofrimento das mulheres com ele. Até hoje grupos de mulheres "vítimas do Essure" no Brasil lutam por sua retirada pelo SUS. E esbarram em uma dificuldade central: a validação do que sentem, do que relatam, do conhecimento que acumularam na experiência com tal dispositivo em seus corpos, comparando entre si suas vidas anteriores com a vida que levam após a sua inserção, com o adoecimento por ele provocado. Não há "evidências" suficientemente robustas na acepção do modelo Medicina Baseada em Evidências (BEM) que comprovem os sintomas relatados com o dispositivo, razão pela qual elas são negligenciadas nas tentativas de extração do mesmo.

As chamadas "evidências científicas", embora bastante importantes para orientar a formulação de políticas públicas na direção de resguardar as práticas em saúde, apoiadas em bases sólidas e consistentes do ponto de vista científico, também têm seus limites e injunções (FONSECA, 2020; ROHDEN, 2025; MURPHY, 2015). São ora estabilizadas, ora desestabilizadas em razão de conjunturas políticas específicas entre especialistas, instituições de saúde, organizações da sociedade civil. Em alguns momentos são acionadas para fundamentar procedimentos, diagnósticos ou tratamentos, em outros desamparam pacientes, excluem outros saberes, colonizam o que pode ser legitimado como conhecimento válido. O

[12] Cabe destacar aqui a capacidade de agência do artefato, na interação entre humanos e não-humanos, que adquiriu uma vida social própria a partir do processo de pesquisa clínica, regulamentação, divulgação e comercialização, passando a existir em muitos corpos femininos que o implantaram.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20919

fato do *Essure*® ser um dispositivo pouco conhecido, não haver um protocolo de conduta amplamente estabelecido, ao contrário, poderia permitir uma certa margem de diálogo e negociação coletiva para a elaboração de um documento que incorporasse o conhecimento experiencial daquelas que o inseriram, onde usuárias e profissionais de saúde pudessem ter voz.

Como o cuidado em saúde poderia incorporar os saberes destas mulheres antes mencionados? Validá-los e tomá-los como um componente adicional, além da avaliação clínica e de exames de imagem? Como incorporarmos uma ética do cuidado que prime pela escuta sensível às mulheres nas práticas assistenciais em saúde reprodutiva? Em geral, elas têm lutado pela cirurgia de histerectomia (retirada das trompas e útero), em razão das inúmeras vezes que o dispositivo se parte e se espalha nas tentativas de sua remoção, embora isso provoque a antecipação da menopausa e seus sintomas. No entanto, em grande parte das vezes, elas fazem mais de uma cirurgia para sua remoção, enfrentando primeiro uma salpingectomia (retirada das trompas uterinas), para posterior retorno ao hospital para a cirurgia de retirada do útero, devido à continuidade dos sintomas após a primeira, em razão dos médicos não aceitarem a solicitação delas para uma única cirurgia de remoção, livrando-as de uma vez do dispositivo.

Na contramão da inclusão do conhecimento e expertise das usuárias na condução de seu planejamento reprodutivo encontra-se a ampla divulgação e promoção dos métodos LARC hormonais na atualidade. O discurso biomédico que os avaliza ressalta justamente a possibilidade de suprimir a participação da usuária na gestão de seu planejamento reprodutivo, optando por um método médico-dependente (implante, SIU) e não usuária-dependente. No senso comum, as mulheres são consideradas incapazes de gerir bem as outras tecnologias contraceptivas (pílula oral diária, pílula de emergência, injetável), engravidando de modo imprevisto. Sabemos que as tecnologias contraceptivas são distintas de tecnologias para discapacidade ou doenças crônicas, mas podem também servir como oportunidades para o compartilhamento do manejo prático e cotidiano dos efeitos hormonais no corpo ao longo da implantação e sua vigência. Quiçá possamos almejar que a escuta e validação destes saberes testemunhais corporificados possam elucidar no acompanhamento clínico destes métodos os efeitos adversos indesejados, sugerindo novas investigações que contemplem evidências de outra ordem, de natureza prática, material, experiencial.

Qual ciência queremos?

A pergunta que me move no momento tem sido como enfrentar tal silenciamento? Como transformar práticas de investigação científicas e práticas assistenciais em saúde tendo em vista o pressuposto de reunir evidências de ordens diversas? Tenho encontrado alguns caminhos para reflexão dentre trabalhos de autoras feministas situadas no campo dos estudos sociais da ciência e das tecnologias, as quais me inspiram a partir dos temas do adoecimento crônico, da reprodução e dos conflitos ambientais, a identificar dinâmicas peculiares de mobilização, cuidado e de produção de conhecimentos que podem dialogar com a biomedicina. Nesse sentido, a própria constituição interna do campo científico nos interessa como espaço de disputas epistemológicas e políticas.

Outro caminho fecundo poderia ser recorrer às profundas transformações sociais e epistêmicas que o pensamento feminista negro interseccional, decolonial, como uma teoria social crítica, tem nos proporcionado para pensar o mundo que vivemos. Nesse sentido, encontro duas chaves analíticas estratégicas para nos

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20919

ajudar na reflexão de potencializarmos as vozes e saberes destas mulheres na direção de fazer valer seus direitos sexuais e reprodutivos. Os conceitos de justiça reprodutiva (ROSS, 2017; ROSS e SOLINGER, 2017) e de injustiça epistêmica (FRICKER, 2023). Embora a formulação da perspectiva de injustiça epistêmica não tenha nascido no contexto do movimento social feminista ativista e acadêmico negro, ao contrário da noção de justiça reprodutiva, ela tem sido bastante apropriada para pensar as disputas no campo científico, filosófico e jurídico que interpelam saberes não legitimados hegemonicamente. A dimensão interseccional do conhecimento e das práticas em saúde conecta ambos os princípios, reforçando a premissa de valorização dos saberes locais, ancorados nas experiências de vida dos sujeitos nelas enredados. Por meio das dimensões de injustiça testemunhal e de injustiça hermenêutica, postuladas por Fricker em sua obra, Dantas (2024) discute o caso do dispositivo *Essure*® no Distrito Federal, reivindicando a centralidade de uma racionalidade posicionada, engajada, que reconheça as usuárias como detentoras de conhecimentos advindos de sua corporalidade. As práticas científicas, bem como as práticas assistenciais em saúde, precisam incorporar tais perspectivas heurísticas e ético-políticas para uma transformação dos modos de se fazer saúde e ciência, incluindo usuárias do SUS como protagonistas nos cenários de cuidado. É exatamente essa a "política de 'empoderamento corporificado'" que Pols (2023c) salienta.

Enfim, trazer da margem para o centro tais expertises, forjar modos de reconhecimento social e validação destes saberes tem sido um trabalho em aberto para o futuro. Na direção da reflexão empreendida por Adams e colaboradoras (2009), na discussão sobre as políticas e suas temporalidades, a ligadura de trompas seria um regime de antecipação de um futuro sem (mais) filhos. Um regime de produção de esperança – a conquista de um procedimento definitivo que livraria a mulher da angústia do risco iminente de uma gravidez. No entanto, a inserção do dispositivo *Essure*® trouxe o desespero pelo desfecho ocorrido, gerando muita raiva, arrependimento, indignação, adoecimento. E transformando-as em novos sujeitos do conhecimento, em uma batalha moral, ética, política e epistêmica que está longe de terminar.

Agradecimentos

Processo CNPq PQ n.º 307789/2022-5.

Os comentários recebidos à versão preliminar do texto de Luís Phillipe Nagem Lopes e Ana Carolina Dantas.

Recebido em 31 de janeiro de 2026.
Aprovado em 10 de março de 2026.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20919

Referências

ADAMS, V. "Evidence-based global public health. Subjects, profits, erasures". In: BIEHL, J.; PETRYNA, A. (ed.). *When people come first: critical studies in global health*, Princeton: Princeton University Press, 2013. pp. 54-90.

ADAMS, V.; BIEHL J. The work of evidence in critical global health. *Medicine Anthropology Theory*, 3 (2), 2016.

ADAMS, V.; MURPHY, M.; CLARKE, A. E. Anticipation: technoscience, life, affect, temporality. *Subjectivity*, 28: 246-65, 2009.

AKRICH, M. From comunities of practice to epistemic communities: health mobilizations on the internet. *Sociological Research Online,* 15 (2): 116-32, 2010.

AKRICH, M. Inquiries into experience and the multiple politics of knowledge. Keynote plenary 1: To what extent is embodied knowledge a form of science and technology by other means, 4S-EASST meeting, Barcelona, 2016.

BARBOSA, R. M.; ARILHA, M. A experiência brasileira com o Cytotec. *Revista Estudos Feministas*, 1 (2): 408-417, 1993.

BELLACASA, M. P. O pensamento disruptivo do cuidado. *Anuário Antropológico*, 48 (1): 108-33, 2023 [2017].

BELLACASA, M. P. Matters of care in technoscience: assembling neglected things. *Social Studies of Science*, 41 (1): 85-106, 2011.

BRANDÃO, E. R. *E-sisters*: irmandade digital entre corpos-sujeitos para retirada do dispositivo de esterilização *Essure®*. *Antropolítica. Revista Contemporânea de Antropologia*, 55 (3): e56526, 2023a.

BRANDÃO, E. R. Indignação, impotência e engajamento. Notas sobre desafios à pesquisa antropológica feminista. *Saúde e Sociedade*, 32 (4): e230465, 2023b.

BRANDÃO, E. R. O lugar incômodo da ciência feminista: aportes a partir de uma pesquisa socioantropológica sobre um dispositivo biomédico para esterilização de mulheres. *Sexualidad, Salud y Sociedad: Revista Latinoamericana*. (42): e19121401, 2026.

BRANDÃO, E. R. Uma mirada no potencial das Ciências Sociais e Humanas para o enfrentamento dos desafios que se colocam à Saúde Coletiva. *Cadernos de Saúde Pública,* 41 (6): e00189924, 2025.

BRANDÃO, E. R.; CABRAL, C. S. Vidas precárias: tecnologias de governo e modos de gestão da fecundidade de mulheres "vulneráveis". *Horizontes Antropológicos,* 27 (61): 47-84, 2021.

BRANDÃO, E. R.; PIMENTEL, A. C. L. *Essure* no Brasil: desvendando sentidos e usos sociais de um dispositivo biomédico que prometia esterilizar mulheres. *Saúde e Sociedade,* 29 (1): e200016, 2020.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20919

BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Atenção Especializada à Saúde. *Portaria Conjunta* SAES/SECTICS nº 13, de 29 de julho de 2025. Aprova as Diretrizes Brasileiras para o Rastreamento do Câncer de Colo do Útero: Parte I - Rastreamento organizado utilizando testes moleculares para detecção de DNA-HPV Oncogênico. Brasília: Ministério da Saúde, 2025a.

BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Atenção Primária à Saúde. *Nota Técnica Conjunta* 419/2025-DGCI/DESCO/SAPS/MS. Brasília: Ministério da Saúde, 2025b.

BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Atenção Primária à Saúde. *Censo das Unidades Básicas de Saúde*: Sumário Executivo. Brasília: Ministério da Saúde, 2025c.

CABRAL, C. S. Contraception et stérilisation des jeunes femmes au Brésil. *Autrepart*, 70: 165-83, 2014.

CARON-FLINTERMAN, J. F.; BROERSE, J.E.W.; BUNDERS J. F. G. The experiential knowledge of patients: a new resource for biomedical research? *Social Science & Medicine,* 60: 2575-84, 2005.

CARVALHO, M. K. *O útero biopolítico*. São Paulo: Annablume, 2023.

COLLINS, P. H. *Bem mais do que ideias: a interseccionalidade como teoria social crítica*. São Paulo: Boitempo, 2022.

COLLINS, P. H. Intersectionality's definitional dilemmas. *Annual Review of Sociology*, 41: 1-20, 2015.

DANTAS, A. C. L. Credibilidade pública, saberes localizados: disputa epistêmica sobre o dispositivo Essure no Distrito Federal. *Mediações* 28 (3): 1-15, 2023.

DAS, V. *Aflição. Saúde, doença, pobreza*. São Paulo: UNIFESP, 2023.

DROTBOHM, H. O Cuidado além do Reparo. *Mana*, 28(1): e281206, 2022.

EDU, U. F. When doctors don't tie: hierarchical medicalization, reproduction and sterilization in Brazil. *Medical Anthropology Quarterly*, 32 (4): 556-73, 2018.

FLEISCHER, S. *Descontrolada. Uma etnografia dos problemas de pressão*. São Carlos: EdUFSCar, 2018.

FONSECA, C. Evidências, experiências e endemias: fatos científicos nas políticas de combate à hanseníase. *Anuário Antropológico*, 45 (2): 164-87, 2020.

FRICKER, M. *Injustiça Epistêmica: o poder e a ética do conhecimento*. São Paulo: USP, 2023.

GOVERNO DO DISTRITO FEDERAL. Nota Técnica n.º 1/2022. Guia para o cuidado, acompanhamento e monitoramento das pacientes com o Sistema Essure® implantado na rede de Atenção à Saúde da Secretaria de Estado de Saúde do DF. Brasília: GDF, 2022.

HALLOY, A.; SIMON, E.; HEJOAKA, F. Defining patient's experiential knowledge: Who, what and how patients know. A narrative critical review. *Sociology of Health & Illness*, 45: 405-422, 2023.

HARDON, A.; SANABRIA, E. Fluid drugs: revisiting the anthropology of pharmaceuticals. *Annual Review of Anthropology,* 46 (1): 117-32, 2017.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20919

MAHR, D. *The knowledge of experience. Exploring epistemic diversity in digital health, participatory medicine, and environmental research*. Palgrave Macmilan, Springer Nature, 2021.

MOL, A. *The logic of care: health and the problem of patient choice*. Oxford: Routledge, 2008.

MOL, A.; HARDON, A. Cuidar: un concepto fluido para compromisos adaptables. *Etnografías Contemporáneas,* 9 (16): 232-256, 2023.

MOL, A.; MOSER, I., POLS, J. Cuidado. Colocando a prática na teoria. *Novos Debates*, 9 (1): E9101, 2023.

MURPHY, M. Unsettling care: Troubling transnational itineraries of care in feminist health practices. *Social Studies of Science*, 45 (5): 717-37, 2015.

PALIS, L. M. *Contracepção Reversível de Longa Duração (LARC) no Sistema Único de Saúde: desafios à universalização do dispositivo intrauterino (DIU) de cobre no Brasil*. Dissertação (Mestrado em Saúde Coletiva), UFRJ, 2024.

POLS, J. Colocando apreciações em cena. Além da perspectiva do paciente. *Novos Debates,* 9 (1): E9105, 2023a.

POLS, J. Trazendo corpos – e cuidados de saúde – "de volta" Explorando o conhecimento prático na vida de pessoas com doença crônica. *Novos Debates*, 9 (1): E9103, 2023b.

POLS, J Praticidades de tirar o fôlego. Uma política de posições do paciente corporificadas. *Novos Debates,* 9 (1): E9108, 2023c.

POLS J. Towards an empirical ethics in care: relations with technologies in health care. *Med Health Care and Philos*, 18: 81-90, 2015.

POLS, J. Knowing patients: turning patient knowledge into Science. *Science, Technology, & Human Values,* 39 (1): 73-97, 2014.

POLS, J. Making things specific: towards an anthropology of everyday ethics in healthcare. *Medicine, Health Care and Philosophy*, 27 (3): 309-319, 2024.

RODRIGUES, C. G. *et al*. 'Não(s) de cara' na tentativa de acesso à laqueadura tubária. Mulheres sem filhos e a invalidez do consentimento. *Runa,* 45 (2): 77-96, 2024.

ROHDEN, F. Materializando evidências paralelas: narrativas sobre corpo, saúde e doença nas redes sociais. *Revista Brasileira de Estudos CTS*, 1 (1): 146-167, 2025.

ROSS, L. J. Reproductive justice as intersectional feminist activism. *Souls*, 19(3): 286-314, 2017.

ROSS, L. J.; SOLINGER, R. *Reproductive Justice. An introduction*. Oakland, California: University of California Press, 2017.

SOCIEDAD ESPAÑOLA DE GINECOLOGÍA Y OBSTETRICIA (SEGO). *Guía de actuación ante una paciente portadora del dispositivo Essure*, 2018.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20919

ACENO

Buen vivir and re-existences in northern Mato Grosso:
fragments of biocentered life perspectives

Pablo Cardozo Roccon[1]
Mariana Rosa Soares[2]
Maelison Silva Neves[3]
Larissa Rodrigues de Campos Oliveira[4]
Heloísa Alves da Cruz[5]
Haya Del Bel[6]
Universidade Federal de Mato Grosso

Abstract: This essay aims to analyze biocentered perspectives expressed by individuals who reveal ruptures in colonization processes mediated by the interference of the agribusiness productive model in northern Mato Grosso. Data were drawn from collective narrative interviews conducted with twelve participants. The findings indicate that, in the face of the destruction of nature experienced in the territory, participants perceive the perspectives of Good Living as possibilities for producing re-existences reconciled with nature.

Keywords: Good Living; agribusiness; territory; ethics.

[1] Assistente social, mestre em Saúde Coletiva e doutor em Educação pela Universidade Federal do Espírito Santo (UFES), e doutor em Saúde Pública pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Atualmente, é pesquisador da Fiocruz/Minas Gerais. Professor permanente do Programa de Pós-Graduação em Saúde Coletiva do Instituto de Saúde Coletiva da UFMT e pesquisador associado do Núcleo de Estudos em Ambiente, Saúde, Trabalho e Educação (NEAST).
[2] Enfermeira, mestre e doutora em Saúde Coletiva pela Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT). Pesquisadora associada do Núcleo de Estudos em Ambiente, Saúde, Trabalho e Educação (NEAST) da UFMT e professora do curso de Medicina do Centro Universitário de Várzea Grande (UNIVAG).
[3] Psicólogo, mestre em Educação pela Universidade do Estado de Mato Grosso (2014) e Doutor em Saúde Coletiva pela UFMT (2021). Atualmente, é professor no Departamento de Saúde Coletiva da Universidade Federal de Mato Grosso, pesquisador do Núcleo de Estudos em Ambiente, Saúde, Trabalho e Educação (NEAST) da UFMT.
[4] Psicóloga, Especialista em Residência Multiprofissional em Saúde do Adulto e do Idoso HUJM/UFMT, Mestre e doutoranda em Saúde Coletiva pela Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT).
[5] Psicóloga, mestra em Saúde Coletiva pela Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT).
[6] Socióloga, Doutora em Saúde Coletiva pela Universidade Federal do Rio de Janeiro com estágio de doutoramento na Facultad de Filosofía da Universidad Complutense de Madrid. Membro do Núcleo de Estudos em Ambiente, Saúde, Trabalho e Educação (NEAST) da UFMT. Coordenadora do projeto PTSS - Promoção de Territórios Saudáveis e Sustentáveis/MT, financiado pelo Ministério Público do Trabalho de Mato Grosso (MPT/MT) da 23ª Região.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20844

ROCCON, Pablo Cardozo *et al.* **Buen vivir and re-existences in northern Mato Grosso: fragments of biocentered life perspectives.** *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 13 (31): 283-294, janeiro a abril de 2026. ISSN: 2358-5587

Bem viver e reexistências no norte mato-grossense:
fragmentos de perspectivas de vida biocentradas

Resumo: Este ensaio objetiva analisar as perspectivas biocentradas apresentadas por indivíduos, que evidenciam rupturas nos processos de colonização mediados pela interferência do modelo produtivo do agronegócio no norte do Mato Grosso. Foram utilizados dados de entrevistas narrativas coletivas com doze participantes. Identifica-se que diante da destruição da natureza vivenciada no território, os participantes veem nas perspectivas do bem viver, possibilidades de produzir reexistências conciliadas com a natureza.

Palavras-chave: Bem viver; agronegócio; território; ética.

Buen vivir y reexistencias en el norte de Mato Grosso:
fragmentos de perspectivas de vida biocentradas

Resumen: Este ensayo tiene como objetivo analizar las perspectivas biocentradas presentadas por individuos que evidencian rupturas en los procesos de colonización mediadas por la interferencia del modelo productivo del agronegocio en el norte de Mato Grosso. Se utilizaron datos provenientes de entrevistas narrativas colectivas realizadas con doce participantes. Se identifica que, frente a la destrucción de la naturaleza vivida en el territorio, los participantes reconocen en las perspectivas del Buen Vivir posibilidades de producir reexistencias conciliadas con la naturaleza.

Palabras clave: Buen Vivir; agronegocio; territorio; ética.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20844

Background

Brazil stands out as the country that uses the most pesticides in agricultural production worldwide, with the state of Mato Grosso being the highest consumer among the federative units (BOMBARDI and CHANGOE, 2022; Pignati et al., 2017). This consumption pattern is intrinsically associated with the agribusiness production model, which entails the intensive use of agricultural inputs, including pesticides and fertilizers, applied through aerial, mechanized, or manual spraying (PIGNATI *et al.*, 2007; 2014). According to Pignati, Oliveira, and Silva (2014: 4670):

> The agribusiness production process, which is summarized in the stages of deforestation, the timber industry, livestock farming, agriculture, transportation, silage, agroindustry, seed production, and the manufacture of inputs (fuels, pesticides, chemical fertilizers, and limestone), generates multiple risk situations across the various environments of this production chain. These risks go beyond workers' health, encompassing the environment, food, water, and the health of families living on farms or in urban areas.

In the Brazilian context, the high level of pesticide use throughout the agribusiness production chain results in adverse environmental impacts grounded in a specific logic of economic development. Oliveira, Beserra, and Pignati (2021: 57) propose classifying all spraying processes employed in this sector as a form of rural chemical pollution, arguing that there is no "margin for the non-occurrence of pollution in spraying". According to studies by Pignati *et al.* (2007) and Oliveira, Beserra, and Pignati (2021), spraying activities—particularly aerial applications—generate contamination clouds that can travel several kilometers, ultimately affecting regions, populations, flora, fauna, and water bodies far from the application site. This process promotes systemic drift within aquatic and atmospheric ecosystems.

Within this scenario, the literature documents the presence of pesticide residues in rainwater, groundwater, and surface water, as well as in fish, in municipalities in the state of Mato Grosso (OLIVEIRA, BESERRA, and PIGNATI, 2021: 155). Furthermore, these authors identified that "the presence of pesticides in more than 50% of rain samples demonstrated the relevance of the atmospheric pathway for pesticide dispersion, which subsequently returned to soils and surface and groundwater". This entire process of pesticide use in commodity production, resulting in large-scale dispersion and contamination, has been identified as being imposed on all individuals, regardless of their involvement in pesticide application (MONTANARI-CORRÊA, PIGNATI, and PIGNATTI, 2019; OLIVEIRA, BESERRA, and PIGNATI, 2021; PIGNATI *et al.*, 2007). Moreover, these processes reveal that the agribusiness production model disregards aspects related to health and life by failing to recognize pesticide-free food and water security as a Human Right (MONTANARI-CORRÊA, PIGNATI, and PIGNATTI, 2019). This scenario is further exacerbated by the difficulty in accessing publicly available national-level information on pesticide use in Brazilian agricultural production, as

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20844

well as by the incipience of public policies aimed at facilitating and encouraging food production organized through models that respect nature, human health, and territorial integrity. According to Montanari-Corrêa, Pignati, and Pignatti (2019: 140):

> The relationship between food production, food sovereignty, and health operates at the intersection of multiple factors. Contamination of drinking water, air, rivers, and food has acute and chronic repercussions on population health and constitutes a key mechanism in the social determination of the health–disease process, imposed by the consequences of a chemically dependent production model.

Studies conducted by Pignati *et al.* (2007; 2014; 2022), Bombardi (2012; 2023), Curvo, Pignati, and Pignatti (2013), Neves and Pignati (2021), Costa et al. (2021), Lara *et al.* (2021), and Soares *et al.* (2021; 2023) demonstrate that exposure to pesticides has led to acute and chronic intoxication processes that directly affect workers in the sector. Beyond this, Pignati *et al.* (2022) identified that individuals residing in municipalities in the state of Mato Grosso with high levels of agricultural production reported diagnoses of various types of cancer, endocrine and metabolic disorders, neurological and cognitive impairments, fetal malformations, mental illness, suicide, spontaneous abortions, as well as progression to death or irreversible health damage. The authors also found that the closer families lived to agricultural fields, the more health problems they reported among the households they interviewed.

The state of Mato Grosso leads pesticide consumption in Brazil (BOMBARDI, 2023), while the literature indicates that the number of recorded intoxication cases related to their use is very low compared to the volume commercialized, suggesting significant underreporting (BOMBARDI, 2012). Pignati *et al.* (2022) estimated that, in a given municipality in Mato Grosso, for each reported case of intoxication, there are approximately 26 unreported cases. Additionally, the authors identified municipalities, such as Sapezal, where underreporting rates reach 100%. This is an alarming scenario, especially given the legal requirement for mandatory reporting of acute and chronic pesticide intoxication cases within Brazilian health services (LARA *et al.,* 2021; PIGNATI *et al*., 2022; BOMBARDI, 2012, 2023).

The underreporting of the impacts of acute and chronic pesticide intoxication constitutes a relevant political issue, as it perpetuates practices of colonization of thought among workers and populations, aligning with an exclusionary development logic that is harmful to life. As analyzed by Nasrala Neto, Lacaz, and Pignati (2014), there is a lack of political will to implement health surveillance measures in municipalities closely tied to agribusiness. In the name of development, and shaped by subjectivities permeated by colonial moralities, segments of the population appear to be deprived of the understanding that the devastation of nature in pursuit of plant, water, and mineral resources ultimately represents the destruction of themselves and of the world. Conversely, other groups envision their own demise in the face of ongoing aggression against nature.

Based on these considerations, this essay analyzes the perspectives of residents of a region undergoing intense agricultural frontier expansion in the extreme north of the state of Mato Grosso on ideas of development and their relationship with nature, in light of their lived context.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20844

Method

This essay is guided by a qualitative methodological perspective that understands the research process as a space in which "the researcher thus sets out to experience the encounters afforded by the research, with the clarity that they do not know exactly what they will find, nor what will result from these encounters" (QUINTANILHA, 2012: 53). In this sense, the methodological choice is structured around the aim of identifying, mapping, and investigating the "products of the interpretations that humans make regarding how they live, construct their artifacts and themselves, feel, and think" (MINAYO, 2014: 57).

We collected data through a group narrative interview guided by a semi-structured questionnaire, recorded in digital audio format. Castellanos (2014) notes that semi-structured interviews may evolve into narrative interviews and that this approach can yield rich narratives. When discussing the appropriation of narratives within the field of Collective Health as a research strategy, Castellanos (2014: 1068) argues that "narrative is considered a universal form of construction, mediation, and representation of reality that participates in the process of elaborating social experience".

In total, we conducted four meetings. Each meeting was organized around a central thematic axis, accompanied by a set of semi-structured questions to guide the interviews. Alongside the organization of meetings using the snowball sampling strategy, theoretical saturation sampling was also employed; that is, once narratives began to repeat substantially across participants, the meetings were concluded. According to Fontanella *et al.* (2008: 20), "the assessment of theoretical saturation from a sample is carried out through a continuous process of data analysis, which begins at the very start of the data collection process." In this study, nine participants were sufficient to reach information saturation. Regarding the snowball strategy, Vinuto (2014: 203) points out that:

> Snowball sampling is a non-probabilistic sampling method that uses chains of references. That is, with this specific type of sampling, it is not possible to determine the probability of selecting each participant in the research, but it does help study certain groups that are difficult to access.

Quintanilha (2012: 53) notes that "life has normative movements; however, it is also permeated by norms and rules," and, in this direction, argues that the act of conducting research is shaped by norms and rules that require a certain degree of attention and organization from researchers. Accordingly, this study was approved by the Research Ethics Committee under opinion n. 6,894,734, CAAE n. 35803020.0.0000.8124. We presented the Research Ethics Committee to all participants, and we obtained informed consent by having them sign a free and informed consent form. To preserve anonymity, participants' statements will be identified only by participant narratives, and the territory will not be disclosed.

Results and discussion

In the excerpts below, participants reported how the expansion of agricultural frontiers associated with commodity crop production has reached their territories.

> Excerpt 1: [Our city] has always had this image of being a city where one can live, bucolic, small, but it suffers from a problem rooted in its origin, as it was a smaller colonization project with fewer financial resources. [...] it has always suffered because it

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20844

> wants to copy the other, it wants at all costs to copy the other, it wants to be like Lucas [do Rio Verde], like Sorriso, like Sinop, and the good thing is Sinop, so it is a place that I do not see that way, but people consider it to have progress [...] [our city] forgets this and wants to be that, it wants this agribusiness; unfortunately, we are losing this relationship with the environment. [...] it is becoming what [the participant] said, it is becoming a crop farm, without fruit, with dust whirlwinds, without trees, so the environmental aspect is in this sense.

The excerpts illustrate how the colonization of subjectivity by ideas of development and well-being — here represented by Brazilian agribusiness — operates through a relationship of spoliation of natural resources. This process prevents specific populations from understanding the harmful effects of this productive model on their lives and health. According to Deleuze (2019), subjectivity is produced through four folds: the first, material; the second, the relation of power; the third, the fold of knowledge and truth; and the fourth, axiological and transcendental elements, such as beliefs and moral codes. As the author argues, these folds function as "the final cause, the formal cause, the efficient cause, and the material cause of subjectivity or interiority as a relation to oneself" (DELEUZE, 2019: 105).

Thus, Excerpt 1 exemplifies how the advance of the agricultural frontier, even while producing harm to health and the environment, comes to be understood as development for which everyone must strive in order to live better. What is at stake here is a subjectivity colonized by the Western Euro-anthropocentric capitalist imperialist project, which produces modes of existence that naturalize the superexploitation of populations living on the periphery of capital, the depletion of natural resources in their territories, and the elimination of Indigenous peoples. It is also important to recall that Brazilian agribusiness maintains a strong relationship with pesticide corporations based in countries of the Global North, which commercialize in Brazil a wide range of substances that are prohibited within their own territories (BOMBARDI, 2023). This process has been termed "chemical colonization" by BOMBARDI (2023).

Within this context, the subjective material of people living in territories labeled as underdeveloped due to the absence of agribusiness is shaped by the folds of the coloniality of being, knowledge, and power. This subjectivity understands the presence of commodity-based productive processes as a guarantee of development, presented as a moral imperative and an object of desire for all (ROCCON, 2023). Such colonialities become techniques of subjection that, in their encounter with techniques of the self—through which, according to Foucault (2010), subjects produce their subjectivities-lead individuals to perceive the imperialist project that exploits, governs, oppresses, and kills them as a necessary evil. As Acosta (2016: 51) states:

> Everything is tolerated in the struggle to leave behind underdevelopment and pursue progress. Everything is sanctified in the name of such a lofty and promising goal: we must at least resemble the 'superiors,' and to get there, any sacrifice is deemed worthwhile. Thus, environmental and social devastation is accepted in exchange for achieving 'development.' In the name of development, to cite one example, the severe human and ecological destruction caused by large-scale mining is accepted, even while knowing that it deepens the extractivist mode of accumulation inherited from colonization, which is one of the direct causes of underdevelopment

Under an anthropocentric logic in which the human — white, European, and colonizing — figures as the sociopolitical, economic, and moral reference for development and civility, the overexploitation of nature comes to be conceived as a

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20844

driving force for achieving Western ideals of well-being (ACOSTA, 2016; ROCCON, 2023), of "living better," which "extracts the maximum from available resources until the basic sources of life are exhausted" (ACOSTA, 2016: 16).

Within such perspectives on the relationship with nature and the material production of existence, tensions emerge that position the human body in opposition to nature, as if it were not dependent on it for its own existence (ROCCON, 2023). The body is produced as a dominator, whose domination is imagined as having no consequences for itself. Likewise, life is understood as something that can be captured and governed through economic and statistical calculations, in an attempt to remove it from its own processual time, which chronometers cannot seize. Life, in its processuality, emerges through events and experiments in the very exercise of living. The event, understood as a process of co-emergence, is that through which life is produced insofar as it also produces bodies and worlds (ROCCON, 2023).

It is precisely in the task of attempting to control, govern, and block the events from which experiments of living and experience emerge—events that announce other possible worlds and that can only occur within the processuality of life—that the Euro-anthropocentric project seems to invest its efforts. It does so by producing moralities and political perspectives that justify the elimination of lives in Latin American nations, as part of a project of expropriation of wealth and destruction of nature, operated under the guise of development as a modern imperialist project (ACOSTA, 2016; ROCCON, 2023).

However, some people persist and resist the colonization of subjectivity. Foucault (2013) previously argued that resistance is a precondition for the existence of power relations. Resistance here is not understood merely as an oppositional force or a unidirectional flow of forces, but as the production of ways of life, or the desire to produce them in order to recreate existence itself—to re-exist. In this sense, participants were also asked to narrate what they would change or transform in their lived reality in light of the environmental problems they reported.

> Excerpt 2: Ah, I would turn it into a quilombo... we would transform it into a large quilombo. There are two things I would change here: increase the forests and the water. Before, there was a lot of quality here, and now...
> Excerpt 3: I would change almost everything, especially for us Indigenous peoples... I would change many things in our region, especially now that we will have many fires and our river will be polluted. Today, our children have illnesses; they go to the river and come back sick, with diarrhea, spots on their bodies. Health too—not only the health of the city, but health for us, Indigenous peoples, is very precarious.

Both excerpts show that, even as they live under the advance of agribusiness in their territories, the participants express a demand for a symbiotic relationship with nature. They reveal the background of socio-environmental destruction, marked by the reduction of forests and water sources and by increased pollution and illness. Moreover, both excerpts highlight how traditional quilombola and Indigenous peoples are the most affected by a socio-economic development project that promotes a rupture between humans and nature. The excerpts point to a Buen Vivir (Good Living) perspective that emerges as experimentation and as events arising from relationships with the world, nature, and others, opposing colonial notions of development, well-being, and "living better" (ACOSTA, 2016). This is a philosophy under construction, open to the processuality of life, grounded in the cosmology and ethos of Amerindian peoples, sustained by "harmony between the individual and oneself, between the individual and society, and

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20844

between society and the planet with all its beings, however insignificant or repugnant they may appear to us" (ACOSTA, 2016: 15). Here, ethos is understood as habits, ways of walking, the calm with which one responds to events, and the manner of organizing, thinking, analyzing, and living life (Foucault, 2004).

Buen Vivir articulates an ethical, aesthetic, and political stance toward the world that opposes colonialist moralities. Gilles Deleuze (2019), in interpreting Michel Foucault, distinguishes between ethics and morality. On this distinction, Deleuze (2013: 129-30) states:

> The difference is this: morality presents itself as a set of coercive rules of a special type, consisting in judging actions and intentions by referring them to transcendent values (right, wrong...); ethics is a set of optional rules that evaluate what we do and say in terms of the mode of existence they imply.

In this sense, Buen Vivir, as presented by Acosta (2016), can be understood as a set of optional norms that guide the evaluation of our existence in relation to others, to nature, and to the world. It is an ethics aimed at transforming an ethos shaped by subjectivations produced by colonialist moralities, to promote a subjective repositioning and the construction of an ethos grounded in Buen Vivir. This ethos orients its practices toward overcoming socio-historical inequalities, emphasizing that "decolonization and depatriarchalization are fundamental tasks, as is overcoming racism, which is deeply rooted in our societies" (ACOSTA, 2016: 27).

This ethics is closely associated with aesthetics of existence based on a biocentric perspective, standing in opposition to dominant anthropocentrism. It recognizes the human body as interconnected with other elements of nature and considers imaginative alternatives to established Euro-anthropocentric and capitalist models (ROCCON, 2023).

As a philosophy in continuous development, Buen Vivir proposes understanding and living existence as a creative and open process, fostering the constant elaboration of ways of being, acting, thinking, and coexisting. It presupposes an ethical commitment to the processuality of life, encompassing experiences of unpredictable events (LARROSA, 2017) as well as formative and transformative experiences. It also requires sustained attention to ancestral knowledges and to the potential for individual transformation within everyday experiences.

On the ethical–aesthetic plane, Buen Vivir is linked to a political stance that confronts internal or external obstacles to becoming, especially those of a reactive or reactionary nature (ROLNIK, 1995). It is grounded in the construction of modes of existence oriented by practices of resistance to colonialism and its ramifications (ACOSTA, 2016), emphasizing the importance of collectivity and mutual care, including care for the environment. This perspective entails reassessing concepts of progress, particularly in their productivist and developmentalist forms, and questioning mechanistic approaches to economic growth and their expressions (ACOSTA, 2016).

In line with Acosta (2016), Buen Vivir can be understood as living life as an open work, artistically developed through an inventive and world-creating stance. There are no universal formulas; rather, it is a path to be conceived and built, already present in communities that, by experiencing the processuality of existence, produce ancestral knowledges oriented toward care of the self, of others, and of nature, arising from experience and encounter.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20844

Conclusion

Buen Vivir proposes a discussion of health from a biocentric perspective, in which the rights of nature and our relationship with it are mediated by a collective commitment to affirming and promoting conditions of existence. This commitment is grounded in an ethos oriented toward respect for difference and the pursuit of "harmony with Nature, reciprocity, relationality, complementarity, and solidarity among individuals and the community, as opposed to the concept of perpetual accumulation" (Acosta, 2016: 33).

The excerpts presented show that the colonization of being is part of the imperialist project of using and dispossessing the natural resources available in territories, driven by capitalist development ideals. Furthermore, the excerpts demonstrate that, for the research participants, organizing life in harmony with nature is fundamental, insofar as transforming the territory into a quilombo restores values of solidarity and reciprocity among individuals, the collective, and the natural environment. Living in a territory impacted by extractivist and dispossessing agribusiness production models leads, from a biocentric perspective, to this reorganization being perceived as a legitimate aspiration or as a necessary project of re-existence in the face of this reality.

Acknowledgement

The authors express gratitude to the Labor Public Prosecutor's Office of Mato Grosso, 23rd Region (MPT/MT/Brazil) for funding the research project "Promotion of Healthy and Sustainable Territories in Mato Grosso – PTSS".

Recebido em 31 de novembro de 2025.
Aprovado em 10 de março de 2025.

Referências

ACOSTA, A. *O Bem-viver: uma oportunidade para imaginar mundos*. São Paulo: Autonomia Literária, Elefante, 2016.

BOMBARDI, L. M. *Agrotóxicos e agronegócio: arcaico e moderno se fundem no campo brasileiro. Direitos humanos no Brasil 2012: relatório da Rede Social de Justiça e Direitos Humanos*. São Paulo: Rede Social de Justiça e Direitos Humanos, 2012.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20844

BOMBARDI, L. M.; CHANGOE, A. *Toxic Trading: the EU pesticide lobby's offensive in Brazil. Friends of the Earth Europe. Seattle to Brussels Network,* 2022.

BOMBARDI, L.M. *Agrotóxicos e colonialismo químico*. São Paulo: Editora Elefante, 2023.

COSTA, V. *et al*. "Aspectos socioeconômicos, culturais e ambientais dos suicídios de trabalhadores (as) no agronegócio na Bacia do Rio Juruena, Mato Grosso". In: PIGNATI, W.A. et al. (Orgs.). *Desastres sócio-sanitário-ambientais do agronegócio e resistências agroecológicas no Brasil*. São Paulo: Outras Expressões, 2021. p. 195-208.

CURVO, H. R. M.; PIGNATI, W. A.; PIGNATTI, M. G. Morbimortalidade por câncer infantojuvenil associada ao uso agrícola de agrotóxicos no Estado de Mato Grosso, Brasil. *Cadernos Saúde Coletiva*, 21 (1): 10-17, 2013.

DELEUZE, G. *Conversações*. Rio de Janeiro: Editora 34, 2013.

DELEUZE, G. *Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 2019.

FOUCAULT, M. *A Hermenêutica do Sujeito: curso no Collège de France (1981-1982)*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

FOUCAULT, M. A ética do cuidado de si como prática de liberdade. in: FOUCAULT, M. *Ditos e Escritos V: Ética, Subjetividade e Política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

LARA, S. S. *et al*. *Intoxicações agudas por agrotóxicos relacionadas ao trabalho: nas regiões que mais produzem, maior é a incidência no Mato Grosso*. In: PIGNATI, W. A. *et al*. (orgs.). *Desastres sócio-sanitário-ambientais do agronegócio e resistências agroecológicas no Brasil*. São Paulo: Outras Expressões, 2021. pp. 209-218.

LARROSA, J. *Tremores: escritos sobre experiências*. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

MONTANARI-CORRÊA, M. L.; PIGNATI, W. A.; PIGNATTI, M. G. Segurança Alimentar, produção de alimentos e saúde: um olhar para os territórios agrícolas de Mato Grosso. *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 6 (11): 129-46, 2019.

NASRALA NETO, E.; LACAZ, F. A. C.; PIGNATI, W. A. Vigilância em saúde e agronegócio: os impactos dos agrotóxicos na saúde e no ambiente. Perigo à vista! *Ciência e Saúde Coletiva*, 19 (12): 4709-18, 2014.

NEVES, M. S.; PIGNATI, W. A. "Agronegócio e capital-imperialismo: expropriações, alienação e os desafios à produção de conhecimento em saúde coletiva". In: PIGNATI, W. A. *et al*. (orgs.). *Desastres sócio-sanitário-ambientais do agronegócio e resistências agroecológicas no Brasil*. São Paulo: Outras Expressões, 2021. p. 15-31.

OLIVEIRA, L. K.; BESERRA, L.; PIGNATI, A. W. Processo de poluição química rural e exposição impositiva por agrotóxicos. In: PIGNATI, W. A. *et al*. (orgs.). *Desastres sócio-sanitário-ambientais do agronegócio e resistências agroecológicas no Brasil*. São Paulo: Outras Expressões, 2021. pp. 53-60.

OLIVEIRA, L.K.; PIGNATI. W.A.; PIGNATTI, M.G.; BESERRA, L.; LEÃO, L.H.C. Processo sócio-sanitário-ambiental da poluição por agrotóxicos na bacia dos rios

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20844

Juruena, Tapajós e Amazonas em Mato Grosso, Brasil. *Saúde e Sociedade*, 27 (2): 573-87, 2018.

PESSOA, V. M.; RIGOTTO, R. M. Agronegócio: geração de desigualdades sociais, impactos no modo de vida e novas necessidades de saúde nos trabalhadores rurais. *Revista Brasileira de Saúde Ocupacional*, 37 (125): 65-77, 2012.

PIGNATI, W. A. *et al.* Exposição aos agrotóxicos, condições de saúde autorreferidas e Vigilância Popular em Saúde de municípios mato-grossenses. *Saúde em debate*, 46 (spe 2): 45-61, 2022.

PIGNATI, W. A.; MACHADO, J. M. H.; CABRAL, J. F. Acidente rural ampliado: o caso das "chuvas" de agrotóxicos sobre a cidade de Lucas do Rio Verde-MT. *Ciência e Saúde Coletiva*, 12 (1): 105-14, 2007.

PIGNATI, W. A.; OLIVEIRA, N. P.; SILVA, A. M. C. Vigilância aos agrotóxicos: quantificação do uso e previsão de impactos na saúde-trabalho-ambiente para os municípios brasileiros. *Ciência e Saúde Coletiva*, 19 (12): 4669-78, 2014.

QUINTANILHA, B. C. *Participação rizomática : um modo de participação social no Sistema Único de Saúde*. Dissertação (Mestrado em Saúde Coletiva), Universidade do Federal do Espírito Santo, 2012.

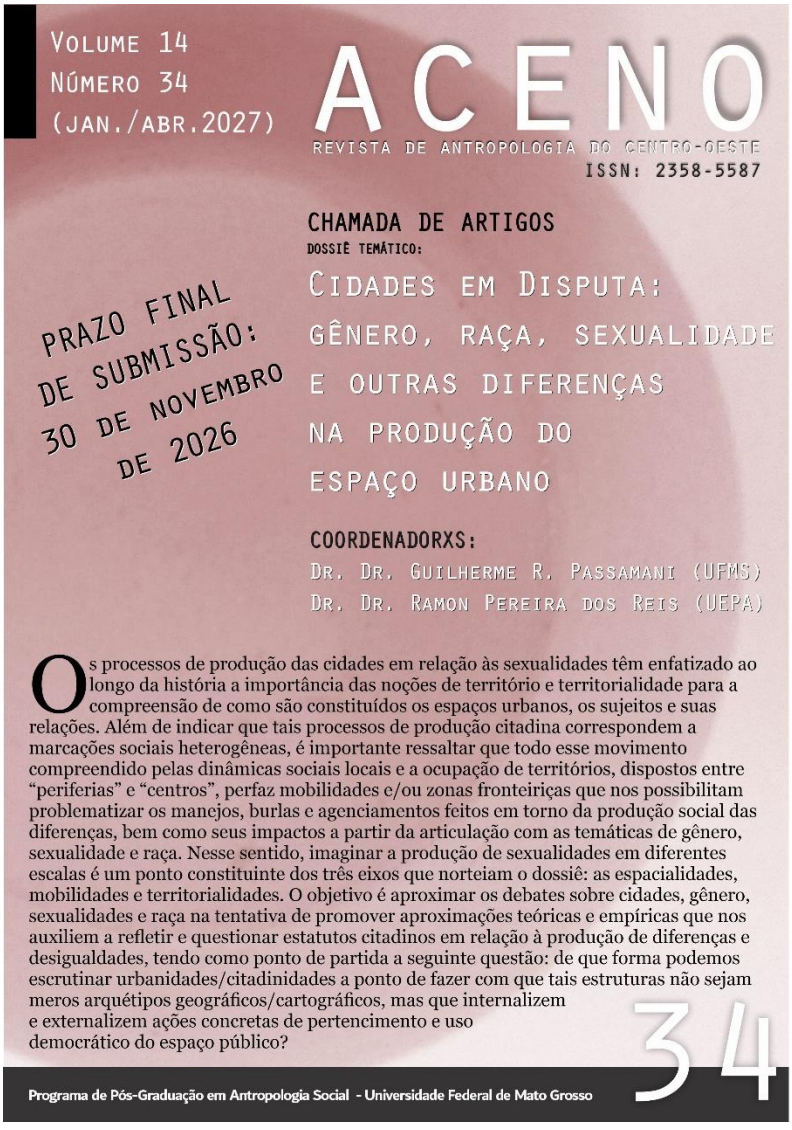
ROCCON, P. C. "Saúde como bem viver: resistindo com a vida frente a destruição ambiental em nome do desenvolvimento". In: ROCCON, P. C. *et al.* (orgs.). *Ambiente, saúde e agrotóxicos: desafios e perspectivas na defesa da saúde humana, ambiental e do(a) trabalhador(a).* São Carlos: Pedro & João Editores, 2023.

ROLNIK, S. Despedir-se do absoluto. Entrevista a Lira Neto e Silvio Gadelha, publicada com o título "Ninguém é deleuziano". *O Povo, Caderno de Sábado*, 6, Fortaleza, 18 nov. 1995.

SOARES, M. R. *et al.* Abortos espontâneos em municípios de uso agrícola de agrotóxicos no Mato Grosso. In: PIGNATI, W. A. *et al.* (orgs.). *Desastres sócio-sanitário-ambientais do agronegócio e resistências agroecológicas no Brasil*. São Paulo: Outras Expressões, 2021a. p. 235-247.

SOARES, M. R. et al. Associação entre intoxicação exógena e exposição ocupacional e ambiental de pacientes com câncer em Mato Grosso. *Saúde em Debate*, 47 (139): 746-57, 2023.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20844



DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20844

ACENO

“*La garantia soy yo, patrón*”: notas sobre o trabalho informal em Pedro Juan Caballero, Paraguai

Valdir Aragão do Nascimento[1]
Universidade Federal de Mato Grosso do Sul

Resumo: o artigo teve como objeto o trabalho informal realizado em Pedro Juan Caballero, notadamente aquelas atividades que envolvem o contato direto dos trabalhadores paraguaios e brasileiros com as pessoas que frequentam a fronteira Brasil/Paraguai por motivos diversos: turismo de compras, atividades profissionais, visitas a parentes, dentre outras. Tanto paraguaios quanto brasileiros trabalham no mercado informal na fronteira, como vendedores ambulantes, vendedores de lanches (cachorro-quente, chipa), raizeiros, vendedores de cigarros em pequenas bancas. Essa realidade do mundo do trabalho adquire um caráter peculiar por se realizar em um espaço de liminaridade singular, no qual a condição de fronteira conurbada imprime à realidade sociocultural dos moradores de ambas as cidades características sui generis no que tange à conformação das representações sociais que atravessam os limites físicos estabelecidos pelos dois países.

Palavras-chave: Fronteira Brasil/Paraguai; Ponta Porã; Pedro Juan Caballero; trabalho informal; vendedores ambulantes.

[1] Doutor em Saúde e Desenvolvimento na Região Centro-Oeste (UFMS), Mestre em Antropologia Sociocultural (UFGD), Bacharel em Ciências Sociais (UFMS), professor da rede estadual de ensino do estado de Mato Grosso do Sul, membro do grupo de pesquisa em estudos fronteiriços (UFMS).

NASCIMENTO, Valdir. **“ La garantia soy yo, patrón” : notas sobre o trabalho informal em Pedro Juan Caballero, Paraguai.** *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 13 (31): 295-312, janeiro a abril de 2026. ISSN: 2358-5587

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.19303

"*I am the guarantee, boss*": notes on informal labor in Pedro Juan Caballero, Paraguay

Abstract: the article had as its object the informal work carried out in Pedro Juan Caballero, notably those activities that involve direct contact between Paraguayan and Brazilian workers with people who frequent the Brazil/Paraguay border for various reasons: shopping tourism, professional activities, visits to relatives, among others. Both Paraguayans and Brazilians work in the informal market on the border, as street vendors, snack sellers (hot dogs, chipa), root sellers, and cigarette sellers in small stalls. This reality of the world of work acquires a peculiar character because it takes place in a space of singular liminality, in which the conurbated border condition imprints on the sociocultural reality of the residents of both cities sui generis characteristics in terms of the conformation of social representations that cross the physical limits established by the two countries.

Keywords: Brazil/Paraguay border; Ponta Porã; Pedro Juan Caballero; informal work; street vendors.

"*Yo soy la garantía, jefe*": apuntes sobre el trabajo informal en Pedro Juan Caballero, Paraguay

Resumen: El artículo tuvo como objeto el trabajo informal realizado en Pedro Juan Caballero, en particular aquellas actividades que implican contacto directo entre trabajadores paraguayos y brasileños con personas que frecuentan la frontera Brasil/Paraguay por diversos motivos: turismo de compras, actividades profesionales, visitas a familiares, entre otros. Tanto paraguayos como brasileños trabajan en el mercado informal de la frontera, como vendedores ambulantes, vendedores de snacks (hot dogs, chipa), vendedores de raíces y vendedores de cigarrillos en pequeños puestos. Esta realidad del mundo del trabajo adquiere un carácter peculiar por desarrollarse en un espacio de singular liminalidad, en el que la condición de frontera conurbada imprime a la realidad sociocultural de los residentes de ambas ciudades características sui generis en cuanto a la conformación de representaciones sociales que cruzan los límites físicos establecidos por los dos países.

Palabras clave: Frontera Brasil/Paraguay; Ponta Porã; Pedro Juan Caballero; trabajo informal; vendedores ambulantes.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.19303

Digo: o real não está na saída nem na chegada: ele se dispõe para a gente é no meio da travessia.
(Guimarães Rosa. In: *Grande Sertão: Veredas,* 1994: 85)

Os dados que deram origem a esse artigo foram obtidos ao longo dos anos de 2017, 2023 e 2024 em trabalhos de campo na fronteira Brasil/Paraguai, por ocasião de pesquisas com escopos diversos. No entanto, não haviam sido compilados, nem adequadamente coligidos e analisados à luz do referencial teórico das ciências sociais; mais especificamente da antropologia. Isso porque não faziam parte, à época, dos objetivos elencados nos estudos conduzidos naquela região.

O material encontrava-se – e encontra-se – disperso em cadernos de campo, nos quais constavam – e constam ainda – em anotações com designações como *Observações Parciais; Escritos Esparsos e Variados; Relevantes, Mas Não Úteis Nesta Pesquisa; Fragmentos do Mundo do Trabalho em Ponta Porã e Pedro Juan Caballero*, dentre outros códigos que auxiliaram na separação e análise posterior do material coletado em distintas ocasiões. O texto é derivado das notas de campo Fragmentos do Mundo do Trabalho em Ponta Porã e Pedro Juan Caballero.

Além dessas anotações, somam-se os depoimentos, falas aleatórias e espontâneas inconscientes (ou meio conscientes) verbalizados em interações estabelecidas com brasileiros e paraguaios em contextos não científicos, por assim dizer, ocorridos em dinâmicas interacionais isentas, em tese, de acordo prévio para entrevista; enfim: interações dialéticas que têm lugar nas intrincadas relações humano-sociais, às quais Malinowski (1984) nominou de os imponderáveis da vida real. A coleta se deu em conversas informais sobre assuntos variados, sobre o cotidiano de ambas as cidades; sobre a vida na fronteira; sobre o universo do trabalho e suas dificuldades; enfim: conversas entre indivíduos desconhecidos que estabelecem breve contato pelos mais diversas motivos nos mais variados contextos sociais.

Na produção deste texto levou-se em consideração a lição de Roberto Cardoso de Oliveira (1996) sobre o trabalho do antropólogo, que envolve – além de treino prático e teórico – sensibilidade etnográfica para ser capaz de ver, ouvir e escrever, dando testemunho das suas vivências e percepções acerca da realidade circundante. Realidade esta que, no entendimento de Habermas (1999), é o próprio mundo da vida, cujos elementos estruturantes são compostos pelas sensações, sentimentos, memórias, razão comunicativa, símbolos e interações socioculturais que agem dentro, por meio, entre e através dos sujeitos.

A sensibilidade etnográfica desenvolvida deve tornar o pesquisador capaz, como observa Geertz (1989), de saber discernir a diferença entre um simples e instintivo piscar de olhos e uma maliciosa e/ou codificada piscadela intencional. Essa sensibilidade etnográfica deve ainda, adverte Geertz (1989), perscrutar os

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.19303

detalhes ocultos na estrutura aparente dos fenômenos sociais dados a priori; não se contentando, de acordo com Strathern (2017: 322), com o que está na superfície, olhando "por trás ou por baixo", buscando "ver além do óbvio", prestando atenção ao caminho percorrido (INGOLD, 2023), como que vagando no labirinto, no dizer de Ingold (2015), observando seus sinais, analisando seus discursos e contradições, buscando em seu silêncio a essência do dito, do não dito, do mal e do bem dito e dos muitos porquês que por vezes conformam, condicionam e performam a existência humana.

No que tange à ética, todo pesquisador tem a responsabilidade ética e o compromisso moral de, como diz Ingold (2019: 14), "levar os outros a sério"; o que "não significa apenas atentar para o que eles fazem e dizem. Mais do que isso, deve-se encarar os diálogos que eles colocam às nossas concepções sobre como as coisas são, o tipo de mundo em que vivemos e como nos relacionamos com ele". Trata-se de considerar as agências nativas, seus vínculos sociopsíquicos e simbólico-culturais; e sua dinâmica processual sem desconsiderar – no todo ou em parte – que estas são inerentes e, portanto, essencialmente tributárias da estrutura que as originaram, mas nem por isso presas a ela por toda eternidade, como concluem, guardadas as devidas diferenças teórico-conceituais, Bourdieu (1972), Giddens (2003) e Ortner (2006).

Sobre fronteiras e margens

A propósito do conceito de margem utilizado neste trabalho, algumas considerações iniciais são necessárias, penso eu. A concepção de margem (no tocante à relação dos ambulantes com o Estado e seu aparato legal), da qual me sirvo aqui, não guarda relação intrínseca com os estigmas historicamente acionados para se referir ao universo popular e às suas múltiplas interfaces com os órgãos de controle estatal. As margens, desse modo, são concebidas a partir da perspectiva de Das e Poole (2008), para quem elas funcionam como estruturas necessárias do Estado, "de la misma forma que la excepción es a la regla", não sendo possíveis sua ação e existência fora do Estado, se não, metaforicamente, "como ríos que fluyen al interior y a través de su cuerpo".

Isto é: as margens, em que se situam os vendedores ambulantes no Paraguai e no Brasil, e também em outras partes do mundo, não são excludentes de forma absoluta; mas incluem de forma insatisfatória, precária e ofensiva aqueles aos quais deveria oferecer oportunidades iguais de acesso a trabalho, à renda e a condições dignas para o exercício pleno da cidadania. Assim, quando a fiscalização é frágil, as sanções administrativas ineficientes e os órgãos de controle são omissos, insere-se a inclusão (um arranjo malsucedido, na verdade) pelas frestas da exclusão, percorrendo vias sinuosas que não levam a lugar algum; contudo, garantem minimamente a sobrevivência daqueles que participam – a contragosto – de suas dinâmicas (DAS e POOLE, 2008).

No que tange à fronteira enquanto conceito, sobejam as interpretações que a definem – todas elas com marcadores peculiares de tempo, espaço, território, ideologia e poder. Inicialmente, as fronteiras foram vinculadas à noção de limites, de barreira aparentemente intransponível, que institui e define espaços, territórios e forma e conforma descontinuidades, cerceando a livre comunicação e, consequentemente, o contato entre os povos que habitam esses espaços.

Desse modo, do ponto de vista geopolítico, as fronteiras têm sido amiúde interpretadas a partir da compreensão de seus limites, proximidades e marcos regulatórios entre países adjacentes, cujas contiguidades se dão tanto por mar

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.19303

quanto por terra e, por vezes, separadas apenas por alguns metros – o caso das cidades-gêmeas aqui tratadas. Da perspectiva simbólico-cultural, como atestam os autores aqui arrolados, as demarcações mencionadas suscitam fenômenos socioculturais diversos, alguns positivos outros negativos; outros, ainda, indefinidos em razão de suas complexidades e ambivalências.

Nesse cenário, produzem-se relações que, às vezes, acirram vulnerabilidades, demarcam negativamente um grupo social e fragmentam identidades; outras vezes servem para fortalecer os vínculos entre indivíduos de uma mesma etnia, construindo e operacionalizando ferramentas simbólico-conceituais que os capacitam a reagir a situações adversas provocadas pela dialeticidade que caracteriza a condição humana, notadamente mais presente e pujante em contextos fronteiriços.

Na literatura das ciências sociais, especialmente a produzida por antropólogos, são muitos os autores – em várias partes do mundo – que têm como ponto pacífico, guardadas as diferenças teórico-metodológicas de cada um, que o conceito de fronteira é polissêmico, significando muito mais que apenas limites entre territórios adjacentes, representados por marcos físicos e mapas instituídos e ancorados no arcabouço legal e nos acordos (nem sempre amigáveis) entre vizinhos.

Em que pese a presença ostensiva do Estado nas fronteiras (por meio de muralhas, alambrados, políticas anti-imigração, tolerância e incentivo – às vezes velado, às vezes declarado – à xenofobia, na figura das forças armadas e das polícias locais, entre outros aparelhos de controle), estas são, em maior ou menor grau, sempre vazadas, físicas e simbolicamente, deixando à mostra as porosidades e capilaridades que envolvem a realidade social desses espaços limítrofes. Não obstante, os antropólogos, bem como os demais estudiosos, reconhecem a força do Estado em relação aos limites que estabelece (aos movimentos que restringe e as corporalidades que cerceia) no que diz respeito ao controle das espacialidades; institucionalizadas – por sua vez – em nome da territorialidade, da soberania e das noções de identidade nacional.

De acordo com Banducci Júnior (2011; 2015), na fronteira do Brasil com o Paraguai, mais especificamente entre as cidades de Ponta Porã, Brasil, e Pedro Juan Caballero, Paraguai, o comércio formal e informal tem suas dinâmicas potencializadas por diversos intercâmbios entre as duas nações. Esses intercâmbios, segundo os autores citados, não se esgotam nas relações comerciais, abrangendo outras tantas esferas da vida em sociedade, como os vínculos de parentesco, de amizade e de alianças matrimonias entre homens e mulheres das duas nacionalidades; enfim, em que pese a noção de fronteira ensejar separação, algo que segrega e desagrega, as fronteiras – principalmente as conurbadas – se apresentam como espaços eminentemente de coexistência entre indivíduos de diversas origens culturais.

A fronteira em questão se destaca pela sua intensa dinâmica sociocultural e econômica, notadamente em razão da proximidade das duas cidades, sendo conceituadas como cidades-gêmeas[2], isto é, municípios que se situam um do lado do outro – todavia, em países diferentes (BRASIL, 2016). Essa proximidade é, como observam Banducci Júnior (2011; 2015); Nascimento e Andrade (2018) e Nascimento (2019, 2020), fator de algumas dissidências entre os indivíduos dos dois países; entretanto, também ensejam uma gama considerável de inter-relações humano-sociais e oportunidades socioeconômicas.

[2] A respeito dos aspectos legais relacionados ao conceito de cidade-gêmea, veja os Arts. 1 e 2 da PORTARIA 213, de 19 de julho de 2016. Estabelece o conceito de "cidades-gêmeas", publicada no Diário Oficial da União 138, de 20 de julho de 2016.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.19303

Conforme informações coletadas do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) do ano de 2022, a cidade de Ponta Porã conta com 92.017 mil habitantes, dos quais 74.302 deles residem na zona urbana e 17.715 na zona rural. Geograficamente situa-se na região sudeste do estado de Mato Grosso do Sul, ocupando uma área territorial de 5.359,274 km², distando 337 km de Campo Grande, capital do estado. Sua receita advém da agricultura, da pecuária e dos serviços relacionados (transporte, comércio, comunicação, lazer).

O setor turístico, mais especificamente o turismo de compras, constitui-se como outra fonte de dividendos de Ponta Porã. Aqui, o epicentro econômico é a cidade paraguaia de Pedro Juan Caballero; tendo em vista o intenso afluxo de brasileiros de várias regiões do País para adquirir as mercadorias importadas (oriundas da China, em sua esmagadora maioria) comercializadas nos shoppings paraguaios, como Shopping China, West Garden, Studio Center, Popai importados e Planet Outlet; bem como em diversas lojas situadas na linha de fronteira.

Esse fluxo comercial é vantajoso economicamente tanto para Pedro Juan Caballero quanto para Ponta Porã, dado que movimenta o setor de turismo e aquece os muitos serviços a ele relacionados, além de fomentar o poder público de ambas as cidades a investirem na infraestrutura local, o que gera empregos e crescimento econômico na região. Não obstante a importância do turismo de compras em Pedro Juan Caballero, outras fontes de renda também se destacam, sendo a agricultura e a pecuária – fora do turismo de comprar – as atividades hegemônicas na região, com especial relevo à produção de grãos e oleaginosas como trigo, soja e milho (WESZ, 2014).

O Instituto Nacional de Estadística do Paraguay (INE, 2022) estimou a população de Pedro Juan Caballero em 127.437 habitantes; destes, 114.944 vivem na área urbana e 12.493 na área rural. Localizada na capital do Departamento de Amambay, a nordeste da República do Paraguai, Pedro Juan Caballero fica a 462 km da capital do país, Asunción, destacando-se pela sua diversidade cultural, tendo na música, na culinária e nas muitas belezas naturais fortes atrativos ao turismo local.

O topônimo que designa o nome da cidade, conforme Yegros (2011), foi tomado de empréstimo, como forma de homenagem, ao capitão Pedro Juan Caballero, chefe dos sublevados do denominado Movimento de Maio de 1811 no Paraguai e considerado – junto com o tenente Vicente Ignacio Iturbe e José Gaspar de Francia – uma das figuras históricas responsáveis pela Independência Paraguaia.

Outro ponto a salientar sobre a fronteira de Ponta Porã e Pedro Juan Caballero é a presença de várias nacionalidades na região, como árabes (sírios e libaneses, na sua maioria), coreanos, japoneses, chineses, indianos e palestinos, atores sociais que contribuem, à sua maneira, econômica e culturalmente com ambas as cidades (BANDUCCI JÚNIOR, 2015). Esses encontros entre nacionalidades despertam sentimentos variados, ambíguos e nem sempre adequadamente contemporizados pelos grupos sociais em constante disputa pela afirmação de suas identidades. Em que pesem os conflitos, os grupos étnicos se irmanam quando necessário, buscando solucionar os problemas não resolvidos, ou mal resolvidos, pelos Estados dos dois lados da fronteira, utilizando muitas vezes, para tanto, as frestas e vielas das margens às quais fazem menção Das e Poole (2008).

Desse modo, nota-se a existência e a articulação de redes sociais de diferentes matizes na região, redes cujos alcances atingem setores sensíveis a ambas as sociedades fronteiriças, como educação, saúde e segurança pública. Essas redes – agindo sobre e através dos setores mencionados – substituem, ainda que de forma precária, o papel que deveria – e deve – ser do Estado no atendimento das

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.19303

necessidades da população, tanto brasileira quanto paraguaia, na região em destaque.

As cidades fronteiriças em análise, apesar de suas condições peculiares, funcionam dentro de uma lógica processual própria, uma espécie de movimento pendular que oscila entre lá e cá; que separa, mas também ajunta. As cidades assim consideradas expressam a cultura (ou culturas) de povos em contato, deixando a descoberto não só suas conexões positivas, como também seus conflitos, frestas, cisões e fraturas. Aqui, em um vórtice de elementos concatenados, entrecruzam-se dimensões dialético-processuais cujo binômio continuidade/descontinuidade dão o tom das relações que têm lugar na fronteira, prenhe de ambivalências entre os pares de opostos conflito/cooperação, simpatia/antipatia, amizade/inimizade e coletividade/individualidade; constituintes de condições e situações diversas e adversas em que se imiscuem interações socioeconômicas, políticas e socioculturais.

"La garantia soy yo, patrón"

Permeia o imaginário social do brasileiro um preconceito recorrente acerca dos produtos oriundos do Paraguay, comprados em sua maioria nas cidades paraguaias de Ciudad del Este e Pedro Juan Caballero, nas fronteiras das cidades brasileiras de Foz do Iguaçu e de Ponta Porã, respectivamente. Esses produtos são associados, geralmente, a uma dimensão moral negativa por parte dos brasileiros, que os consideram como falsificados, de baixa qualidade e durabilidade e, portanto, descartáveis.

O problema é que tais representações extrapolam a esfera dos bens materiais produzidos no Paraguai e alcança sua população, considerada também pelo viés negativo. O Paraguai é, na perspectiva de Souchaud (2011: 147), um país injusta e preconceituosamente representado como espaço do "ilícito e do falsificado que representa a ampliação e aplicação à sociedade inteira da qualificação de relações sociais limitadas a situações de transações comerciais localizadas".

Para o Estado brasileiro, por meio de seu aparato jurídico-legal, esses produtos são considerados a partir da dimensão do binômio legal/ilegal, sendo que quando tidos por ilegais, tais produtos perdem sua "identidade" de origem (*laptop*; pneus; cigarros; remédios; armas/munições, celulares) e passam a ser designados genericamente pelos constructos semântico-jurídicos-estatais como contrabando e descaminho[3]. Mas as pessoas em geral tendem a nomear tais mercadorias como muamba; e os que a vendem como muambeiros ou sacoleiros (RABOSSI, 2004, 2019).

As oposições que configuram o binômio legal/ilegal são partes constituintes da realidade de muitas nações, tendo nas diversas fronteiras existentes no mundo seus aspectos mais contundentes. O binômio legal/ilegal nas fronteiras expressa, de acordo com, a fluidez, a porosidade e as capilaridades das relações estabelecidas entre o Estado, e seu ordenamento jurídico, e a realidade prática da vida cotidiana dos atores sociais que compartilham limites físicos, sociais, culturais e econômicos em um dado espaço geográfico.

É nesse contexto que tem lugar as *margens* às quais se referem Das e Poole (2008), dado que elas só podem operar a partir das frestas burocrático-legais que o próprio Estado engendra, manipula e mantêm, bem como das desigualdades

[3] O contrabando e o descaminho são crimes contra a ordem tributária, envolvendo na sua dinâmica a importação ou exportação de mercadorias. Cf.: FERREIRA, Regina Cirino Alves. Código Penal comentado. Luciano Anderson de Souza (coord.). São Paulo: Thomson Reuters Brasil, 2020.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.19303

sociais que suscita em razão das suas deficiências estruturais

Rabossi (2004), no que diz respeito ao binômio legal/ilegal, não entende o ilegal como representativo da anormalidade e/ou amoralidade de um dado grupo social. Para ele, a categoria ilegal é parte de uma engrenagem complexa que põe em movimento circunstâncias cujas potencialidades possibilitam o acesso a um *corpus* social pré-definido e condicionado pela lei. Assim, o binômio legal/ilegal não pode ser considerado "uma clivagem que permita diferenciar *a priori* setores do funcionamento do social ou universos preexistentes, *mas* sim que constitui o operador através do qual se produzem distinções, se reproduzem desigualdades e se aproveitam oportunidades." (RABOSSI, 2004: 16 grifos no original).

Os produtos comercializados em camelódromos e outros centros populares em cidades do Brasil como Campo Grande e Dourados, no estado de Mato Grosso do Sul, são oriundos das cidades paraguaias de Pedro Juan Caballero e Ciudad del Este, na sua maioria. Daí, quando o produto é de baixo custo e logo apresenta problemas de operacionalidade e pouca durabilidade – eletrônicos, na maioria – , as pessoas logo perguntam: "*É do Paraguay, né*?", quando a resposta é positiva, emendam "*Logo vi. Só sendo do Paraguay mesmo. Lá tudo é falsificado*".

O curioso é que mesmo com a fama de falsificados e de baixa qualidade, os produtos têm boa aceitação nos camelódromos brasileiros e demais centros de comércio popular, muito em razão dos baixos preços e do custo benefício. A propósito dessas compras, um interlocutor de Campo Grande, estado de Mato Grosso do Sul, declarou, quando perguntado o porquê da compra de um determinado produto eletrônico se acreditava que não ia durar: "*É baratinho, né? Se durar uns 4 ou 5 meses tá bom. Pelo preço, vale o investimento, então a gente usa até acabar. Acabou, joga fora e compra outro. Nem compensa manda arrumar*" (Interlocutor brasileiro, mototaxista, out. 2024, conversa informal), ou como disse um outro interlocutor, "vai que dá sorte" e o bem adquirido não apresente problemas por um bom tempo.

Dentre as atividades laborais na região de Ponta Porã e Pedro Juan Caballero, uma me chamou atenção quando da realização de trabalhos de campo em 2017 e 2018, bem como em viagens realizadas à fronteira por razões diversas (compras, passeio, turismo) em outras datas – 2023 e 2024, qual seja: o comércio de produtos importados e gêneros alimentícios por ambulantes. O comércio de produtos importados nas ruas geralmente é feito por homens, adolescentes e criança, de nacionalidades tanto paraguaia quanto brasileira. Já a venda de alimentos e congêneres (chipas, água mineral, refrigerantes em lata, sucos), se verifica mais a presença de mulheres de várias faixas etárias, desde idosas até meninas.

Assim, quem vai a Pedro Juan Caballero, cidade fronteiriça com Ponta Porã, por motivos profissionais (caminhoneiros, representantes de venda etc.), ou para fazer compras no comércio paraguaio, Casa China, *Studio Center*, *Shopping West Garden*, dentre muitos outros estabelecimentos comerciais que lá existem, fatalmente será abordado nas ruas pelos chamados ambulantes, ou vendedores de rua. Ou vai se deparar com carrinhos de lanche e vendedores e vendedoras de chipa, água mineral, cigarros e raízes, geralmente dispostos ao longo da linha divisória que separa os dois países.

Nesses grupos, os mais visíveis, por assim dizer, são aqueles vendedores informais que oferecem de tudo, de estimulantes sexuais a munições e até armas de fogo; mas também vendem perfumes, canivetes, barbeadores elétricos, armas de choque, meias, lanternas, mini-rádios e o que mais se imaginar. Quando não têm o que o cliente procura, sabem indicar quem poderia fornecer a mercadoria. Muitas vezes são considerados inoportunos, chatos e insistentes; isso porque mesmo

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.19303

diante das recusas dos transeuntes continuam a oferecer os produtos, às vezes seguindo os turistas pelas ruas – o que costuma incomodar algumas pessoas.

Pesa sobre eles ainda o fato de venderem, conforme relatos colhidos em 2017 e 2018, e por meio de demais interações em 2023 e 2024, produtos falsificados, principalmente perfumes, *pen drives* e outras artigos cuja qualidade é questionável, como aparelhos de barbear, caixas de som de pequeno porte e eletrônicos diversos. De acordo com um interlocutor em Pedro Juan Caballero:

> *Rapaz, nunca mais eu compro nada desses caras! É tudo falsificado. Comprei um pen drive pra pôr música, que dizia ter 16Gb, não tinha nenhum! Procurei o vendedor, mas o cara sumiu. Nunca mais vi.* (Brasileiro, caminhoneiro, Caderno de Campo, junho de 2017).

Outro interlocutor descontente relata que

> *Caí na bobeira de comprar um perfume lá [Pedro Juan Caballero] uma vez, comprei na rua mesmo, sabe? Daqueles caras que vendem na rua e ficam atrás da gente o tempo todo. Pois bem: era pura água. Na hora até cheirava bem, mas depois o cheiro desapareceu. Tudo falso.* (Brasileiro, turista, caderno de Campo, março de 2018).

Outros relatos se somam a esses, tendo na crença na desonestidade dos vendedores sua justificativa mais contundente: "*Rapaz, eles fazem de propósito isso. É claro que eles sabem que esses produtos é tudo falso. Besta é a gente que ainda compra*" (Brasileiro, turista, abr. 2023, conversa informal).

Sobre essas reclamações, um dos ambulantes contatados alegou que

> *Patrón, por el precio que vendemos, no puede ser original. Realmente es la tercera línea. Pero en el fondo saben que no es original, pero compran de todos modos. Luego se quejan de que no dura mucho. Por supuesto que no dura, no es original, es imitación.*

Outros, quando indagados sobre o assunto, apenas riam. Alguns alegavam que o problema era o mau uso do aparelho. Havia ainda os que desconversavam e continuavam a oferecer seus produtos insistentemente, sem dar importância às questões a respeito da qualidade dos itens.

Um interlocutor paraguaio, vendedor ambulante, respondendo à pergunta "você garante?" de um turista brasileiro acerca da compra de uma caixinha de som, de pronto recebe como resposta a famosa frase: "Por supuesto, la garantia soy yo, patrón[4]". Garantir a eficácia e qualidade de um produto qualquer é apenas uma estratégia de venda imediata, mediada – por sua vez – pela pressão que exercem nos compradores em potencial por meio de insistência recorrente. A garantia, em si, não tem respaldo na confiança depositada no vendedor; visto que tais mercadorias são geralmente de baixa qualidade, tendo um tempo de uso reduzido em razão de sua pouca funcionalidade e/ou durabilidade (LAI e ZAICHKOWSKY, 1999).

Inquirido do porquê adquiriu o produto em questão, disse: "Sei lá. Foi no impulso. Tava muito barato, e vai que dou sorte e esse trem dura bastante". A crença dos consumidores é que se perder, pelo menos perde-se pouco, dado o valor dispendido na aquisição do bem de consumo. Apesar de comprarem com desconfiança, continuam comprando, mesmo quando advertidos por amigos, parentes e conhecidos sobre a qualidade dos produtos. Outros fatores também podem ser

[4] A expressão *La garantía soy yo* tornou-se comum no Brasil devido à veiculação de um comercial de eletrônicos brasileiros nos anos 1990. Portanto, ao contrário do que pensam os brasileiros, ela não se originou nos circuitos de comércio no Paraguai, como afirma Pinheiro-Machado (2004: 108).

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.19303

considerados em relação à motivação da compra de produtos tidos por falsificados, como perceberam Eisend e Schuchuert-Guler (2006) ao localizar o hábito de consumo desses produtos associados à questão do status social.

Nesse sentido, ostentar certas marcas de prestígio no mercado da moda significa, para os consumidores dos chamados produtos falsificados, acessar simbolicamente bens de consumo impossíveis de serem adquiridos na versão original. Significa, psicológica e simbolicamente, ocupar – ainda que apenas esteticamente – uma posição econômica socialmente considerada superior, devido ao poder de compra que sugere. O consumo de produtos falsificados reflete o desejo inconsciente de pertencer a outro estrato social, de ascender na hierarquia da sociedade de classes, emulando os gostos das classes economicamente favorecidas para acessar uma espécie de distinção fictícia.

O objetivo desse consumo de produtos tidos por falsificados é, salvo melhor interpretação, diminuir a distância, ao menos aparentemente, das diferenças econômico-sociais por meio da apropriação imagética das distinções simbólicas presentes no consumo de determinados bens de uso pessoal. Aqui, as mercadorias são *fetichizadas*, tendo seu valor de uso transformado em símbolos cujas significações variam em gênero, número e grau, a depender do universo sociocultural e das origens de classe de quem os adota (BOURDIEU, 1979).

Para Ribeiro (2008), a propósito da motivação relacionada à aquisição de produtos considerados falsificados, hábitos de consumo dessa natureza podem ser entendidos como substitutos compensatórios inconscientes de falhas estruturais existentes na composição sociopsíquica de alguns indivíduos, tais como sentimentos de baixa autoestima, insegurança, inferioridade e perda. Sentimentos que seriam sublimados pela crença subjetiva de inserção desses indivíduos em contextos sociais nos quais eles acreditam aceder à distinção e status social superiores; categorias que ocupam o imaginário social como lugares simbólicos destinados àqueles que alcançaram sucesso e poder.

Em Pedro Juan Caballero/PY é possível flagrar a busca e compra de bolsas femininas de grife como Louis Vuitton, Prada, Guess, Michael Kors, Calvin Klein e Carmen Steffens, dentre outras. As réplicas disputam um mercado de consumidoras onde o que vale é *parecer*, por isso, as réplicas menos parecidas com réplicas são as mais procuradas, como explica uma interlocutora em Pedro Juan Caballero.

> *Quanto mais parecida com a original, melhor, sabe? Porque é muito difícil alguém te abordar e perguntar na lata se a bolsa é original, né? Só se você der liberdade. Por isso tem de ser [a bolsa] bem costurada, não ter rebarba e não descascar as partes de metal. Tem de ter qualidade [Risos], mesmo sendo falsa. Não é só a bolsa, não. Dá pra fazer isso com vários acessórios, como óculos, relógios, pulseiras. Mas tem de ser falsificação boa.* (Interlocutora brasileira, vendedora, Pedro Juan Caballero, abr. 2023)

Portanto, a motivação da compra e consumo de produtos considerados falsificados tem origens diversas, podendo significar a aquisição de um produto pelo seu uso intrínseco, ou por seu uso simbólico; ou mesmo os dois concomitantemente. O preço e a qualidade da falsificação é o que comandam a lógica de consumo desses produtos. No caso dos perfumes falsificados vendidos nas ruas de Pedro Juan Caballero pelos ambulantes, o que atrai os compradores, além do preço, é o rótulo, a embalagem e o cheiro; que não se diferenciam – diga de passagem – dos originais na sua apresentação, sendo necessário ser especialista para

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.19303

perceber a diferença em um exame rápido[5]. Dois três atrativos, o que não mostra durabilidade é a fragrância, o perfume; isso porque são elaborados com essências de baixa qualidade, costumam dispensar os chamados "fixadores"; enfim: nas imitações não constam os ingredientes mais caros utilizados na elaboração dos perfumes, o que faz com que tenham pouca fixação corporal quando usados.

Na fronteira de Pedro Juan Caballero com Ponta Porã os turistas são facilmente reconhecidos como tais. Os sinais são claros para quem sabe lê-los, e os vendedores os sabem. Carros de placa brasileira atulhados de produtos de toda sorte; famílias inteiras geralmente andando juntas nas calçadas; sacolas à mão; câmeras fotográficas penduradas no pescoço ou a tiracolo; pressa no andar (turistas geralmente de Campo Grande que vão no bate e volta), lista de compras à mão, encomendas de quem não pôde ir à viagem, dentre outros sinais. Dar garantia para turistas não acarreta problemas, visto que vão demorar a voltar à cidade (se voltarem) e, muito provavelmente, terão esquecido a fisionomia do vendedor ambulante.

Os brasileiros moradores de Ponta Porã divertem-se com essas reclamações, alegando que advertem parentes e conhecidos sobre os produtos:

> *Eu já falei pros meus parentes quando eles vêm pra cá: num compra nada na rua, é tudo falsificado e num dura nada. Mas mesmo assim tem uns que são teimoso, vai lá e compra, porque tava barato. Daí já viu, né? Depois falam: bem que você avisou... perdi meu dinheiro*. (Interlocutor Brasileiro, atendente de farmácia, Ponta Porã, mar. 2017)

Mas as experiências não são somente negativas em relação aos produtos comprados na rua de vendedores ambulantes em Pedro Juan Caballero, havendo aqueles que "deram sorte" com eletrônicos e outros itens de consumo massivo.

> *Cara, comprei umas facas pra usar aqui na república, até hoje não deram nenhum problema, não quebraram, não perderam o fio [o corte] fácil. Ah, tem também um radinho guerreiro que tá no meu quarto, tem uns 2 anos já. Acho que levei sorte [Risos].* (Interlocutor brasileiro, estudante de medicina em Pedro Juan Caballero, mar. 2017, Conversa informal)

Depoimentos como esse acabam circulando entre as pessoas, o que faz com se alimente a esperança de "dar sorte" e adquirir – por um preço baixo – um produto que vá durar muito tempo.

A ira, nos termos de Lin Yi-Chieh (2011 apud Valenzuela, 2020), que recai sobre os produtos tidos por falsificados consiste em uma espécie de metáfora que, dentre outras possibilidades interpretativas, representa material e simbolicamente às

> intensidades contemporáneas que tienen las mercancías-imitaciones en los fenómenos relativos en las economías populares y específicamente al contrabando, en la situación contemporánea del neoliberalismo global y de las nuevas geografías económicas resultantes de las articulaciones que las economías de Asia Oriental han establecido con Suramérica a contar de la segunda mitad del siglo XX. Ira, porque tales fenómenos se observan no solo como una actividad descontrolada sino impredecible, incluso en la forma en que ésta se espacializa. (LIN YI-CHIEH, 2011 *apud* VALENZUELA, 2020: 227)

A relação desses vendedores ambulantes com os demais negociantes – aqueles legalmente estabelecidos – varia da indiferença à indignação, como se observa

[5] Segundo uma vendedora de perfumes em Pedro Juan Caballero, os perfumes originais trazem um código de barras localizado tanto no fundo da caixa/estojo do perfume quanto no fundo do frasco. Este código tem de ser obrigatoriamente correspondente. Os perfumes originais podem ter sua autenticidade verificada por meio do código de barras constante do produto, o que pode ser feito no site CheckFresh.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.19303

nas falas de comerciantes da região: "*Para mí no interfiere en nada, no me molestan, no importa si se quedan ahí o no*" (Comerciante paraguaio, dono de loja de ferragens, fev. 2024).

> *Eu acho que não tá certo, sabe? A gente paga imposto, tem gastos com empregados e tudo mais, e eles atrapalham um pouco, sim! Não as vendas, mas incomodam os clientes que às vezes até querem entrar na loja, mas pra fugir deles passam direto, já vi isso várias vezes.* (Interlocutor brasileiro, comerciante, dono de uma loja de roupas em Pedro Juan Caballero)

Em verdade, as opiniões dependem do tipo de negócio, isto é, aqueles que se acham mais prejudicados são os que mais demonstram insatisfação, alguns mais, outros menos. Os proprietários de pequenos comércios de eletrônicos geralmente não concordam com a atividade dos ambulantes, embora muitos deles reconheçam que estes indivíduos muitas vezes não têm oportunidade de se empregarem no comércio local ou mesmo em outros gêneros de ocupação.

> *Se eu falar pra você que não atrapalha, tô mentindo! Porque às vezes eles atrapalham uma venda aqui na loja, né? Oferecem os produtos deles mais baratos, daí aquelas pessoas mais desavisadas acabam comprando. Então atrapalha, né?* (Comerciante brasileiro, Pedro Juan Caballero, abr. 2023)

Esses vendedores ambulantes em Pedro Juan Caballero atuam às margens da legalidade estatal, tanto no que se refere ao mundo do trabalho propriamente dito quanto aos aspectos relacionados ao crime e à criminalidade na fronteira em questão. A venda de armas e munições é a face mais emblemática dessas atividades tidas por ilegais aos olhos do Estado paraguaio, o que é curioso já que é de conhecimento das autoridades as atividades ilícitas desenvolvidas por essas pessoas.

No que diz respeito aos vendedores ambulantes e sua atuação nas ruas da cidade de Pedro Juan Caballero, um interlocutor tece as seguintes considerações:

> *As autoridades até tentam conter esses vendedores, mas o problema é que não têm outra coisa pra eles fazerem, não tem tanto emprego aqui [Pedro Juan Caballero/PY]. E quando tem, paga mal e escraviza mesmo. Então, é uma questão de sobrevivência dos caras [vendedores ambulantes]. Daí, a fiscalização é assim, né? meia-boca, de mentirinha.* (Interlocutor brasileiro, atendente em loja de venda de pneus, Pedro Juan Caballero, abr. 2023, conversa informal)

O mesmo fenômeno também é identificado em Ciudad del Este em relação aos vendedores de alho paraguaios. Estes costumam atravessar a fronteira pra vender seus produtos no Brasil, o que causa uma série de problemas para a administração pública, bem como desperta a antipatia de comerciantes locais, dada a concorrência desleal que enfrentam em razão da diferença de preços. Nesse contexto, também existem a fiscalização de "mentirinha", "meia-boca", são nesses vãos e desvãos da burocracia estatal que a ocupação do espaço (e as práticas sociais inerentes) é negociada, ressignificada e reelaborada; é nesse universo dialético-cotidiano e multifacetado "onde os sujeitos criam estratégias de sobrevivência, borrando alguns dos limites imaginários da fronteira, e a utilizando como possibilidade" (RODRIGUES, 2017: 7)

Essa aura de ilegalidade que paira sobre as regiões de fronteira permeia o imaginário social tanto de brasileiros quanto de paraguaios, tanto na relação Ponta Porã/Pedro Juan Caballero, quanto na de paraguaios de Pedro Juan Caballero, na fronteira do Brasil, e de paraguaios residentes em Assunção, capital do país. A mesma aura verifica-se na fronteira de Foz do Iguaçu/Ciudad del Este (PINHEIRO-MACHADO, 2004; RABOSSI, 2004) e na tríplice fronteira Brasil-

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.19303

Argentina-Paraguai (RENOLDI, 2015).

A propósito da relação estabelecida entre o Estado paraguaio e os vendedores ambulantes, Rabossi (2011: 38) explica que, em Ciudad del Este, apesar de o aparato legal municipal empreender certa regulação nas atividades dos ambulantes, e estes – ao menos em tese – respeitarem as regras estabelecidas, em verdade "a forma como se ocupa o espaço para venda nas ruas revela uma série de acordos, sedimentações e tolerâncias que estão na base de um sistema que reproduz a precariedade na qual os vendedores de rua trabalham". Ou seja, a fiscalização é feita, como disse o interlocutor brasileiro: "de mentirinha".

Contudo, por mais que o Estado possibilite a existência de margens – no sentido semântico a elas conferido por Das e Poole (2008) –, em seu aparato fiscal-burocrático-repressor, é forçoso reconhecer que suas ações – quando colocadas em prática – atingem um contingente expressivo de indivíduos, prejudicando-os e tornando suas vidas mais difíceis do que já são no contexto da sobrevivência diária na fronteira. Assim, é correto – me parece – considerar que embora as margens existam e atendam muitos daqueles que a elas recorrem em várias circunstâncias, embora de forma insatisfatória, nunca é demais lembrar; elas não são sempre efetivas e justas no seu exíguo papel de apêndice, cuja real função é disfarçar a ineficiência do Estado e de seus prepostos; deixando uma parcela da população à margem das margens.

A que se que considerar, aqui, as elucubrações de Das e Poole (2008) a respeito das configurações das categorias espaço e margem, bem como a presença do Estado nesses contextos. O Estado, segundo Das e Poole (2008), considerado em seus aspectos institucional e territorial, precisa contemporizar suas ações frente a forças macroestruturais – como a globalização e suas consequências –, e tentar garantir minimamente a satisfação de necessidades mais urgentes daqueles que estão sob sua tutela, sua população; notadamente no que concerne à segurança política e à sobrevivência econômica.

Contudo, o Estado é uma abstração, um constructo social que visa ao controle de uma da sociedade, considerando e consignando território, organização política, social e jurídica. O Estado não funciona em um limbo, por conta própria, ele é operacionalizado pelos grupos de interesse político-sociais e de poder; cujos objetivos primordiais são a garantia de privilégios a alguns e o abandono da maioria da população à sua própria sorte. Isso pode ser visto nas estratégias ideológico-político-econômicas neoliberais: no propalado mito da meritocracia; na flexibilização das leis trabalhistas e econômicas; na defesa de um Estado mínimo; na constante tentativa de privatização e na ausência de um estado de bem-estar social.

No Paraguai, no Brasil e em outras partes do mundo, a presença dessas *instituições zumbis*, na denominação de Bauman (2001), em maior ou menor grau, são responsáveis pelas desigualdades sociais que permeiam a realidade sociocultural e econômica desses países e que transformam pessoas em material facilmente substituível e, portanto, descartável (BAUMAN, 2005). Tais desigualdades são refletidas pelo mundo do trabalho, no qual cada vez mais se tem menos oportunidades de se alcançar uma cidadania plena e, consequentemente, uma vida com mais dignidade.

Resta a esses grupos de desassistidos perambular pelas ruas das cidades em busca de sobrevivência, contando com a condescendência de prepostos do Estado por meio das margens e suas capilaridades; e com a compreensão daqueles que, apesar do individualismo e da competição exacerbados, ainda conseguem enxer-

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.19303

gar o *outro* para além das ideologias neoliberais e preconceituosas que os transformam em fracassados, preguiçosos, exploradores do Estado e marginais em potencial.

Considerações finais

Os fenômenos sociais ensejados pela condição de fronteira são muitos e heterogêneos, bem como diversas e complexas são as engrenagens culturais que os conjugam e contemporizam, associados que são às questões históricas e socioeconômicas que caracterizam as espacialidades contíguas. Nesses espaços liminares, para equalizar oferta e demanda, o mundo do trabalho costuma projetar arranjos sociais que, na sua maioria, não contemplam de forma efetiva a todos os que deles dependem, como é o caso dos vendedores ambulantes nas ruas de Pedro Juan Caballero.

Essa situação precária do trabalho e do trabalhador em Pedro Juan Caballero representa o despreparo e a negligência do Estado paraguaio para lidar com os problemas locais, especificamente no que diz respeito à geração de empregos aos seus nacionais. A acusação não se restringe ao Paraguai, mas também ao Brasil, visto que em Ponta Porã verificam-se condições de trabalho de semelhante precariedade, a exemplo dos muitos ambulantes que vagam pelas ruas da cidade vendendo toda sorte de mercadorias, sem acesso a direitos trabalhistas básicos, como 13° salário, FGTS, seguro desemprego e aposentadoria.

A ausência de políticas públicas para geração de emprego e renda é o que faz com que as margens, no sentido que Das e Poole (2008) as concebe, entre o lícito e o ilícito sejam esgarçadas, borradas e ressignificadas em alguns contextos interacionais em várias cidades fronteiriças, como demonstrado e discutido pelos autores que compõem o *corpus* deste trabalho. O Estado faz vista grossa, por assim dizer, para permitir não oficialmente o trabalho precário realizado por grupos economicamente vulneráveis; não porque seus operadores são tomados de senso de humanidade e busca pela igualdade, mas para esconder as desigualdades sociais que engendra e mantêm.

É nas margens, e pelas margens, que os indivíduos operam o ferramental burocrático-estatal na tentativa de equalizar as assimetrias existentes na fronteira, exercitando suas agências nas sombras da microfísica do poder (FOUCAULT, 2017), explorando as fissuras conceituais do aparato legalista do Estado e construindo oportunidades de sobrevivência em um mundo do trabalho cada vez mais cruel e desumano.

Recebido em 12 de março de 2025.
Aprovado em 20 de fevereiro 2026.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.19303

Referências

BANDUCCI JÚNIOR, Álvaro. Mercado informal na fronteira Brasil-Paraguai: Shopping Calçadão Mercosul. *Revista Ambivalências*, 3 (5): 61-84, 2015.

BANDUCCI JÚNIOR, Álvaro. Turismo e fronteira: integração cultural e tensões identitárias na divisa do Brasil com o Paraguai. *Pasos, El Sauzal*, 9 (3): 7-18, 2011.

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BAUMAN, Zygmunt. *Vidas desperdiçadas*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

BOURDIEU, Pierre. "Les trois modes de connaissance e Structures, habitus et pratiques". In: BOURDIEU, Pierre. *Esquisse d'une théorie de Ia pratique*. Geneve: Lib. Droz, 1972. p. 162-89.

BOURDIEU, Pierre. *La distinction: critique sociale du jugement*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1979.

BRASIL. *PORTARIA Nº 213, de 19 de julho de 2016*. Estabelece o conceito de "cidades-gêmeas" nacionais, os critérios adotados para essa definição e lista todas as cidades brasileiras por estado que se enquadram nesta condição. Publicada no Diário Oficial da União nº 138, de 20 de julho de 2016.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *O Trabalho do antropólogo*. Brasília/ São Paulo: Paralelo Quinze/Editora da UNESP. 2000.

DAS, Veena; POOLE, Deborah. El estado y sus márgenes: etnografias comparadas. *Cuadernos de Antropología Social* (UBA), 27, 2008.

FERREIRA, Regina Cirino Alves. "Código penal comentado". In: SOUZA, Luciano Anderson de (coord.). *Código penal comentado 2 ed*. São Paulo: Thomson Reuters Brasil, 2020.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2017

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1989.

GIDDENS, Antony. *A constituição da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2003

HABERMAS, Jürgen. *Teoria de la acción comunicativa I*. Racionalidad de la acción y racionalización social. Buenos Aires: Taurus Humanidades, 1999.

INGOLD, Tim. "Sobre levar os outros a sério". In: INGOLD, Tim. *Antropologia para que serve?*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2019, cap. 1.

INGOLD, Tim. O dédalo e o labirinto: caminhar, imaginar e educar a atenção. *Horizontes Antropológicos,* 21 (44): 21-36, 2015.

INGOLD, Tim. Sobre não conhecer e prestar atenção: como caminhar em um mundo possível. *Esferas*, 1 (26): 279-308, 2023.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA/IBGE. Diretoria de Pesquisas - DPE - *Coordenação de População e Indicadores Sociais* – COPIS. 2022.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.19303

LAI, Kay Ka-Yuk; ZAICHKOWSKY, Judith Lynne. Brand imitation: do the Chinese have different views? *Asia Pacific Journal of Management*, 16 (2): 179-192, 1999.

MALINOWISKI, Bronislaw. *Argonautas do Pacífico Ocidental:* um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia São Paulo: Abril Cultural, 1984.

NASCIMENTO, Valdir Aragão do. De rolê pela fronteira: o caso das motocicletas em Pedro Juan Caballero (PY) e Ponta Porã (BR). *Cadernos de Campo*, 28 (1): 50-83, 2019.

NASCIMENTO, Valdir Aragão do. Subvertendo a ordem: os indocumentados e as estratégias de acesso à saúde na fronteira de Ponta Porã/BR e Pedro Juan Caballero/PY. *Revista de Antropologia,* 63 (2): 1-23, 2020.

NASCIMENTO, Valdir Aragão do; ANDRADE, Sonia Maria Oliveira de. As armas dos fracos: estratégias, táticas e repercussões identitárias na dinâmica do acesso à saúde na fronteira Brasil/Paraguai. *Horizontes Antropológicos*, 24 (50): 181-214, 2018.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. O trabalho do Antropólogo: olhar, ouvir, escrever. *Revista de Antropologia,* 39 (1): 13-37, 1996.

ORTNER, Sherry. "Poder e projetos: reflexões sobre a agência". In. GROSSI, Miriam Pillar; Eckert, Cornélia; FRY, Peter Henry (orgs.). *Conferências e diálogos*: *saberes e práticas antropológicas*. Goiânia: Nova Letra, 2006, p. 45-80.

PINHEIRO-MACHADO, Rosana. *A Garantia "soy yo": Etnografia das práticas comerciais entre camelôs e sacoleiros nas cidades de Porto Alegre (Brasil) e Ciudad del Este (Paraguai)*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), UFRGS, 2004.

RABOSSI, Fernando. Los caminos de la informalidade. *Sociologia e Antropologia,* 9 (3): 797-818, 2019.

RABOSSI, Fernando. *Nas ruas de ciudad del este: vidas e vendas num mercado de fronteira*. Tese (Doutorado em Antropologia Social), UFRJ, 2004.

RABOSSI, Fernando. Negociações, associações e monopólios: a política da rua em Ciudad del Este (Paraguai). *Etnográfica,* 15 (1): 83-107, 2011.

RENOLDI, Brígida. Estados posibles: travesías, ilegalismos y controles en la Triple Frontera. *Etnográfica*, 19 (3): 417-40, 2015.

RIBEIRO, Raquel. O consumo: uma perspectiva sociológica. In: *VI Congresso Português de Sociologia*. Lisboa, 2008.

RODRIGUES, Luiz Felipe. *"Olha o alho!" A cidade de fronteira nos passos do sujeito*. TCC (Graduação em Geografia), Unila, 2016.

ROSA, Guimarães. *Grande sertão: veredas*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994.

SOUCHAUD, Sylvain. A visão do Paraguai no Brasil. *Contexto Internacional,* 33 (1): 131-153, 2011.

STRATHERN, Marilyn. *O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: UBU Editora, 2017.

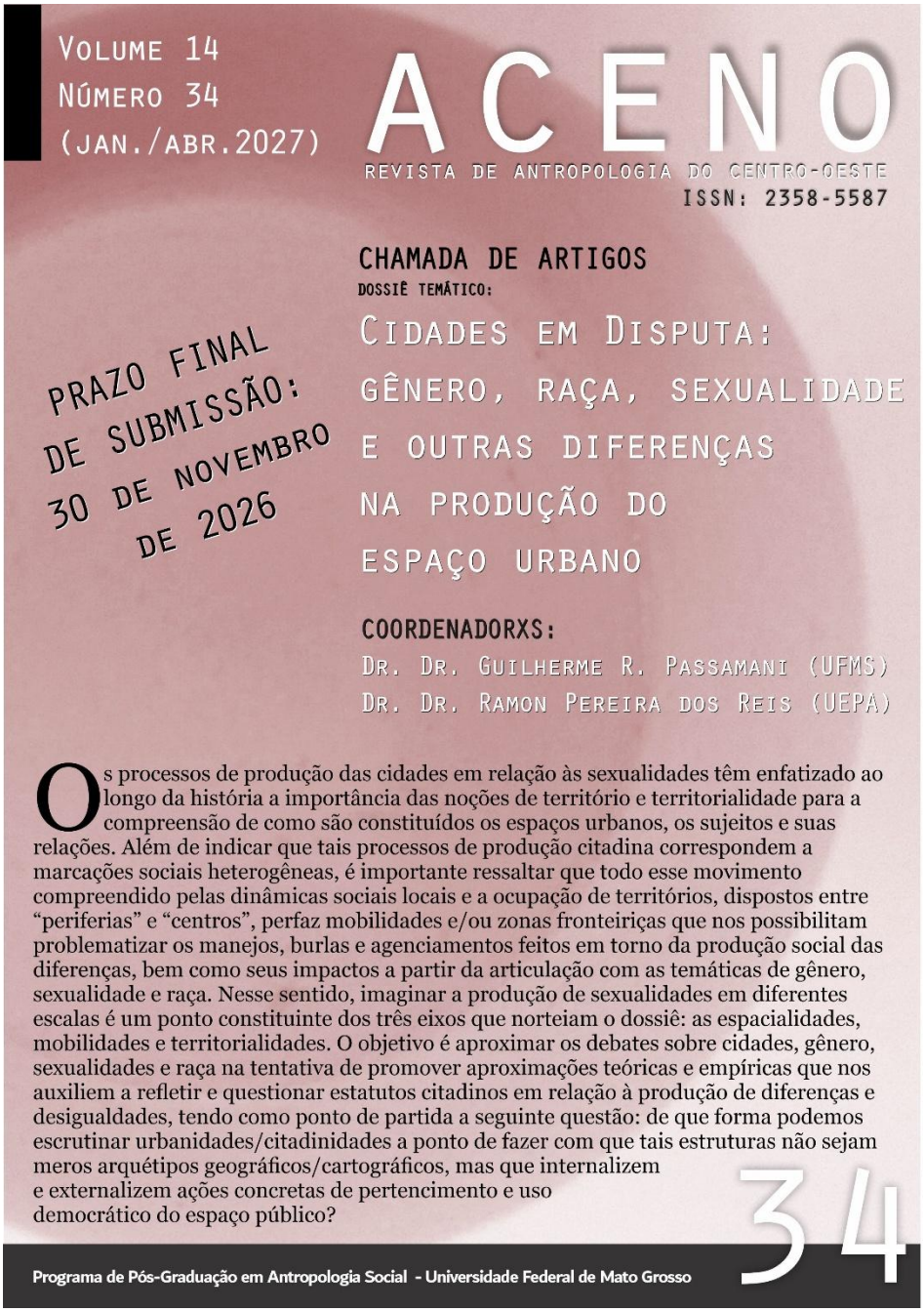
DOI: 10.48074/aceno.v13i31.19303

VALENZUELA, José Miguel Muñoz. Fronteras y contrabando: etnografía del comercio de mercancías-imitaciones en la Espacialidad Fronteriza de Atacama-Lípez (EFAL) (Chile y Bolivia). *Horizontes antropológicos*, 26 (56): 225-54, 2020.

WESZ, Valdemar João. *O mercado da soja e as relações de troca entre produtores rurais e empresas no Sudeste de Mato Grosso (Brasil)*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais), UFRJ, 2014.

YEGROS, Ricardo Scavone. *La Declaración de la Independencia del Paraguay*. Asunción: Servilibro, 2011.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.19303



DOI: 10.48074/aceno.v13i31.19303

O comércio ambulante e o direito à cidade:
precariedade, resistência e conflito no espaço urbano[1]

Tales Gandi Veloso de Andrade[2]
Marcus Vinicius dos Santos Souza[3]
Claudilene Vanessa Gonçalves de Oliveira[4]
Maria Cecília de Souza Andrade[5]
Universidade Estadual de Montes Claros

Resumo: o presente artigo busca explorar as dinâmicas do comércio ambulante, uma atividade econômica que, apesar de histórica, alcança sua maior expressão na atualidade. Nesse percurso, salientam-se os impactos dessa atividade para a economia, os desafios enfrentados pelos vendedores ambulantes e o contraste entre as políticas urbanas higienistas e o direito à ocupação da cidade. A principal metodologia utilizada é a *revisão sistemática de literatura*. Os resultados evidenciam características marcantes do comércio ambulante, como a diversidade de produtos, os preços acessíveis, a prática da barganha e a formação de redes de solidariedade entre os vendedores. Observa-se, entretanto, que a relação entre cidade e comércio ambulante é marcada por conflitos, sobretudo na tensão entre a busca por sobrevivência dos trabalhadores e as estratégias de controle do poder público.

Palavras-chave: comércio ambulante; cidade; informalidade; políticas urbanas; direito à cidade.

[1] Este texto nasce como proposta para a conclusão da disciplina "Antropologia Urbana", ministrada pelo professor Dr. Giancarlo Marques Machado, no curso de Ciências Sociais, da Universidade Estadual de Montes Claros (Unimontes).

[2] Bacharel e licenciado em Ciências Sociais pela Unimontes, especialista em Sociologia da Educação e mestrando pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de Minas Gerais (PPGS/UFMG). É bolsista pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

[3] Bacharel em Ciências Sociais e mestrando pelo Programa de Pós-graduação em Desenvolvimento Social (PPGDS) pela Unimontes. É bolsista pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) e membro do Núcleo Interdisciplinar de Investigação Socioambiental (NIISA).

[4] Bacharel em Ciências Sociais pela Unimontes.

[5] Bacharel em Ciências Sociais pela Unimontes.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.19185

ANDRADE, Tales Gandi Veloso de; SOUZA, Marcus Vinicius dos Santos; OLIVEIRA, Claudilene Vanessa Gonçalves de; ANDRADE, Maria Cecília de Souza. **O comércio ambulante e o direito à cidade: precariedade, resistência e conflito no espaço urbano.** *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 13 (31): 313-330, janeiro a abril de 2026. ISSN: 2358-5587

Street vending and the right to the city:
precariousness, resistance, and conflict in urban space

Abstract: this article analyzes the dynamics of street vending, an economic activity that, although historical, has found its greatest expression in contemporary society. It highlights the economic impacts of this practice, the challenges faced by street vendors, and the contrast between hygienist urban policies and the right to occupy the city. The main methodology adopted is a systematic literature review. The findings reveal central characteristics of street vending, such as product diversity, affordable prices, bargaining practices, and the formation of solidarity networks among vendors. Nevertheless, the relationship between the city and street vending is marked by conflict, especially in the tension between workers' struggles for survival and state control strategies.

Keywords: street vending; city; informality; urban policies; right to the city.

El comercio ambulante y el derecho a la ciudad:
precariedad, resistencia y conflicto en el espacio urbano

Resumen: este artículo analiza las dinámicas del comercio ambulante, una actividad económica que, aunque histórica, alcanza su mayor expresión en la contemporaneidad. Se destacan los impactos de esta práctica en la economía urbana, los desafíos que enfrentan los vendedores ambulantes y el contraste entre las políticas urbanas de carácter higienista y el derecho a ocupar la ciudad. La metodología principal empleada es la revisión sistemática de la literatura. Los resultados revelan rasgos fundamentales del comercio ambulante, como la diversidad de productos, los precios accesibles, la práctica del regateo y la existencia de redes de solidaridad entre los vendedores. No obstante, la relación entre la ciudad y el comercio ambulante está atravesada por conflictos, particularmente por la tensión entre la búsqueda de subsistencia de los trabajadores y las estrategias de control del poder público.

Palabras clave: comercio ambulante; ciudad; informalidad; políticas urbanas; derecho a la ciudad.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.19185

O comércio, como prática ancestral, sempre esteve intrinsecamente ligado ao desenvolvimento das cidades. Os vendedores ambulantes, por sua vez, configuram-se como agentes centrais na dinâmica mercantil urbana. Embora frequentemente invisibilizados pelas análises tradicionais, esses trabalhadores exercem papel essencial na vitalidade econômica e cultural dos centros urbanos, enfrentam, contudo, múltiplos desafios relacionados à precariedade laboral, à informalidade, à marginalização social e às políticas de ordenamento urbano que, muitas vezes, resultam em sua exclusão.

Atento aos arranjos contemporâneos do mundo do trabalho, o presente artigo propõe analisar as dinâmicas do comércio ambulante, atividade que adquire contornos singulares na modernidade, sobretudo nos grandes centros urbanos. O objetivo central é compreender a relação entre *mobilidade* e *mercado*, investigando os desafios enfrentados por vendedores ambulantes nas cidades e a importância desse segmento para a economia local e para a subsistência dos próprios trabalhadores.

A pesquisa adota como principal metodologia a *Revisão Sistemática da Literatura*, mobilizando estudos que analisam diferentes aspectos sobre o trabalho dos camelôs no Brasil. Conforme Galvão e Ricarte (2019: 57), a revisão sistemática é uma "modalidade de pesquisa que segue protocolos específicos e busca dar alguma logicidade a um grande corpus documental". Para a coleta de dados, foram utilizados repositórios on-line de acesso aberto, como SciELO e o Portal de Periódicos da CAPES. Os critérios de inclusão foram: (1) artigos científicos; (2) revisados por pares; (3) de acesso público; (4) escritos em português, inglês ou espanhol; (5) voltados à realidade brasileira; e (6) pertencentes ao campo das Ciências Humanas e Sociais. No total, foram selecionados 16 artigos publicados entre 2000 e 2025. A coleta foi finalizada em 14 de julho de 2025 e o protocolo de revisão encontra-se disponível on-line[6].

Além dos estudos recentes sobre o cenário brasileiro reunidos pela revisão da literatura, mobilizou-se também o arcabouço teórico de autores clássicos das ciências sociais que refletem sobre a cidade e a vida urbana, como Henri Lefebvre (2001), Georg Simmel (2005) e David Harvey (2011).

A relevância da pesquisa está em evidenciar a contribuição dos vendedores ambulantes não apenas para a economia, mas também para as interações sociais e culturais que compõem o cotidiano urbano, além de revelar os conflitos que emergem da disputa pelo uso da cidade. Busca-se, assim, ampliar o debate sobre um fenômeno frequentemente negligenciado pelas políticas públicas e contribuir para o desenvolvimento de estratégias que promovam uma convivência justa entre os trabalhadores informais e o espaço urbano.

O artigo está estruturado em quatro partes. A primeira apresenta o papel histórico do comércio nas cidades e a relação simbiótica entre ambulantes e centros

[6] O protocolo de revisão de literatura encontra-se disponível no endereço: <https://docs.google.com/document/d/1E1YB98l53sZRAWZlFVYrMjjJYx8RhCxH/edit>.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.19185

urbanos, destacando a importância econômica dessa atividade, especialmente nos países do Sul Global. A segunda discute a ocupação dos espaços públicos pelos vendedores, evidenciando seus perfis sociais e as principais características do comércio de rua, bem como a vulnerabilidade do segmento diante da ausência de regulamentações e da precariedade das relações laborais. A terceira seção aborda as contradições das políticas urbanas, frequentemente marcadas por medidas higienistas, repressivas e excludentes, que resultam no apagamento desses sujeitos do tecido citadino. Por fim, a quarta parte discute o conceito de "direito à cidade" a partir de autores clássicos da urbanidade, ressaltando o comércio ambulante como expressão legítima de apropriação urbana e resistência diante da mercantilização dos espaços públicos. Apesar da maioria dos trabalhos analisados mencionarem os conflitos de exclusão social dos ambulantes do espaço urbano, nenhum tratou de maneira aprofundada que merece. Diante disso, este estudo, em sua seção final, busca preencher essa lacuna como forma de contribuição à discussão.

Entre os principais achados da revisão de literatura, observa-se que as produções datam dos anos 2000 a 2025, com maior concentração no quinquênio de 2010 a 2015 (43,75%, n=7). A abordagem metodológica predominante é *qualitativa*, presente em 15 dos 16 estudos (93,75%), com destaque para o uso de entrevistas (31,25%, n=5) e etnografias (25%, n=4). As pesquisas foram desenvolvidas em diferentes cidades, sobretudo em capitais (87,5%). Observa-se a participação de distintas áreas da ciência, principalmente antropologia (18,75%, n=3) e geografia (18,75%, n=3). Os temas abordam múltiplas dimensões do comércio ambulante, desde a caracterização da prática e de seus agentes até questões relacionadas à informalidade, identidade, mobilidade, redes sociais, políticas regulatórias e conflitos urbanos, incluindo recortes de gênero, raça e deficiência.

Ao analisar o conteúdo destas produções, observa-se que o comércio ambulante é caracterizado pela mobilidade, diversidade de produtos, preços acessíveis e intensa *sociabilidade*. É uma atividade predominantemente exercida por indivíduos de baixa escolaridade, migrantes e em situação de vulnerabilidade econômica, que encontram na informalidade uma forma de subsistência. Ao mesmo tempo, o comércio de rua dinamiza a vida urbana, fomenta redes de solidariedade e dá visibilidade a práticas culturais marginalizadas. Contudo, o estudo aponta para uma crescente criminalização dos ambulantes, cujas práticas são reguladas por políticas que priorizam a estética urbana e os interesses de consumidores e investidores, em detrimento dos direitos desses trabalhadores. A falta de escuta e diálogo por parte do poder público, aliada à imposição de camelódromos e centros comerciais fixos, frequentemente ignora as especificidades da prática ambulante, como a mobilidade, a visibilidade e a autonomia.

A pesquisa conclui que garantir o direito à cidade para os vendedores ambulantes requer o reconhecimento de sua importância econômica, cultural e social, bem como o desenvolvimento de políticas públicas inclusivas, baseadas no diálogo e na participação popular. O comércio ambulante não deve ser compreendido como um problema a ser erradicado, mas como parte constituinte da cidade democrática e dinâmica.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.19185

Vendedores que ambulam: a relação entre cidade e mercadores ambulantes

O termo "ambulante", segundo o Dicionário de Língua Portuguesa, é um adjetivo de dois gêneros que designa aquilo "que não tem lugar fixo; que se transporta sempre de um lugar para outro; que se locomove, anda ou migra" (OXFORD, 2023). Nessa acepção, os vendedores ambulantes são trabalhadores que não atuam em lojas físicas, mas utilizam estruturas móveis adaptadas à circulação urbana. Sua principal característica é a mobilidade, que lhes permite se posicionar estrategicamente em locais de grande fluxo de pessoas, como ruas, avenidas, calçadas e praças. Buscando um conceito operacional para a categoria "trabalhador ambulante", Pamplona (2013: 230) revisa a literatura nacional e internacional e propõe a seguinte definição:

> A expressão "ambulante" designa trabalhador normalmente autoempregado que vende diretamente ao consumidor (varejo) produtos diversos (normalmente miudezas e mercadorias de mais baixo valor), ou presta serviços (normalmente de alimentação), em vias e logradouros públicos (ruas, calçadas, praças, jardins, etc.), fora de lojas, em postos, fixos ou móveis, ou de forma itinerante levando sua mercadoria junto ao corpo, com ou sem permissão oficial.

O comércio ambulante pode ser observado desde a Antiguidade, quando vendedores já circulavam pelas cidades da Mesopotâmia, do Egito e da Grécia oferecendo alimentos, utensílios e outros bens em áreas sem estabelecimentos fixos. Na Idade Média, esses comerciantes itinerantes ganharam importância nas feiras e mercados, conectando diferentes regiões e desempenhando papel fundamental na circulação de mercadorias e informações. Os burgos medievais, por exemplo, eram núcleos urbanos fortificados nos quais se realizavam feiras e intercâmbios comerciais. Com a Idade Moderna e a expansão dos centros urbanos impulsionada pelo comércio atlântico, o ambulante continuou a exercer função essencial no abastecimento das cidades, mas passou a conviver em tensão com as guildas e corporações de ofício, que buscavam controlar e regulamentar o espaço mercantil. No século XIX, com a urbanização acelerada e o avanço da Revolução Industrial, o comércio ambulante se expandiu nos centros industriais, sendo frequentemente exercido por migrantes e trabalhadores desempregados que viam nessa atividade uma alternativa de sobrevivência (PARKINS e SMITH, 1998).

Embora o comércio ambulante preceda o surgimento dos grandes centros urbanos, a urbanização desempenhou papel central na multiplicação desse tipo de trabalho. De acordo com o sociólogo francês Henri Lefebvre (2001), apesar da existência de cidades arcaicas na Antiguidade e na Idade Média, o processo de urbanização, compreendido como a expansão e a sobreposição do espaço urbano ao rural, foi intensificado pela industrialização. Lefebvre afirma, ainda, que a gênese das cidades está diretamente relacionada à atividade comercial.

No Brasil, o comércio de rua remonta ao período colonial, praticado principalmente por negros livres e por escravizados de ganho, que vendiam nas ruas, portos e logradouros das cidades uma variedade de produtos, doces, bolos, frutas, artesanatos; e de serviços, eram pintores, carroceiros, barbeiros, sapateiros e mensageiros (ROMANO, 2020; MAIA, 2015). No século XIX, observa-se, principalmente em cidades portuárias, como Rio de Janeiro, Recife e Salvador, o trabalho dos *ganhadores*, trabalhadores negros, mestiços e até mesmo brancos pobres que ganhavam a vida exercendo atividades diversas nas ruas. Como pontua Durães (2005: 223): "Ganhador era aquele indivíduo que vivia literalmente ga-

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.19185

nhando a vida, dia a dia, sol a sol, em atividades de rua. Exerciam diversas atividades, como: carregador, pedreiro, marceneiro, entre outras".

No século XX, com a modernização das cidades e a consolidação de um Estado regulador, intensificaram-se as políticas de repressão e controle, especialmente em grandes metrópoles, ao mesmo tempo em que o comércio de rua se mantinha como forma de trabalho informal em contextos de crise econômica (ITIKAWA, 2016). Já no século XXI, essa prática permanece central, sobretudo nos países do Sul Global, assumindo não apenas a função de sustento em meio à precariedade laboral, mas também a de resistência cultural e política, ainda que constantemente tensionada por processos de gentrificação, políticas higienistas e pela mercantilização dos espaços públicos (PAMPLONA, 2013).

Assim, embora o comércio ambulante também se manifeste em áreas rurais ou pouco urbanizadas, são as cidades, especialmente os grandes centros urbanos, que oferecem condições favoráveis para essa atividade. A intensa circulação de pessoas nas áreas centrais torna os espaços urbanos altamente atrativos para os vendedores. Nessa perspectiva, estabelece-se uma relação simbiótica[7] entre o vendedor ambulante e a cidade, já que esses trabalhadores dependem diretamente da vitalidade urbana. Um exemplo emblemático é São Paulo, que abriga os dois maiores polos de comércio popular do país: o Brás[8] e a Rua Vinte e Cinco de Março, esta última reconhecida como o maior "shopping a céu aberto" da América Latina (FREITAS, 2019).

Em uma perspectiva macroeconômica, Freitas (2019) observa que o comércio ambulante é uma marca dos países do Sul Global, caracterizados por baixos índices de desenvolvimento, dependência econômica e fragilidade institucional. A título ilustrativo, na Índia, cerca de 93% da população economicamente ativa atua na informalidade (ALCÂNTARA, 2013). No Peru, essa taxa é de 70%, com expressiva participação de vendedores ambulantes (BRAGA, 2017). Na África do Sul, por outro lado, 67% dos trabalhadores estavam inseridos na informalidade (ITIKAWA, 2016). Nesse ínterim, Deursen (2016: 2), ao reunir dados globais, aponta que se a economia informal mundial fosse um país, ao que atribui o nome fictício de "Camelistão", ele representaria uma potência global:

> Se toda a economia informal do mundo fosse um único país, ele seria uma potência de US$ 10 trilhões. É 5 vezes maior que o PIB do Brasil. É maior que Japão e China e só perde para os Estados Unidos. Esse dinheiro é movimentado por metade dos trabalhadores do mundo: 1,8 bilhão de pessoas. Basicamente, onde há alta densidade demográfica e oportunidade de comércio, há um mercado assim. E isso deve crescer.

Nos países periféricos do capitalismo, como Brasil, Índia e África do Sul, a industrialização gerou grandes contingentes de trabalhadores excluídos do emprego formal, consolidando formas de trabalho subcontratado e por conta própria como traços estruturais de seus mercados de trabalho. A inserção desses países na economia mundial é marcada pela dependência tecnológica e pela subordinação na divisão internacional do trabalho, o que fragiliza o trabalho organizado e limita a ação estatal. Nesse contexto, a informalidade é um elemento constitutivo e persistente das economias periféricas, em que grande parte dos trabalhadores sobrevive por meio de pequenos negócios de baixa produtividade que garantem apenas o sustento familiar (ITIKAWA, 2016).

No Brasil, embora o direito ao trabalho esteja assegurado pela Constituição

[7] Simbiose significa a relação de ajuda mútua entre dois organismos, onde um necessita do outro para sobreviver.
[8] O Brás é um bairro localizado na Zona Central de São Paulo que, por volta da segunda metade do século XX, se transformou em um distrito de compras populares, sendo hoje um dos principais centros comerciais da capital paulista (HIAKUNA, 2001).

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.19185

Federal de 1988, a legislação que regula o mercado de trabalho nem sempre acompanha as transformações e demandas da realidade socioeconômica contemporânea. De acordo com dados do Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (Ipea), em 2022 mais de 40 milhões de pessoas estavam inseridas no mercado em condições de informalidade, o que correspondia a 42,1% da população economicamente ativa[9]. Tal fenômeno evidencia a crescente precarização das relações laborais e a fragilidade da proteção social no contexto brasileiro atual. O crescimento da informalidade se acentuou em decorrência das crises econômicas recentes e do desmonte de garantias trabalhistas, especialmente após a reforma de 2017.

A relação entre a cidade e o comércio ambulante é intrínseca e interdependente. As ruas, praças e avenidas, espaços de intensa circulação, abrigam atividades comerciais que expressam a vitalidade urbana, sendo o comércio ambulante uma manifestação concreta da articulação entre o espaço e as práticas econômicas cotidianas. Das barracas de alimentos aos vendedores itinerantes, essa atividade compõe a paisagem urbana e reflete estratégias de subsistência, hábitos de consumo e relações sociais que moldam a identidade das cidades. Para José Guilherme Magnani (2008), os centros urbanos são arenas de encontro e convivência entre diferentes culturas e modos de vida. Assim, o comércio ambulante vai além da dimensão econômica, funcionando como vetor de expressão cultural, incorporando práticas tradicionais e experiências sensoriais que traduzem a diversidade urbana. Sua presença dinamiza a economia local, promove uma vivência mais plural e consolida o vendedor ambulante como figura simbólica e ativa no tecido urbano.

O comércio ambulante como elemento urbano: características, perfis sociais e dilemas

A relação entre trabalho e política no Brasil contemporâneo revela um quadro de crescente precarização das condições de vida da classe trabalhadora, que afeta tanto empregados formais quanto informais, incluindo os vendedores ambulantes. Nas últimas décadas, observa-se a estagnação e o desmonte de políticas públicas ligadas ao Estado de bem-estar social, somados à crise econômica e ao avanço da informalidade. A partir de 2014, o país enfrentou uma grave recessão, e, em 2017, o desemprego alcançou 12,7% da população economicamente ativa, enquanto o número de trabalhadores informais superou o de formais (BRASIL, 2017). A informalidade, assim, tornou-se uma característica estrutural do mercado de trabalho. Segundo a OIT (2006), ela abrange atividades econômicas não contempladas pela legislação formal. Nessa lógica, configura-se como alternativa compulsória diante da exclusão e da ausência de políticas públicas efetivas. Exemplos como a uberização, intensificada na pandemia, evidenciam formas de trabalho desregulamentadas e precárias. Paralelamente, cresce o comércio ambulante, especialmente nas áreas centrais urbanas, processo ligado à falta de políticas públicas que reconheçam e regulem adequadamente essa atividade (SANTOS e REZENDE, 2002).

Em relação aos vendedores ambulantes, a literatura tem evidenciado diferentes perfis sociais destes trabalhadores no Brasil. Barroso (2011 e 2012), em pesquisa realizada no centro de Porto Alegre, aponta a predominância de homens

[9] BRASIL. IPEA. Desemprego, informalidade, subutilização e inatividade. Disponível em: https://www.ipea.gov.br/.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.19185

entre 16 e 35 anos, com baixa escolaridade e, em sua maioria, migrantes do interior do estado. Estudos sobre o comércio informal em Natal (RN) apresentam resultados semelhantes, destacando o reduzido acesso à educação formal: menos de 7% dos entrevistados haviam concluído o ensino médio (OLIVEIRA, 2009). No que se refere à renda, a maioria recebia entre um e dois salários mínimos (SANTOS e REZENDE, 2002; DURÃES, 2005). O tempo de inserção na atividade mostrou-se bastante heterogêneo, variando de duas semanas a 28 anos de experiência, enquanto a escala de trabalho revelava jornadas extensas, geralmente de seis a sete dias por semana (SANTOS e REZENDE, 2002; XAVIER, FALCÃO e TORRES, 2015). No município de São Paulo, Pamplona (2013) identificou a predominância de homens em idade madura (25 a 39 anos), brancos, chefes de domicílios pobres, residentes de longa data na cidade, com baixa escolaridade e rendimento médio de 1,4 salário mínimo. Já em Salvador (BA), Durães (2005) apontou a predominância de homens (66%), com 40 anos ou mais (44%), negros (83%), casados (38%), nascidos na própria cidade (47%) e com o primeiro grau incompleto (41,5%). Assim, observa-se que não há um perfil único dos vendedores ambulantes, mas sim variações regionais e contextuais que moldam suas características sociais e econômicas.

Em entrevistas com trabalhadores ambulantes pipoqueiros em Belo Horizonte (MG), Correia, Pereira e Carrieri (2018: 172) identificam que o ingresso nessa atividade laboral é, em geral, influenciado por familiares ou amigos. Além disso, é bastante comum a presença de vínculos familiares nos negócios: "[é] possível encontrar esposas, maridos, filhos e filhas dos entrevistados em outros carrinhos e pontos da cidade. Dessa forma, afirmamos que há uma rede de parentesco no negócio da pipoca como forma de atendimento das necessidades básicas".

O comércio ambulante, por sua vez, conta com algumas características. A primeira delas é a grande variedade de produtos: os vendedores comercializam de tudo, desde alimentos, passando por vestimentas, produtos de beleza, acessórios, até artesanatos e eletrônicos. Também oferecem serviços, como chaveiro, sapateiro e o conserto de eletrodomésticos, como liquidificadores e panelas (BANDUCCI JUNIOR, 2015; MAIA, 2015; XAVIER, FALCÃO e TORRES, 2015; GONÇALVES, 2015). Mas um denominador comum, característico a esse tipo de comércio, é o preço atrativo. O valor dos produtos é inferior ao verificado, por exemplo, nos shoppings e lojas de departamento. Isso porque o comércio ambulante, conta, geralmente, com uma clientela bem definida: pessoas que não querem pagar caro por produtos utilizados no cotidiano (SANTOS e REZENDE, 2002; MAIA, 2015). Como ilustra Macedo (2009), quem procura o comércio ambulante, em geral, são aqueles que querem economizar, mas, ao mesmo tempo, têm consciência da inferioridade e da procedência duvidosa que os produtos ali encontrados podem possuir, uma vez que os objetos comercializados, por serem baratos, normalmente são de segunda linha ou falsificados. Quem também identifica esse fato é Maia (2015: 51), em uma pesquisa sobre o comércio de rua em Salvador (BA):

> Grande parte das mercadorias vendidas nas ruas são cópias de marcas famosas, que são vendidas a preços muito baixos, tornando-as acessíveis a uma parcela considerável da população. Podemos citar o exemplo das bolsas: encontramos várias barracas que vendiam bolsas de todos os modelos e cores da "moda", réplicas de marcas famosas ou "grifes".

Nesse ínterim, para se destacarem diante da forte concorrência, os trabalha-

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.19185

dores adotam diversas estratégias de venda, como pontuam Xavier, Falcão e Torres (2015: 37) em sua pesquisa na praia de Ponta Negra, em Natal (RN):

> Alguns abordam os clientes nas barracas e guarda-sol em que os banhistas se postam à beira-mar; uns dançam para chamar a atenção; outros gritam o nome do produto, outros abordam os banhistas que caminham pela areia, e a maioria mostra a mercadoria de modo que fique bastante visível.

Outra estratégia utilizada pelos vendedores ambulantes para se estabelecerem em espaços arquitetonicamente hostis, como estações, metrôs e BRTs, é a apropriação dos chamados "espaços intersticiais". Assim, Galarce e Pettená (2020), em pesquisa sobre a presença de ambulantes na estação BRT Jardim Oceânico, no Rio de Janeiro, observaram que muitos vendedores ocupam áreas vazias, originalmente não planejadas, resultantes do descompasso escalar entre infraestrutura e arquitetura, que os autores denominam "interstícios". Tais espaços, considerados "obsoletos" pelo sistema, tornam-se preciosos para os ambulantes: "No caso dos ambulantes observados na estação, suas condutas são capazes de configurar lugares, em uma certa residualidade espacial gerada pelo sistema, depreciada por ele mesmo, porém valorizada pelos ambulantes" (GALARCE e PETTENÁ, 2020: 122).

A montagem, desmontagem e transporte das barracas constituem atividades intensas, marcadas pelo esforço físico, muitas vezes realizadas sob o sol escaldante. Dessa forma, Gonçalves (2015), em pesquisa sobre a "feirinha da Beira-Mar", localizada na orla marítima de Fortaleza (CE), observa que os ambulantes frequentemente contratam carregadores para realizar o transporte e a instalação das barracas. Esses trabalhadores, que podem ser compreendidos como *ambulantes prestadores de serviço*, também compõem uma categoria altamente precarizada, como destaca o autor:

> Por volta das 13h, com sol a pino, já se observa o movimento dos carregadores no calçadão. A presença desses sujeitos é marcada pelo esforço físico mediante tração humana no transporte dos carros de mercadorias para o local da feira. Corpos esguios, nem sempre bem alimentados, queimados do sol, envolvidos no movimento de ir e vir. Após levar um carrinho para o calçadão, o carregador retorna ao depósito para pegar outro, repetindo esse percurso diversas vezes. (GONÇALVES, 2015: 73)

Além de tudo, Silva (2023), em pesquisa etnográfica realizada em uma cidade de nome fictício no estado do Rio de Janeiro, identifica um fenômeno revelador: a tomada de empréstimos por vendedores ambulantes junto a agiotas para adquirir mercadorias destinadas à revenda. Como afirma o autor, "nesse ponto é que a agiotagem é fundamental, pois libera o crédito necessário para a compra das mercadorias e 'fazer o levante'" (SILVA, 2023: 154). Tal dinâmica evidencia a situação de vulnerabilidade a que esses trabalhadores estão submetidos, bem como os riscos cotidianos que enfrentam para garantir sua subsistência.

Desse modo, observa-se que os vendedores ambulantes constituem uma classe trabalhadora marcada pela precariedade, operando à margem da formalidade e comercializando produtos acessíveis para o público. Por outro lado, as mercadorias ofertadas geralmente são de baixa qualidade, muitas vezes falsificadas, refletindo o consumo popular. Desse modo, o principal elemento que sustenta o comércio ambulante é o preço baixo, estabelecendo um circuito econômico fundamentado na informalidade.

Sob outra perspectiva, os vendedores ambulantes não se limitam à função de ofertar produtos e serviços, mas atuam como catalisadores da interação social e da coesão comunitária nos espaços urbanos. Ao ocuparem locais estratégicos de

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.19185

circulação, como ruas e praças, estabelecem pontos de encontro e convivência, os vendedores ambulantes criam vínculos de solidariedade entre si e com aqueles que dividem o espaço. Assim, Barroso (2012: 238), compreendendo *solidariedade* como a reciprocidade que se estabelece entre aqueles que habitam um espaço comum, identifica que tais redes têm por objetivo o apoio mútuo, inclusive para acobertar práticas ilegais:

> Os participantes das redes de solidariedade dos vendedores ambulantes constroem laços com esses, ajudando-se mutuamente, ensinando táticas de venda, colaborando nas fugas dos policiais, trocando o dinheiro, guardando mercadoria durante a noite, trazendo produtos, inserindo novos companheiros.

A dinâmica das trocas que se desenrolam nesses espaços também está permeada por práticas de *sociabilidade*, que, conforme conceituado pelo sociólogo alemão Georg Simmel, corresponde a uma forma de "sociação" desprovida de finalidades estritamente utilitárias ou materiais, na qual prevalece o prazer da associação em si, o estar junto. Para Simmel (2006: 61), trata-se da expressão mais pura da vida em sociedade, isto é, da "convivência sociável", definida como uma "inter-relação interativa dos indivíduos" ou ainda uma "forma lúdica de sociação". Nesse sentido, o comércio ambulante não apenas movimenta a economia urbana, mas também contribui para a produção de experiências coletivas e afetivas no cotidiano das cidades.

Por outro lado, em entrevistas com trabalhadores ambulantes da cidade de São Paulo, Tissi (2000) identifica a existência de relações de sociabilidade frágeis quando se trata de vendedores ambulantes com deficiência (PCDs). Embora não sejam formalmente excluídos, esses trabalhadores ocupam uma "zona de vulnerabilidade", marcada pela "instabilidade ocupacional e relacional". Segundo a autora, essa situação está relacionada à legislação que reserva dois terços das áreas destinadas ao comércio ambulante a pessoas com deficiência ou idosas. Nesse contexto, os ambulantes PCDs são, muitas vezes, percebidos pelos demais como beneficiários de esquemas de corrupção e repressão vinculados aos agentes da prefeitura.

Desse modo, a relação entre o comércio ambulante e a cidade manifesta impactos significativos não apenas na esfera econômica, mas também na configuração da identidade citadina, na experiência urbana e nas dinâmicas de interação cultural. Em outra perspectiva, a ocupação de ruas, calçadas e praças por vendedores ambulantes suscita debates sobre mobilidade urbana, acessibilidade, segurança e ordenamento territorial, exigindo do poder público uma mediação entre diferentes interesses. Nesse cenário, o desafio consiste em formular políticas que reconheçam a legitimidade e a importância socioeconômica do comércio ambulante, ao mesmo tempo em que assegurem o equilíbrio entre a livre iniciativa e os princípios de organização e bem-estar coletivo da vida urbana. É sobre tais aspectos que a próxima seção se dedica a discutir.

O comércio ambulante e a política urbana

O crescimento do comércio informal, notadamente do comércio ambulante, frequentemente, emerge à margem das normas e regulamentações que visam ordenar e controlar o uso do espaço público. Assim, os vendedores ambulantes, para viabilizar suas atividades, apropriam-se de ruas, calçadas, praças e avenidas, muitas vezes sem a devida autorização legal ou em desacordo com as normativas vigentes. Essa ocupação informal do espaço urbano evidencia, por um lado, a

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.19185

busca por estratégias de sobrevivência em contextos de exclusão socioeconômica, e por outro, os desafios enfrentados pelas gestões municipais diante da complexa articulação entre inclusão produtiva e ordenamento territorial.

Observa-se a adoção de medidas de caráter repressivo voltadas aos trabalhadores ambulantes, frequentemente materializadas em ações truculentas, como a apreensão de mercadorias, a remoção forçada de barracas e a expulsão desses trabalhadores de ruas, calçadas e demais espaços públicos. Em um trabalho de campo na cidade de Uberlândia (MG), Santos e Rezende (2002) ilustram bem essa realidade ao identificarem que 72% dos ambulantes entrevistados relataram enfrentar dificuldades com os fiscais da prefeitura. Tais práticas, em grande medida, são legitimadas por legislações de cunho higienista, que desconsideram a função social do trabalho informal e negam a esses sujeitos o direito à cidade. Em vez de promover a mediação e a inclusão desses trabalhadores nas dinâmicas urbanas, o Estado, por meio de sua atuação normativa e coercitiva, muitas vezes, acaba por reforçar processos de exclusão socioespacial, tratando a presença dos ambulantes como um problema a ser erradicado, e não como uma expressão legítima da luta por subsistência e ocupação digna do espaço urbano.

Assim, Carvalho, Assis e d'Assumpção (2025), ao analisarem mais de uma centena de documentos legais voltados à regulamentação da atividade de ambulantes e camelôs em Belo Horizonte, demonstram que essa prática possui longa trajetória histórica. O primeiro registro normativo data de 1908, evidenciando que, desde o início do século XX, a Prefeitura da cidade tem instituído uma série de medidas para controlar o uso do espaço urbano no que se refere ao comércio informal.

Por conseguinte, identificam-se diversas iniciativas de prefeituras municipais, em todo o país, que reforçam o caráter excludente das políticas urbanas em relação aos trabalhadores ambulantes. A Prefeitura de Belo Horizonte, por exemplo, conforme analisado por Freitas (2019) e Carvalho, Assis e d'Assumpção (2025), implementou a Lei 8.616, de 14 de julho de 2003, que proíbe expressamente a ocupação de logradouros públicos por camelôs e ambulantes. Segundo o artigo 118 da referida legislação: "Fica proibido o exercício de atividade por camelôs, toureiros e flanelinhas no logradouro público", reconhecendo como espaços legítimos de comercialização apenas as galerias comerciais e os shoppings populares.

Tal normativa, assim como outras semelhantes em diferentes municípios brasileiros, opera como um instrumento de repressão e marginalização, ao invés de representar uma política pública de enfrentamento à informalidade. Longe de oferecer alternativas concretas de inserção produtiva ou regularização do trabalho informal, essas medidas contribuem para a redução do espaço urbano acessível a esses trabalhadores, intensificando a precarização e a invisibilidade de sua atuação econômica.

Outro exemplo relevante é o da cidade de Natal (RN), analisado por Oliveira (2009), onde a prefeitura, após realizar um levantamento quantitativo sobre o número de vendedores ambulantes atuando na capital, implementou a construção do *Shopping Popular do Alecrim*, com a disponibilização de 450 boxes destinados à reorganização e "melhor alocação" desses trabalhadores. No entanto, embora a criação do camelódromo tenha representado uma tentativa de ordenamento urbano, a medida revelou-se insuficiente para resolver a questão de forma definitiva. Como destaca a autora, "hoje, essa questão é revivenciada com maior intensidade, pois o número de camelôs irregulares é proporcional ao total daqueles que se encontram em seus boxes indicados" (OLIVEIRA, 2009: 92). Ou seja,

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.19185

o espaço urbano anteriormente ocupado foi rapidamente reocupado por novos vendedores informais, revelando o caráter cíclico e estrutural da informalidade. Nesse cenário, o acúmulo de barracas nas vias públicas tem gerado conflitos com comerciantes de lojas formais e moradores da região central, que denunciam o bloqueio das fachadas dos estabelecimentos e a obstrução dos passeios públicos. Em resposta, a prefeitura passou a considerar a ampliação do shopping, com a construção de um novo pavimento, como alternativa para absorver parte dessa demanda crescente.

Analogamente, De Santana e Amparo-Santos (2021) identificam um fato semelhante em uma etnografia realizada na cidade de Santo Antônio de Jesus, no Recôncavo da Bahia, considerada um dos berços do comércio de comida de rua no Brasil. As autoras descrevem a implementação de um programa de reestruturação urbana pela prefeitura, que resultou em um processo de higienização dos espaços públicos e na obrigatoriedade de regulamentação e registro dos vendedores de comida de rua, posteriormente enquadrados como microempreendedores individuais (MEI). O discurso oficial que justificava tais medidas baseava-se na necessidade de combater a criminalidade e de prevenir supostos surtos de toxinfecção alimentar no município. Dessa forma, os trabalhadores foram mapeados, cadastrados e submetidos a um processo de "capacitação" em parceria com o Sebrae. Concluída essa etapa, e de posse do certificado do curso, os vendedores podiam adquirir a nova identidade social e econômica de MEI: "Neste alinhamento, mesmo ambulantes com um simples carrinho de tração manual, [...] vão tornar-se "empresários", tal qual gestores de pequenas empresas que, em oposição, são proprietários do seu terreno/ponto" (DE SANTANA e AMPARO-SANTOS, 2021: 8).

Por outro lado, muitos trabalhadores ambulantes manifestam resistência e insatisfação em relação aos projetos promovidos pelo poder público municipal que visam à sua retirada das ruas e realocação em estruturas fixas, como camelódromos ou centros comerciais populares. Tais propostas, embora apresentadas sob a justificativa de ordenamento urbano e melhoria das condições de trabalho, muitas vezes desconsideram as especificidades da prática ambulante, como a mobilidade, a visibilidade e a autonomia no uso do espaço público. Como evidencia um vendedor entrevistado por Barroso (2011: 109):

> Ah o Prefeito tem uma idéia louca de construir um camelódromo em cima da parada de ônibus, em cima ali. Um lugar que vai passar ônibus embaixo, quem é que vai comprar alguma coisa em cima? Ninguém entra em prédio para compra nada, lugar de camelô é na rua, as pessoas passam pela rua, os vendedores sempre venderam na rua.

Diante desse cenário, torna-se evidente a importância de que as prefeituras estabeleçam canais de diálogo com os vendedores ambulantes em situação irregular. Ademais, a construção de políticas públicas que busquem a regulamentação e o ordenamento do comércio ambulante deve considerar, de forma equitativa, tanto as exigências do poder público quanto às necessidades de subsistência dos trabalhadores. No entanto, o que se observa na prática é, muitas vezes, a ausência de escuta e de participação ativa dos ambulantes no processo de formulação dessas políticas.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.19185

O direito à cidade

David Harvey (2011), geógrafo britânico, argumenta que o capitalismo e a urbanização são processos intrinsecamente conectados, na medida em que as cidades desempenham um papel central na absorção do excedente de capital gerado pelas indústrias a partir da exploração do trabalho humano. Para o autor, sem a existência das cidades, o acúmulo de riqueza por parte dos capitalistas seria inviável, uma vez que o espaço urbano é fundamental para a reprodução ampliada do capital. Nessa perspectiva, quando o mercado local não é capaz de absorver o excedente produzido, torna-se imperativo expandir fronteiras de consumo por meio da exploração de novos mercados, a concessão de crédito e a criação de novas demandas, estilos de vida e desejos entre os indivíduos.

Harvey (2011) observa, ainda, que a necessidade de absorção do excedente de capital impulsiona uma profunda reestruturação das cidades em torno da lógica do consumo. Como consequência, os centros urbanos passam a ser transformados em espaços predominantemente mercantis, organizados para a oferta e circulação de bens e serviços. Essa reconfiguração territorial implica na exclusão sistemática da população pobre e da classe trabalhadora, que, historicamente, vêm sendo expropriadas das áreas centrais por meio de reformas urbanas que promovem sua remoção para regiões periféricas ou suburbanas. De acordo com o autor, essas ações, recorrentes em diversas metrópoles ao redor do mundo, são frequentemente acompanhadas por processos de violência e coerção: "A violência é necessária para construir o novo mundo urbano sobre os escombros do velho" (HARVEY, 2011: 82).

Diante desse cenário, o direito à cidade é progressivamente restringido, consolidando-se como um privilégio reservado ao usufruto exclusivo de elites econômicas, formada por grupos empresariais, investidores imobiliários, grandes corporações e atores políticos, que determinam quais obras serão feitas, que áreas serão valorizadas, quem será incluído ou excluído dos espaços urbanos. Harvey (2011: 87) sintetiza essa realidade ao afirmar: "O direito à cidade, como ele está constituído agora, está extremamente confinado, restrito na maioria dos casos à pequena elite política e econômica, que está em posição de moldar as cidades cada vez mais ao seu gosto".

Diante da lógica de transformação das cidades em espaços voltados ao consumo, proliferam políticas públicas de caráter higienista que visam "sanear" os centros urbanos de sujeitos considerados socialmente indesejáveis, tais como pessoas em situação de rua, pedintes, integrantes de "tribos urbanas" (como grafiteiros, skatistas, funkeiros), artistas de rua e os próprios vendedores ambulantes. O objetivo subjacente a essas ações é reconfigurar os espaços centrais em verdadeiros "templos do consumo", nos quais a presença de tais grupos é vista como um obstáculo à "ordem", à "limpeza" e a estética da cidade.

Nesse processo, o plano diretor, a arquitetura urbana e, em última instância, o aparato policial, são mobilizados para expulsar ou restringir o acesso desses sujeitos aos espaços centrais, garantindo que a cidade seja visualmente, e funcionalmente, adequada às demandas do capital e aos interesses dos consumidores. Assim, o direito à cidade é seletivamente concedido àqueles que consomem, mas negado àqueles que vendem informalmente. Os vendedores ambulantes, portanto, são comumente representados como elementos de desordem, causadores de "poluição" visual e sonora e de concorrência desleal ao comércio formal. Essa visão, porém, desconsidera que tais trabalhadores constituem uma parcela signi-

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.19185

ficativa da economia e, ao mesmo tempo, expressam concretamente as desigualdades socioeconômicas, a precarização das relações de trabalho e a exclusão urbana. Sua presença nas ruas é, antes de tudo, um indicativo da ausência de oportunidades e de políticas públicas inclusivas nos centros urbanos contemporâneos.

Em um olhar crítico, Henri Lefebvre (2001) concebe o direito à cidade como um direito coletivo e transformador, que ultrapassa a simples possibilidade de habitar ou circular pelos espaços urbanos. Para o autor, tal direito implica a possibilidade de participação ativa dos cidadãos na produção, organização e apropriação da cidade, de modo a romper com a lógica dominante de mercantilização do espaço urbano. Assim, o direito à cidade não é apenas o acesso físico ao território urbano, mas a reivindicação de um novo tipo de vida urbana, pautado na inclusão, no uso social do espaço e na valorização da diversidade que constitui a experiência citadina.

Compreende-se, portanto, que o direito à cidade vai além da mera presença e ocupação dos espaços urbanos; trata-se do direito à participação ativa e à interação plena com o ambiente citadino, assim como fazem os skatistas, artistas de rua, manifestantes, vendedores ambulantes e em todos aqueles que utilizam a cidade para lazer e realização pessoal. Nessa perspectiva, Lefebvre (2001) enfatiza que o uso verdadeiro da cidade encontra-se na *festa*, a celebração coletiva e a apropriação lúdica dos espaços urbanos.

Diante disso, o grande desafio enfrentado pelos vendedores ambulantes no contexto urbano é a luta pela legitimação de sua presença no espaço da cidade. Esses agentes são frequentemente silenciados e marginalizados na estrutura social, sendo rotulados como causadores de poluição e desordem urbana, ignorando a relevância econômica e cultural que efetivamente representam para a vida citadina. Frente a essa realidade, Harvey (2011) questiona se o surpreendente processo de urbanização dos últimos cem anos contribuiu, de fato, para a ampliação do bem-estar humano. A resposta, sob a ótica dos "desapropriados" do direito à cidade, revela-se num sonoro *não*.

Considerações finais

Diante das discussões apresentadas, pôde-se observar que os mercadores ambulantes constituem uma categoria histórica de trabalhadores, presente desde as sociedades antigas, mas que encontraram nos grandes centros urbanos o ambiente propício para sua multiplicação. Nesse ínterim, a revisão sistemática ajudou a identificar características peculiares do comércio ambulante. Primeiramente, destaca-se a ampla variedade de produtos e serviços comercializados, que vão de alimentos, vestuário, artesanato, eletrônicos a artigos de entretenimento e reparos em geral. Outro aspecto marcante é o baixo preço praticado, uma vez que sua clientela é majoritariamente popular.

Além disso, o comércio ambulante desempenha um papel indispensável na dinâmica socioeconômica das comunidades urbanas, pois, além de fornecer acesso a produtos e serviços essenciais, promove a diversidade econômica, favorecendo a inclusão e a participação de grupos historicamente marginalizados no consumo. Ademais, os vendedores ambulantes não se limitam à oferta de bens e serviços, mas atuam também como agentes catalisadores da interação social, evidenciando formas de solidariedade, espírito comunitário e redes de sociabilidade próprias do segmento. Ao estabelecer pontos de encontro, esses trabalhadores contribuem significativamente para a construção de laços sociais e para a formação de uma identidade coletiva no espaço urbano.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.19185

Entretanto, a relação entre a cidade e o comércio ambulante é permeada por tensões, sobretudo no que concerne ao delicado equilíbrio entre a luta pela sobrevivência desses trabalhadores e a necessidade de controle e ordenamento do espaço público. É imprescindível reconhecer os desafios enfrentados por esses profissionais, tais como a falta de segurança no trabalho, o acesso restrito a recursos financeiros e a carência de regulamentações adequadas que assegurem práticas comerciais justas e seguras. Encontrar soluções que respeitem a essência do comércio ambulante, ao mesmo tempo em que garantam a ordem e a segurança pública, configura-se como um desafio para as autoridades e para as comunidades urbanas. O diálogo entre os governos e as comunidades é fundamental para a promoção de um ambiente democrático, que assegure o equilíbrio e a regulamentação necessária a essa modalidade de trabalho.

Recebido em 9 de fevereiro de 2025.
Aprovado em 10 de dezembro de 2025.

Referências

ALCÂNTARA, A. *et al*. *Ambulantes e Direito à Cidade*: trajetórias de vida, organização e políticas. Projeto Trabalho Informal e Direito à Cidade. São Paulo: Centro Gaspar Garcia de Direitos Humanos, 2013. 152 p.

BANDUCCI JÚNIOR, A. Mercado informal na fronteira Brasil – Paraguai: shopping calçadão mercosul. *Ambivalências*, 3 (5): 61-84, 2015.

BARROSO, P. F. *"Conquistei meu espaço dia a dia"* – estudo etnográfico sobre a ocupação do espaço público pelos vendedores ambulantes. *Habitus*: *revista eletrônica dos alunos de graduação em Ciências Sociais - IFCS/UFRJ*, 9 (1), 2011.

BARROSO, P. F. *Redes de solidariedade entre vendedores ambulantes da Rua Voluntários da Pátria, em Porto Alegre/RS*. ILUMINURAS, 13 (30), 2012.

BRAGA, R. *A rebeldia do precariado*: *trabalho e neoliberalismo no sul global*. São Paulo: Boitempo, 2017.

BRASIL. *Mercado de Trabalho*. PNAD Contínua, IBGE, 2017.

CARVALHO, F. M. de; ASSIS, L. B. de; d'ASSUMPÇÃO, L. O trabalho ambulante e camelô: histórico das políticas regulatórias na cidade de Belo Horizonte. *Revista Políticas Públicas & Cidades*, 14 (1): e1544, 2025.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.19185

CORREIA, G. F. A.; PEREIRA, H. G.; CARRIERI, A. de P. “Ser um ambulante é necessidade que nós temos de trabalhar”: cotidiano e identificação de trabalhadores pipoqueiros de Belo Horizonte. *Cadernos de Psicologia Social do Trabalho*, 21 (2): 165-180; 2018.

DE SANTANA, Gizane Ribeiro; AMPARO-SANTOS, Lígia. Do ambulante ao empreendedor: uma etnografia no comércio da comida de rua no Recôncavo da Bahia. Pesquisa, Sociedade e Desenvolvimento, 10 (3): e30110313497, 2021.

DEURSEN, F. V. *Camelistão:* mercado informal é o segundo país mais rico do planeta. *Super Interessante*, 2 maio de 2012.

DURÃES, B. J. R. Trabalho de rua de Salvador e sua contribuição para acumulação capitalista: “o trabalhador gratuito”. *Tematicas*, 13 (25): 217–238, 2005.

FREITAS, T. T. Q. *O comércio ambulante e a política urbana: Uma avaliação das proposições em Belo Horizonte*. Rio de Janeiro: Enanpur, 2019.

GALARCE, E. F.; PETTENÁ, S. A. Arquitetura efêmera e insurgência urbana. Estratégias de apropriação do comércio ambulante nos espaços intersticiais do BRT TransOeste, Rio de Janeiro. *Arquitecturas del Sur,* 38 (57): 108-27, 2020.

GALVÃO, M. C. B.; RICARTE, I. L. M. *Revisão sistemática da literatura*: *conceituação, produção e publicação*. Logeion:, Rio de Janeiro, 2019.

GONÇALVES, L. A. A. “Pra tá aqui tem que montar, desmontar e carregar”. Mobilidade, território e cotidiano do trabalho na feira de artesanato da Avenida Beira-mar, Fortaleza (CE). RUA, 20 (1): 66-79, 2015.

HARVEY, David. *O Enigma do Capital: e as crises do capitalismo*. São Paulo: Boitempo, 2011.

HIAKUNA, J. C. *O bairro do Brás: o espaço do comércio ambulante*. Dissertação (Mestrado em Geografia Humana), Universidade de São Paulo, 2001.

ITIKAWA, L. F. Mulheres na periferia do urbanismo: informalidade subordinada, autonomia desarticulada e resistência em Mumbai, São Paulo e Durban. *Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais*, 18 (1): 57-76, 2016.

LEFEBVRE, H. *O Direito à Cidade*. São Paulo: Centauro, 2001.

MACEDO, M. Seguindo Sacolas Pretas em Busca de Igualdade e Pertencimento. *Ponto Urbe,* 5, 2009.

MAGNANI, J. G. De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 17 (49): 11-29, 2002.

MAIA, A. C. N. Redes do comércio de rua de Salvador, Bahia. *Mercator*, 14 (2): 45-56, 2015.

OLIVEIRA, J. de D. *Trabalhadores por conta própria*: *o trabalho dos vendedores ambulantes da passarela do Natal Shopping e do Via Direta*. Dissertação (Mestrado em Serviço Social, Formação Profissional, Trabalho e Proteção Social; Serviço Social, Cultura e Relações), Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2009.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO. *A OIT e a Economia Informal*. Lisboa, 2006.

OXFORD. *Portuguese dictionary*. Oxford Languages.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.19185

PAMPLONA, J. B. Mercado de trabalho, informalidade e comércio ambulante em São Paulo. *Revista Brasileira de Estudos de População*, 30 (1), 2013.

PARKINS, H.; SMITH, C. *Trade, Traders and the Ancient City*. London: Routledge, 1998.

ROMANO, C. Debret, Gilberto Freyre, Cecília Meireles: representações do comércio de rua no Brasil e suas influências orientais e africanas. *Revista de Estudios Brasileños*, 7 (14): 35-48, 2020.

SANTOS, R. J.; REZENDE, L. de. A economia informal, a cidade e os ambulantes: lugares e estratégias em Uberlândia - MG. *Sociedade & Natureza*, 14/15 (26-29): 75-100, 2002.

SILVA, T. J. A. da. O melhor amigo do camelô: uma análise sobre a relação entre o comércio ambulante e a agiotagem. *Plural*, 30 (2): 147-167, 2023.

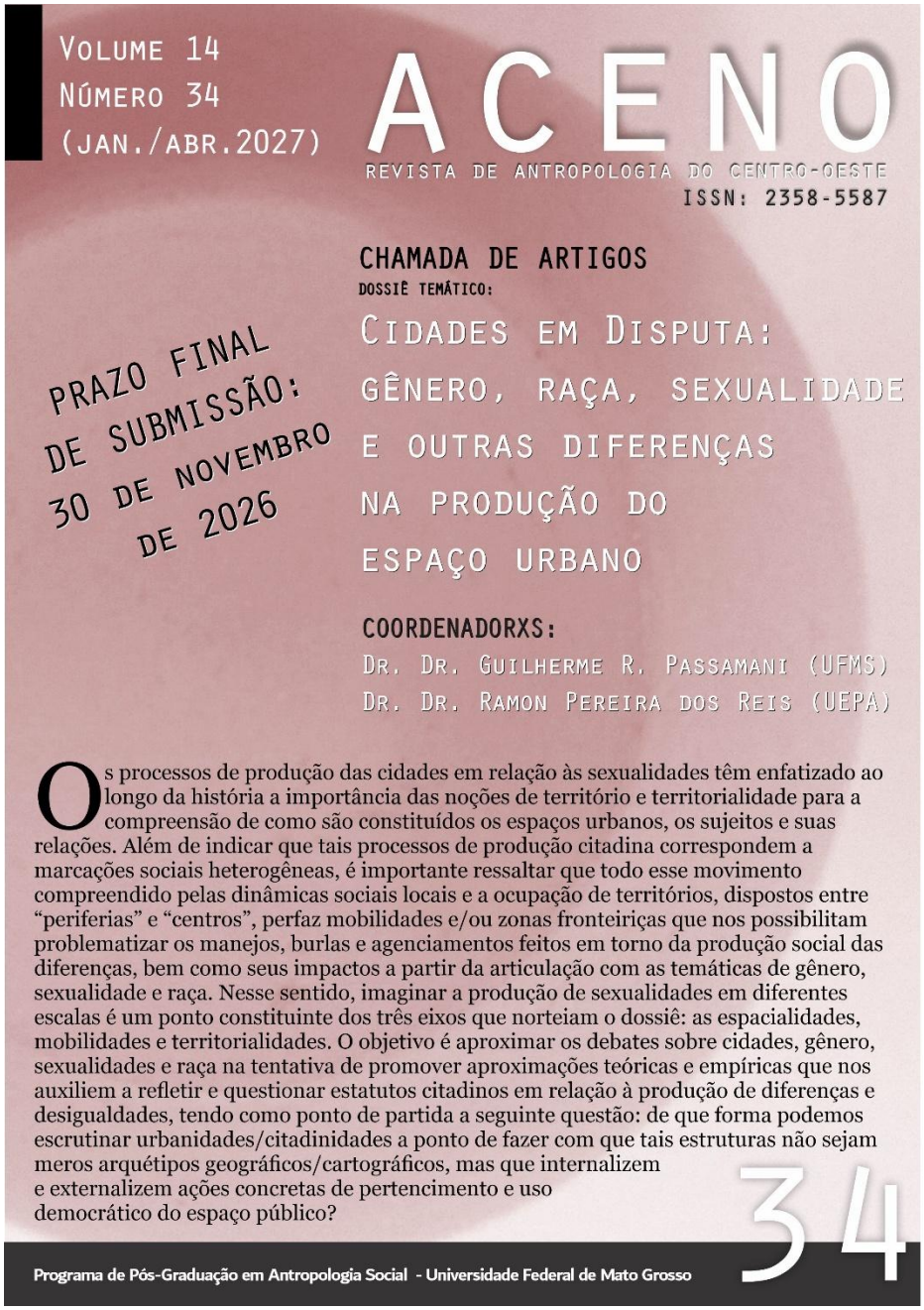
SIMMEL, G. *Questões fundamentais da sociologia*: *indivíduo e sociedade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

TISSI, M. C. Deficiência e trabalho no setor informal: considerações sobre processos de inclusão e exclusão social. *Saúde e Sociedade*, 9 (1/2): 77-86, 2000.

XAVIER, D. G. P.; FALCÃO, J. T. da R.; TORRES, C. C. Caracterização da atividade laboral de trabalhadores informais em praia de Natal (RN) - Brasil. *Cadernos de Psicologia Social do Trabalho*, 18 (1): 29-45, 2015.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.19185

ACENO, 13 (31): 313-330, janeiro a abril de 2026. ISSN: 2358-5587
Artigos Livres



DOI: 10.48074/aceno.v13i31.19185

ACENO

A insaciável sede das indústrias do Complexo do Pecém (CE)
e a cosmopolítica das águas do povo indígena Anacé

Luciana Nogueira Nóbrega[1]
Fundação Nacional dos Povos Indígenas

Lia Pinheiro Barbosa[2]
Universidade Estadual do Ceará
Chulalongkorn University

Resumo: O artigo busca compreender o conflito entre a demanda cada vez maior por água para alimentar a "sede" das grandes indústrias do Complexo Industrial e Portuário do Pecém – CIPP, a oeste da capital cearense, e a percepção da água como um ente dotado de agencialidades para o povo indígena Anacé. Para tanto, realizamos: i) uma análise documental, com especial enfoque nos memorandos de entendimento com as indústrias do CIPP e nos instrumentos de mobilização formulados pelas associações indígenas; ii) uma análise de recentes notícias acerca de novos empreendimentos propostos para o CIPP; e iii) entrevistas junto a lideranças indígenas Anacé. Nesse contexto, identificamos a emergência de um conflito ontológico, entre as ontologias relacionais e a cosmopolítica do povo indígena Anacé em relação às águas, e a ontologia dualista e das separações, típica do capitalismo em sua fase neoliberal.

Palavras-chave: povo indígena Anacé; ontologias relacionais; cosmopolítica das águas; ontologia das separações.

[1] Doutora em Sociologia pela Universidade Estadual do Ceará. Mestre e Graduada em Direito pela mesma universidade. Especialista em indigenismo da Fundação Nacional dos Povos Indígenas.
[2] Doutora em Estudos Latino-Americanos pela Universidad Nacional Autónoma de México, com estágio pós-doutoral em Estudos do Sudeste Asiático pela Chulalongkorn University. Mestre em Sociologia e Graduada em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Ceará. Bolsista PQ-2/CNPq. Docente da Universidade Estadual do Ceará (UECE), no Centro de Humanidades, no Programa de Pós-Graduação em Sociologia (PPGS) e no Programa de Pós-Graduação em Educação e Ensino (PPGEEN). Pesquisadora Visitante no Social Research Institute – Chulalongkorn University (CUSRI).

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.19092

NÓBREGA, Luciana Nogueira; BARBOSA, Lia Pinheiro. **A insaciável sede das indústrias do Complexo do Pecém (CE) e a cosmopolítica das águas do povo indígena Anacé.** *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 13 (31): 331-358, janeiro a abril de 2026. ISSN: 2358-5587

The insatiable thirst of the Pecem Complex (CE)
and the Anacé indigenous people's water cosmopolitics

Abstract: This article aims to comprehend the conflict between the ever increasing water demand to the "thirsty" big industries in the Pecem Industrial and Port Complex – CIPP, located to the west from Fortaleza, Ceará's Capital City, and the perception by the Anacé Indigenous People of water as an entity capable of many agencies. For that, we have conducted: i) document analysis, focusing on the agreement memorandums between the CIPP industries and on the means of mobilization constructed by the indigenous associations; ii) analysis of the recent news about the new enterprises proposed for the CIPP; and iii) interviews with Anacé indigenous leaders. In this context, we have identified an onthological conflict between, on one side, the relational onthologies and the cosmopolitics of the Anacé Indigenous People regarding the water, and, on the other side, the dualist and separations onthology, typical to the neoliberal phase of capitalism.

Keywords: Anacé Indigenous People; relational onthologies; water cosmopolitics; separations onthology.

La insaciable sed de las industrias del Complejo Pecém (CE)
y la cosmopolítica del agua del pueblo indígena Anacé

Resumen: El artículo busca comprender el conflicto entre la demanda cada vez mayor de agua para alimentar la «sed» de las grandes industrias del Complejo Industrial y Portuario de Pecém - CIPP, al oeste de la capital de Ceará, y la percepción del agua como una entidad dotada de agencialidad para el pueblo indígena Anacé. Para ello, realizamos: i) un análisis documental, con especial atención a los memorandos de entendimiento con las industrias del CIPP y a los instrumentos de movilización formulados por las asociaciones indígenas; ii) un análisis de noticias recientes sobre nuevos proyectos propuestos para el CIPP; y iii) entrevistas con líderes indígenas Anacé. En este contexto, identificamos un conflicto ontológico entre las ontologías relacionales y la cosmopolítica del pueblo indígena Anacé en relación con las aguas, y la ontología dualista de separaciones típica del capitalismo en su fase neoliberal.

Palabras clave: pueblo indígena Anacé; ontologías relacionales; cosmopolítica del agua; ontología de las separaciones.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.19092

Nos últimos 30 anos, o Estado do Ceará tem investido altas somas de recursos para a implantação do Complexo Industrial e Portuário do Pecém – CIPP, a oeste da capital cearense. Em meio a um conjunto logístico que integra um porto, rodovias, ferrovia e um parque industrial, com siderúrgicas, termelétricas a carvão mineral e gás natural, produção de pás para aerogeradores, dentre outras, situam-se diferentes comunidades tradicionais e o povo indígena Anacé.

Tal movimento tem-se intensificado com os projetos relacionados à produção de hidrogênio verde, que tem como principal público consumidor o mercado europeu, em razão da necessidade de descarbonização da sua matriz energética, para cumprimento de metas do Acordo de Paris[3] (NÓBREGA, BARBOSA e JOCA, 2025). Mais recentemente, projetos de construção de mega data centers no território foram anunciados (FALCÃO, 2025), intensificando a apropriação privada dos lugares, da energia e da água (MARTINS *et. al.*, 2025). Tal avanço ocorre no contexto em que a escassez hídrica não é mais um fenômeno pontual, presente em alguns lugares do planeta, mas reflete um desequilíbrio estrutural dos ciclos hidrológicos, entre o que é consumido pela economia global e o que consegue ser reposto pela natureza, apontando para uma falência global das águas (UNIVERSIDADE DAS NAÇÕES UNIDAS - UNU, 2026).

Nesse cenário conflituoso local e global, a demanda cada vez maior por água para alimentar a "sede" das grandes indústrias contrasta com a percepção desse bem comum como um ente dotado de agencialidades que não se encontra à parte do povo Anacé, o que reforça a compreensão de um conflito de múltiplas dimensões. Compreender esse conflito é o objetivo central desse trabalho.

Para tanto, realizamos análise documental, com especial enfoque na legislação que assegurou a instalação das empresas do Complexo Industrial e Portuário do Pecém (CIPP) e nos memorandos de entendimento que viabilizaram isenções tarifárias e concessões fiscais pelo uso da água. Tais materiais foram acessados mediante consulta ao acervo da Assembleia Legislativa do Estado do Ceará. Fizemos, ainda, um cotejo com recentes notícias divulgadas em jornais de circulação estadual e nacional acerca de novos empreendimentos propostos para o CIPP, especialmente os voltados para a produção de hidrogênio verde e do data center da empresa Casa dos Ventos, no interesse da ByteDance, proprietária do aplicativo Tiktok (MARTINS, 2025).

Atrelado a isso, realizamos entrevistas nos anos de 2020 a 2024, com diferentes lideranças indígenas Anacé[4] e levantamos dados, notícias e documentos

[3] O Acordo de Paris é um tratado internacional que busca estabelecer metas de redução das emissões de gases do efeito estufa, no contexto do esforço global para o enfrentamento das mudanças climáticas. Foi proposto em dezembro de 2015 durante a Conferência das Nações Unidas sobre Mudanças Climáticas (Conferência das Partes - COP21), realizada em Paris. Entrou em vigor em 4 de novembro de 2016, após aprovação de 195 países.

[4] Considerando os conflitos pelo território vivenciados pelos Anacé, o que faz com que quase uma dezena de lideranças indígenas esteja incluída no Programa de Proteção a Defensoras e Defensores de Direitos Humanos, não iremos nominar

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.19092

relacionados à mobilização indígena, como a paralisação de rodovias e a ocupação de canteiros de obra, para barrar a ampliação da retirada de água de um importante manancial, denominado por eles de Pai Lagamar ou Maceió do Cauípe. A esse material, relacionamos, ainda, nossa vivência de longa data com o povo indígena Anacé (NÓBREGA, 2024), o que nos permitiu acompanhar suas compreensões e práticas acerca das águas que os circundam e os habitam.

Nesse contexto, esperamos demonstrar, a partir do conflito entre o povo indígena Anacé e o CIPP, a lógica colonial que subjaz às escolhas neodesenvolvimentistas, sacrificando modos de vida em torno do caminho inexorável do "desenvolvimento". Assim, mais do que um conflito socioambiental (ZHOURI e LASCHEFSKI, 2010), compreendemos estar diante de um conflito ontológico (BARBOSA, 2024), que coloca em xeque, por um lado, as ontologias relacionais (ESCOBAR, 2014) e a cosmopolítica (STENGERS, 2018) do povo indígena Anacé, e, de outro, a ontologia das separações (ESCOBAR, 2014), típica do capitalismo em sua fase neoliberal.

Por meio da abordagem do ciclo hidrossocial, presente nos estudos de Linton e Budds (2014), buscamos ir além da compreensão estatal sobre as águas, associada a processos de controle e governança desse "bem" ou "recurso" pelo Estado, impulsionado a atender interesses de mercado. No contexto do ciclo hidrossocial, trazemos à tona as relações sociais, a política, a dimensão dialética e a agência das águas nos territórios, a partir da superação dos dualismos típicos da racionalidade capitalista, como natureza/cultura.

Desse modo, o artigo divide-se em três partes, sendo a primeira dedicada a um breve histórico de implantação do CIPP e a sua demanda sempre crescente por água. Na segunda parte, buscamos refletir sobre a cosmopolítica das águas para o povo indígena Anacé. Ao final, fazemos um cotejo entre as formas capitalista-ocidentais e as formas não capitalistas de compreender a água: de um recurso natural a ser explorado a uma entidade dotada de ações, desejos e agencialidades.

Utilizamos, aqui, o conceito de agencialidades em aproximação à ideia de agência e agenciamento, formulada a partir das contribuições de Deleuze e Guattari (1995), para quem os agenciamentos são sempre coletivos, pressupondo segmentos, linhas de fuga e coexistências que conectam multiplicidades, que ao mesmo tempo os formam e são formados por eles. Refletindo sobre os agenciamentos indígenas Xakriabá, em Minas Gerais, Fernandes destaca que:

> os agenciamentos coletivos pressupõem a relação entre diversas entidades, que, em nosso caso, incluem seres humanos, não-humanos e o que, da perspectiva 'ocidental', costuma-se compreender por 'natureza'. As relações entre essas entidades são, ao mesmo tempo, sujeito, objeto e expressão de uma experiência. Nesse sentido, a noção de 'agenciamento' afasta-se das análises centradas na dicotomia sujeito-objeto ou causa-efeito, que implicam uma separação entre realidade, representação e subjetividade. (FERNANDES, 2020: 26)

Em nossa abordagem, os agenciamentos indígenas enraízam-se em ontologias que demarcam outras concepções territoriais, entre elas, o território-corpo-água, estabelecendo com elas – as águas – uma relação profunda de construção de sua existência, identidade, espiritualidade e luta.

expressamente as lideranças entrevistadas. Assim, as mulheres e homens indígenas entrevistados são identificados, no texto, por nomes de lagos, lagoas e rios existentes no território Anacé.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.19092

Para a implantação do CIPP: aterrar, despojar, extrair

O Complexo Industrial e Portuário do Pecém (CIPP), localizado nos municípios de São Gonçalo do Amarante e Caucaia, a oeste da capital cearense, compreende a instalação e a operação, em uma mesma base territorial, de um conjunto de indústrias de grande porte, como siderúrgicas e termelétricas, associadas a facilidades logísticas, como um porto de águas profundas, uma ferrovia e rodovias estaduais e federais.

Sua construção inicia na década de 1990, quando o Ceará, visando obter vantagens logísticas comparativas a outros estados do Nordeste, que o fariam ganhar a corrida pela instalação de uma nova refinaria da Petrobrás na região, deu início à construção de um novo porto, o do Pecém (AQUINO, 2000). Apesar de inaugurado no final da década de 1990, a alavancagem do CIPP enquanto Complexo Industrial e Portuário somente foi possível em 2007, com a viabilização de recursos vindos do Programa de Aceleração do Crescimento (PAC), do governo federal.

Atualmente, o CIPP corresponde a uma área declarada para fins de desapropriação de 335 km², sendo composto por um porto, uma zona de processamento de exportação (ZPE) e por uma área industrial. Dentre as principais indústrias que integram o Complexo, citamos uma siderúrgica da AcelorMittal; fábrica de cimento, a Cimento Apodi; fábrica de produção de pás eólicas, a Aeris; seis usinas termoelétricas, incluindo a TermoCeará e a Usina Termelétrica do Pecém, empresa do Grupo EDP, dentre outras. Estão projetadas para o CIPP uma refinaria de petróleo, mais de trinta plantas para a produção de hidrogênio verde e um complexo de Data Centers, com investimento anunciado no valor de duzentos bilhões de reais (FALCÃO, 2025, *online*).

Em 30 de setembro de 2015, foi fundada a Associação das Empresas do Complexo Industrial e Portuário do Pecém (Aecipp), uma entidade empresarial, sem fins lucrativos, com atuação específica no Complexo Industrial e Portuário do Pecém (CIPP), que reúne quase a totalidade das empresas instaladas na região[5]. A área do CIPP corresponde à confluência de duas sub-bacias hidrográficas, a do Gereraú e do Cauípe, havendo farta disponibilidade hídrica, uma exceção em um Estado profundamente afetado pela escassez de água.

Na região também se localizam diversas unidades de conservação, como a Estação Ecológica do Pecém, dividida em duas glebas I e II (956,04 ha), e a Área de Preservação Ambiental – APA do Pecém (122,79 ha), criadas, respectivamente, pelos Decretos Estaduais 25.708, de 17 de dezembro de 1999, e 24.957, de 05 de junho de 1998. Além dessas, também se situam no CIPP e entorno a Área de Preservação Ambiental Lagamar do Cauípe (1.884,46 ha), criada também pelo Decreto Estadual 24.957 de 1998 e alterada pelo Decreto Estadual 33.009 de 2019; e a Área de Preservação Ambiental do Gereraú, além do Jardim Botânico de São Gonçalo do Amarante, uma unidade de conservação municipal. De acordo com Aguiar:

> As três áreas protegidas [Estações Ecológicas do Pecém, APA do Pecém e APA do Cauípe] estão localizadas em terrenos que apresentam alta vulnerabilidade de contaminação dos aquíferos, o que reforça a importância da manutenção da saúde ambiental nesses sistemas. (AGUIAR, 2019: 4)

Acerca da área ocupada pelas Estações Ecológicas do Pecém, Santana *et al.* (2013, p. 42) mencionam que se trata de uma região com alto valor biológico, com

[5] De acordo com o site da Associação das Empresas do Complexo Industrial e Portuário do Pecém, disponível em: http://www.aecipp.com.br/pt-br/sobre-aecipp. Acesso em 28 de jan. 2025.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.19092

grande diversidade de fauna e flora, caracterizando-se por dunas móveis e edafizadas, com riachos e córregos formados a partir de afloramentos de aquíferos, com lagoas interdunares.

Neste mesmo território físico, contudo, encontravam-se, e ainda se encontram, diversas territorialidades sobrepostas e anteriores ao CIPP, dentre elas, as de comunidades de pescadores artesanais, de ribeirinhos, de agricultores familiares, de indígenas, de comunidades quilombolas, dentre outras. No levantamento realizado por Aguiar (2019: 5), foram identificadas 12 comunidades inseridas na área do CIPP e entorno, sendo nove em São Gonçalo do Amarante (Bolso, Taíba, Pecém, Lagoa das Cobras, Parada, Acende Candeia, Borrachudo, Paú e a sede de São Gonçalo do Amarante) e três em Caucaia (Cauípe, Caraúbas e Matões), sendo Matões, Parada, Bolso, Paú e Pecém, mais próximas do CIPP. No trabalho de Barros (2017), há, ainda, referência à comunidade Lagoa do Pecém, localizada ao lado das esteiras transportadoras de carvão e minério.

Apesar de preliminar e com caráter não exaustivo, a Fundação Nacional dos Povos Indígenas disponibiliza o Sistema de Cadastro de Aldeias – SisAldeia. Ainda que a Terra Indígena Anacé não esteja com seus limites territoriais conhecidos, a partir da conclusão dos trabalhos de identificação e delimitação, é possível identificar os lugares em que há indígenas em um contexto de habitação permanente (um dos elementos constitucionais para a definição de terra indígena). Nesse sentido, em consulta ao sistema mencionado, identificamos mais de 20 aldeias Anacé da Terra Tradicional[6], localidades essas que também são mencionadas no Censo do IBGE de 2022.

Além das comunidades atualmente existentes no território, há diversas comunidades que, entre os anos de 1995 a 2018, foram despojadas para a instalação das primeiras indústrias do CIPP e nas ondas de desapropriação posteriores (NÓBREGA, 2020). Assim, no caso do povo indígena Anacé, em fevereiro de 2018, cerca de 163 famílias indígenas foram desapropriadas e realocadas do seu território tradicional para a Reserva Indígena Taba dos Anacé, em Caucaia, em área adquirida pelo Governo do Estado. Tal movimento foi o ápice de um intenso processo de mediação, imposição e negociação, levando as famílias indígenas a estabelecer, a partir desse momento, novas relações de territorialidade em um local, até então, desconhecido por elas – a Reserva (SOUZA, 2019; NÓBREGA, 2020).

Quanto aos impactos do CIPP, ainda em 2009, o Parecer Técnico nº 01/09, publicado em 2012, de autoria do Prof. Dr. Jeovah Meireles, da Universidade Federal do Ceará; pelo analista pericial do Ministério Público Federal (MPF) no Ceará, Sérgio Brissac, e pelo analista pericial da 6ª Câmara de Coordenação e Revisão do MPF, Marco Paulo Schettino, concluiu que:

> A implantação dos equipamentos relacionados com o CIPP promoveu danos socioambientais ao geossistema ambiental caracterizado pelo Tabuleiro Pré-litorâneo. Estas intervenções foram realizadas na área tradicionalmente ocupada pelos Anacé que, em grande parte, não levaram em conta a permanência da comunidade indígena e a qualidade ambiental dos sistemas de usufruto ancestral. As ações relacionadas com a implantação e operação das indústrias promoveram a degradação da mata de tabuleiro (utilizada para a caça e coleta de sementes) e das lagoas e riachos e de áreas antes utilizadas para atividades de subsistência (vazantes utilizando as "levadas" e as lagoas). Foram implantadas sobre Áreas de Preservação Permanente (APPs). Para a terraplanagem e soterramento das lagoas e riachos, várias famílias foram retiradas e extintos os sistemas ambientais de usufruto indígena. (MEIRELES, BRISSAC e SCHETTINO, 2012: 156)

[6] Disponível em http://mapas2.funai.gov.br/sisaldeia/index.php?acao=pesquisa. Acesso em 10 nov. 2024.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.19092

Além desses impactos do CIPP sobre as áreas de uso e ocupação tradicional dos indígenas Anacé, Bezerra (2010) e Gomes (2014) também identificaram: a) o aumento do nível de poluição do ar, com consequente aumento de doenças respiratórias; b) as alterações sociais trazidas pela dinâmica dos trabalhadores contratados para as obras e que agora não estão mais empregados em nenhuma empresa do CIPP; c) o aumento da violência e do tráfico de drogas na região; d) a poluição de mananciais e o secamento de lagoas e riachos que abasteciam as comunidades indígenas; e) a pressão advinda da especulação imobiliária e a situação de confinamento sentida pelos indígenas ilhados no seu próprio território. Todos esses impactos socioambientais não estão previstos no âmbito do licenciamento dos empreendimentos do CIPP ou são subestimados, gerando um déficit de mitigação e compensação (NÓBREGA, 2025).

A despeito disso, foram estabelecidos diversos incentivos estatais para garantir a atração de empresas para o Complexo Industrial e Portuário do Pecém. Nesse contexto, analisamos os incentivos destinados à Companhia Siderúrgica do Pecém (CSP), atualmente ArcelorMittal, e às usinas termoelétricas, com principal enfoque na gestão da água.

Dentre os compromissos assumidos pelo Estado do Ceará e pelo Município de Caucaia, para a implantação da CSP, a Lei Estadual 14.456/2009, que se refere ao memorando de entendimento assinado entre as partes, cita, dentre outros:

> a) o acesso rodoviário pavimentado e ferroviário até o complexo siderúrgico da CSP, incluindo a construção de uma rodovia prioritária para transportes de produtos siderúrgicos entre a usina e o Porto do CIPP (cláusula quinta);
> b) a transferência da propriedade, para a CSP, do imóvel aonde deveria ser instalada a siderúrgica pelo preço de 10 mil reais o hectare (cláusula quinta);
> c) construção e adequação das instalações do Porto do Pecém, de acordo com as especificações técnicas a serem definidas entre as partes, incluindo nova ponte de acesso aos berços de exportação, aumento do calado do pier, aumento da retro-área do Porto do Pecém com construção de armazém de 5000 m² para estocagem de peças e equipamentos de interesse da CSP (cláusula quinta);
> d) instalação de equipamentos de embarque de produtos siderúrgicos, desembarque de insumos e de correias transportadoras independentes, para transporte de carvão, coque, minério de ferro e pelotas, com capacidade para atender a demanda da CSP (cláusula quinta);
> e) ajuste do valor da tarifa de água a ser cobrada, que não poderia exceder a 50% (cinquenta por cento) da tarifa média cobrada por metro cúbico de água bruta ofertada no ponto de entrega das instalações industriais (cláusula quinta).

No que diz respeito às usinas termelétricas, a Lei Estadual 14.862, de 25 de janeiro de 2011, publicada no Diário Oficial do Estado em 26 de janeiro de 2011, torna público o Protocolo de Intenções firmado, em 24 de março de 2008, entre o Estado do Ceará, o Município de São Gonçalo do Amarante e a MPX Pecém Geração de Energia S/A, para a implantação de uma unidade geradora de energia elétrica, movida a carvão mineral, denominada UTE Porto do Pecém.

O investimento total para implantação do projeto estava orçado em dois bilhões e quatrocentos milhões de reais, sendo que a usina termelétrica teria capacidade de geração bruta de 720 MW, em duas unidades de 360MW, utilizando como combustível principal o carvão mineral importado de baixo teor de enxofre, contando ainda com a possibilidade de instalação de outra unidade de 360 MW. Quanto aos compromissos assumidos pelo Estado do Ceará, a citada Lei menciona o seguinte nas cláusulas quarta e sétima:

> a) compromisso de que o terreno da UTE Porto de Pecém disporá de água bruta em seus limites, nos volumes compatíveis com as necessidades do projeto e nas condições de tarifa da concessionária. O volume máximo requerido deverá ser de 1,0 m³/seg.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.19092

> b) compromisso de fornecimento de água tratada para uso humano bem como de receber os efluentes industriais que deverão ser tratados na unidade de tratamento da empresa, na vazão compatível com as necessidades do empreendimento, cobrando tarifa conforme classificação industrial;
> c) disponibilizar a infraestrutura e equipamentos necessários para a operação de descarregamento e transporte do carvão até a Torre de Transferência a ser localizada dentro do Complexo Industrial, mais especificamente no início da Via de Passagem de utilidades do Complexo.
> d) garantia do acesso por via terrestre à empresa nas condições compatíveis com suas necessidades;
> e) condições tributárias especiais como o diferimento de ICMS para aquisições de máquinas e equipamentos.

Destacamos, além de todas as benesses fiscais e locacionais garantidas pelo Estado para a CSP e termelétricas, a ampla garantia de disponibilidade hídrica para os empreendimentos do CIPP. Para fins de atendimento das necessidades de água bruta na qualidade e quantidade requeridos pelos empreendimentos, foi construído um sistema adutor específico pelo estado do Ceará: o sistema adutor Canal Sítios Novos/Pecém. Tal sistema é a principal fonte de abastecimento hídrico para o Complexo, sendo composto por um açude com volume máximo de 123 milhões de m³, capaz de fornecer uma vazão de 1,1 m³/s.

Complementando esse sistema, em razão do aumento da demanda de água dos empreendimentos, tornou-se necessário captar água via Eixão das Águas ou "Sistema Adutor Gavião Pecém", o que será integralizado com as águas advindas da Transposição do Rio São Francisco, via projeto do Cinturão de Águas do Ceará, "que se constitui, basicamente, em um sistema de distribuição de águas transpostas do Rio São Francisco em todas as bacias hidrográficas do Estado" (SANTANA *et. al*, 2013: 53).

No período de secas, a partir de 2016, quando o Açude Sítios Novos chegou ao seu volume morto, o Governo do estado do Ceará implantou uma bateria de poços, adutoras e estação de bombeamento do aquífero Dunas, localizado no subsolo e em áreas de afloramento de lagoas, como a Lagoa do Cauípe, garantindo o consumo hidrointensivo das indústrias do CIPP. Essa extração de água dos mananciais utilizados, inclusive, pelos indígenas Anacé gerou inúmeros conflitos, conforme relata Melo (2021), incluindo a ocupação do canteiro de obras pelos indígenas. Analisando os impactos dessa extração de água, Meireles (2023: 40) afirma:

> A perfuração dos poços para atender a demanda das indústrias hidrointensivas do CIPP e a extração contínua da água do sistema fluviolacustre Lagamar do Cauípe, promoverá alterações profundas na ecodinâmica das lagoas, dos sistemas fluviais e na dinâmica do aquífero livre. A evolução espaço-temporal com forte tendência de impermeabilização do solo, poderá proporcionar déficits hídricos cumulativos e alterar a recarga do aqüífero e, consequentemente, a qualidade da água subterrânea, interferindo diretamente na soberania alimentar das comunidades tradicionais e dos povos indígenas.

Conforme demonstrado, houve intensos investimentos públicos, especialmente do Estado do Ceará, para garantir a implantação e o funcionamento do Complexo Industrial e Portuário do Pecém, seja por meio de isenções e facilidades tributárias, seja por meio de garantia de uma ampla infraestrutura de diferentes modais de transporte, seja por meio da segurança hídrica, garantida não só por um sistema próprio de adutoras, mas também pela transposição do São Francisco e por uma bateria de poços cavados nas comunidades para atender às indústrias.

Destacamos que muitas comunidades que estão no entorno do CIPP não tem

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.19092

segurança hídrica, sendo atendidos por carros-pipa que elas mesmas custeiam. Há uma demanda cada vez mais crescente dessas comunidades por acesso à água, já que os poços e cacimbas que anteriormente eram suficientes para garantir o abastecimento humano, as pequenas criações de animais e áreas de plantio não "dão mais água boa, mas uma água com capa rosa e salobra"[7], como afirmam.

Em um contexto mais ampliado, Melo (2021) aponta que a realidade de insegurança hídrica vivida por milhares de cearenses, em razão de o estado estar quase em sua integralidade situado em área de semiárido[8] (ZANELLA, 2005) e, portanto, bastante vulnerável aos efeitos da seca (FOLHES; DONALD, 2017), não é sentida pelas indústrias situadas no Complexo Industrial e Portuário do Pecém, marcadas por atividades hidrointensivas. De acordo com Melo (2021), a Unidade Termelétrica do Pecém e sua associada têm uma outorga de direito de uso de recursos hídricos de 750 litros por segundo e a Companhia Siderúrgica do Pecém – CSP, 1.000 litros por segundo, em uma região marcada por estiagens. Ainda de acordo com o autor, "considerando que o consumo médio de um nordestino está em torno de 116 litros por dia, só a CSP — se, efetivamente, utilizar toda a sua outorga de direito de uso da água concedida — tem um consumo correspondente a 744.186 pessoas!" (MELO, 2021: 22-23).

No entanto, o Estado do Ceará segue garantindo uma disponibilidade hídrica para as indústrias do CIPP infinitamente superiores àquelas asseguradas para a população urbana e rural dos municípios do entorno dos empreendimentos. De acordo com Aguiar (2019: 19):

> A outorga do Governo do Estado do Ceará para a termelétrica é de 800 litros de água por segundo (70 milhões de litros por dia), o equivalente ao consumo de 600 mil pessoas. Já para a siderúrgica a outorga era inicialmente de 1500 litros por segundo (130 milhões de litros por dia) e foi reduzida para 1000 litros por segundo (86,5 milhões de litros por dia). Dessa forma, apenas esses dois empreendimentos do CIPP já podem consumir até 154.720.000 litros de água por dia, 31 vezes mais do que o consumo mínimo recomendado para toda a população de São Gonçalo do Amarante (sede e comunidades).

Essa dimensão de injustiça hídrica (MELO, 2021) é ainda mais grave se considerarmos o contexto das mudanças climáticas e a situação bastante frágil e vulnerável à desertificação do semiárido brasileiro. De acordo com o relatório publicado em 2022 do Painel Intergovernamental de Mudanças Climáticas (IPCC, na sigla em inglês), vinculado à Organização das Nações Unidas, o Nordeste brasileiro é uma das três regiões do planeta, ao lado de sul da Austrália e do Mediterrâneo, que estão em processo de secagem de rios.

Pela primeira vez, o Sexto Relatório do IPCC[9], denominado Mudança Climática 2022: Impactos, Adaptação e Vulnerabilidade, afirma que as mudanças climáticas podem estar agravando problemas de saúde mental, incluindo o trauma relacionado às alterações drásticas ou mesmo perda das condições de vida e de cultura. Tal condição, contudo, não é resultado das ações da natureza, mas são conseqüências de escolhas humanas.

Interessante recorrer à legislação nacional e do Estado do Ceará para analisar o conflito em torno da água na região. A Lei 9.433, de 8 de janeiro de 1997, que instituiu a Política Nacional de Recursos Hídricos, determina no seu artigo 1º

[7] As comunidades reclamam da qualidade da água de suas cacimbas, antes quase mineral, e, atualmente, com concentração de substâncias tóxicas e salina, imprópria, portanto, para o consumo.
[8] Conforme Resolução nº 150 do Conselho Deliberativo da Sudene, de 13 de dezembro de 2021, publicada no Diário Oficial da União de 30 de dezembro de 2021. Disponível em https://www.in.gov.br/web/dou/-/resolucao-condel/sudene-n-150-de-13-de-dezembro-de-2021-370970623. Acesso em 07 jan. 2025.
[9] Disponível em https://www.unep.org/pt-br/resources/relatorios/sexto-relatorio-de-avaliacao-do-ipcc-mudancas-climaticas-2022. Acesso em 12 dez. 2024.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.19092

que:

> Art. 1º A Política Nacional de Recursos Hídricos baseia-se nos seguintes fundamentos:
> I - a água é um bem de domínio público;
> II - a água é um recurso natural limitado, dotado de valor econômico;
> III - em situações de escassez, o uso prioritário dos recursos hídricos é o consumo humano e a dessedentação de animais;
> IV - a gestão dos recursos hídricos deve sempre proporcionar o uso múltiplo das águas;
> VI - a gestão dos recursos hídricos deve ser descentralizada e contar com a participação do Poder Público, dos usuários e das comunidades.

No mesmo sentido, a Lei do Estado do Ceará nº 14.844, de 28 de dezembro de 2010, que dispõe sobre a Política Estadual de Recursos Hídricos e institui o Sistema Integrado de Gestão de Recursos Hídricos, estabelece, no artigo 4º, inciso I, que uma das diretrizes da referida Política estadual é a prioridade do uso da água para o consumo humano e a dessedentação animal, ficando a ordem dos demais usos a ser definida pelo órgão gestor, ouvido o respectivo Comitê da Bacia Hidrográfica.

A legislação nacional e a estadual asseguram que a dessedentação humana e animal deve ser o objetivo primeiro de qualquer política de gestão de recursos hídricos empreendida pelo poder público. No entanto, é esse mesmo poder público que firmou acordos e memorandos de entendimento com as empresas integrantes do CIPP, garantindo água bruta na quantidade e qualidade ideal à necessidade dos empreendedores. É também o mesmo poder público que assegura tarifas módicas pelo uso da água a esses mesmos empreendedores.

Por outro lado, as comunidades no entorno do Lagamar do Cauípe, por exemplo, não têm água encanada, sendo algumas ainda abastecidas por carros-pipa. Mas as indústrias do CIPP têm sede. Muita sede. E elas tem prioridade em um jogo de interesses perverso, apesar de discursivamente se apresentarem de modo diferente.

No âmbito desse consumo de água sem limites, o Estado do Ceará instituiu, em 2017, um sistema de captação de água do Cauípe, um ecossistema que inclui o rio homônimo, um lagamar, lagoas, lagos e água subterrânea, abastecida por um conjunto de dunas no entorno. Esse sistema inclui a instalação de bombas e canos de captação da água do Lagamar e da construção de um conjunto de poços que levam as águas subterrâneas às indústrias do CIPP.

Após intenso questionamento dos moradores da região e dos indígenas Anacé, inclusive porque a região é uma unidade de conservação estadual – a Área de Preservação Ambiental (APA) do Cauípe, o Estado se propôs, a partir da Secretaria de Meio Ambiente, a construir, a partir de 2022, um Plano de Manejo da APA[10], dialogado com as comunidades e com o povo indígena Anacé.

O Plano de Manejo, também denominado Plano de Gestão, é um dos instrumentos previstos na Lei nº 9.985/2000, que criou o Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza, para controle e gestão das unidades de conservação, incluindo dos recursos ambientais existentes nessas unidades.

Sendo a água um dos principais *recursos naturais*[11] existentes na APA do Cauípe, nada mais importante que o uso desse recurso estar nas prioridades para a construção do plano de manejo da unidade de conservação. Nesse sentido, o próprio Diretor Executivo da Associação das Empresas do Complexo Industrial e

[10] O Plano de Manejo da Área de Preservação Ambiental do Lagamar do Cauípe foi instituído pela Secretaria do Meio Ambiente do Estado em 2023, podendo ser acessado em https://www.sema.ce.gov.br/wp-content/uploads/sites/36/2024/01/Plano-de-Manejo_-LAGAMAR-DO-CAUIPE_20230811.pdf.

[11] A expressão recurso natural para se referir à água ou às águas é contestada pela cosmopolítica Anacé, conforme apresentaremos adiante.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.19092

Portuário do Pecém (Aecipp), Ricardo Sabadia, participou da primeira reunião, realizada em 28 de abril de 2022, que instituiu o Grupo de Trabalho para a construção do Plano de Manejo. Naquela oportunidade, o mencionado Diretor Executivo assim se manifestou, conforme notícia disponibilizada no site da Aecipp:

> *Com esse projeto, queremos realizar uma maior conscientização da população para a conservação da região, protegendo suas riquezas ambientais. AECIPP tem como missão promover o desenvolvimento da região do complexo do Pecém, e esse plano é de grande importância para garantir esse crescimento",* explica Ricardo Sabadia.[12]

Lógico que o Plano de Manejo é de grande importância para garantir o crescimento, sinônimo, nas palavras de Sabadia, de desenvolvimento da região do CIPP, porque ele legitimará o acesso à água do Cauípe pelas empresas, uma vez que supostamente foi construído em diálogo com as comunidades do entorno e indígenas. Sabadia também explicita que, para ele, essas comunidades não sabem proteger as riquezas ambientais da região, necessitando de uma "maior conscientização". As comunidades, que vivem há gerações na região, sem poluir nem degradar, não sabem utilizar os recursos ambientais de que dispõem. Mas os representantes dos empreendimentos do CIPP, sim.

A performance desse discurso tem como objetivo reconstruir a realidade a partir de uma nova matriz de entendimento, não mais voltada à produção dos comuns, da partilha e da convivência com/no território, garantindo às empresas o poder de representação coletiva do que pode e deve ser feito em um dado território. Nessa captura das águas e do território, legitima-se a narrativa de um território desprovido de sociedades e culturas e, portanto, disponível para empreendimentos. Um território de riqueza hídrica, como é o caso do território Anacé, de imediato, se torna uma zona econômica estratégica para o capital financeiro e transnacional.

Interessante perceber o quanto esses mecanismos de garantia da legitimidade se articulam com decisões já instituídas de ampliar as indústrias hidrointensivas no Complexo Industrial e Portuário do Pecém, demonstrando as articulações entre o discurso empresarial e a prática jurídico-administrativa estatal. É preciso "saber usar" a água da região, do Cauípe, do subsolo, de todo o território e esse "saber usar" está profundamente relacionado à expansão capitalista no CIPP.

Em notícia cuja manchete é "Hidrogênio Verde: com 14º memorando assinado, Ceará amplia a capacidade de produção do combustível", publicada em 14 de dezembro de 2021, Falcão (2021) destacou o interesse de inúmeras empresas multinacionais com a implantação de um *hub* de hidrogênio verde no Complexo Industrial e Portuário do Pecém. Naquela semana, fora assinado o 14º memorando de entendimento entre o Estado do Ceará e a AES Brasil, uma subsidiária da AES Corporation, que é uma das maiores empresas de energia dos Estados Unidos, para a implantação de uma planta do hidrogênio verde no CIPP, denominado, na notícia, como "combustível limpo".

Atualmente, o Estado do Ceará já assinou mais de quarenta memorandos de entendimento para a construção de plantas de hidrogênio verde no CIPP, tendo a empresa multinacional australiana Fortescue recebido, em novembro de 2023, a licença prévia do órgão ambiental estadual, a Semace[13].

O Estado do Ceará, portanto, tem sido anunciado como um local de grande

[12] Disponível em: http://www.aecipp.com.br/pt-br/noticias/aecipp-participa-de-reuniao-sobre-plano-de-manejo-que-sera-realizado-na-apa-do-lagamar-do. Acesso em 10 set. 2024.
[13] Disponível em https://www.semace.ce.gov.br/2023/11/10/semace-participa-da-entrega-de-licenca-previa-para-producao-do-hidrogenio-verde-no-ceara. Acesso em 28 nov. 2024.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.19092

interesse para a instalação de indústrias para a produção de energia a partir do hidrogênio verde, instituindo-se, portanto, uma nova matriz energética. Destacamos que para a produção desse "combustível do futuro" é necessária uma grande quantidade de água e de energia oriunda de fontes renováveis, daí o adjetivo "verde". De acordo com Domingos Zaparolli, em notícia divulgada na Revista Pesquisa da Fapesp (2022),

> O estudo de rotas produtivas de hidrogênio que não dependem de água pura em seus processos é de grande relevância e acompanhado de perto pelos profissionais do setor. De acordo com a Irena, para produzir 409 milhões de toneladas anuais de hidrogênio verde e suprir 12% da demanda mundial de energia em 2050, será necessário o consumo de algo entre 7 bilhões e 9 bilhões de metros cúbicos de água por ano. O total é menos de 0,25% do consumo atual de água doce. Pode parecer pouco, mas é um volume impactante em um mundo onde esse recurso está se tornando escasso[14].

Como justificar a *venda* do Estado do Ceará enquanto um futuro *hub* de hidrogênio verde com uma demanda de água doce nesse montante, considerando todo o estresse hídrico a qual a população cearense é historicamente submetida?

Recorrendo a Carlos Walter Porto-Gonçalves, a crise ambiental relativa ao desequilíbrio hidrológico está relacionada a um desigual acesso à água, o que "revela o caráter de crise da sociedade, assim como de suas formas de conhecimento" (PORTO-GONÇALVES, 2004: 152), as quais continuam a classificar pessoas, seus territórios e modos de vida como zonas de sacrifício (VIEGAS, 2006) para viabilizar o padrão de vida de poucos. Não estamos, portanto, descolados da matriz colonial que vigorou nos territórios latino-americanos durante a ocupação européia. Essa matriz permanece em vigor e é potencializada por novas formas neodesenvolvimentistas e neoextrativistas de apropriação integral dos territórios (BARBOSA e NÓBREGA, 2025). Assim, vivendo em territórios de interesse do capitalismo globalizado, estão populações inteiras que são expulsas desses locais, tendo que redefinir suas vidas em territórios com condições distintas das que conheciam.

No caso do CIPP, diversas comunidades foram desapropriadas do seu território de ocupação tradicional. As que permanecem na área do Complexo convivem com condições infernais: entre o barulho incessante, a fuligem, a poluição dos mananciais, a ausência de água, a violência de grupos criminosos, as ameaças de morte.

Quando olhamos a legislação brasileira ao caso concreto, há uma inversão das prioridades em torno da dessedentação; em vez de humanos e não humanos, as empresas que têm sua sede saciada primeiro. No caso do povo indígena Anacé, há outras dimensões que não estão subsumidas à água enquanto algo apropriável. A água é, ela própria, sua dona.

A cosmopolítica das águas entre diferentes povos, comunidades e contextos etnográficos

Isabelle Stengers pensa o termo cosmopolítica sem nenhum interesse em formular um conceito universal, destacando, inclusive, o pecado da tradição ocidental de "transformar em chave universal neutra, isto é, válida para todos, um tipo de prática da qual nós somos particularmente orgulhosos" (STENGERS, 2018: 445).

[14] ZAPAROLLI, Domingos. Brasil prepara-se para iniciar produção de hidrogênio verde, abril de 2022, edição 314. Disponível em: https://revistapesquisa.fapesp.br/brasil-prepara-se-para-iniciar-producao-de-hidrogenio-verde/. Acesso em 12 set. 2024.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.19092

Nesse sentido, cosmopolítica seria o *algo a mais,* aquilo que desacelera os outros, que resiste à situação apresentada, não porque seja falsa, mas porque "há algo de mais importante", sobre o qual não se sabe. No exercício, portanto, de circundar, exemplificar, mas não definir o que denomina de proposição cosmopolítica, Stengers tangencia-o, de modo a quase tocá-lo no seguinte trecho:

> Eu escolhi, portanto, conservar o termo "política" – que afirma que a proposição cosmopolítica é uma proposição "assinada", o que poderia eventualmente nos capacitar e se tornar "bom para pensar"–, e articulá-lo ao enigmático termo "cosmos". [...] Ora, trata-se justamente de desacelerar a construção desse mundo comum, de criar um espaço de hesitação a respeito daquilo que fazemos quando dizemos "bom". Quando se trata do mundo, das questões, ameaças e problemas cujas repercussões se apresentam como planetárias, são os "nossos" saberes, os fatos produzidos pelos "nossos" equipamentos técnicos, mas igualmente os julgamentos associados a "nossas" práticas que estão na linha de frente. A boa vontade, o "respeito pelos outros" não são suficientes para apagar essa diferença, e negá-la em nome de uma "igualdade de direito" de todos os povos da terra não impedirá, posteriormente, de condenar a cegueira fanática ou o egoísmo daqueles que se negariam a admitir que não podem se esquivar das "questões planetárias". A proposição cosmopolítica é mesmo incapaz de dar uma "boa" definição dos procedimentos que permitem alcançar a "boa" definição de um "bom" mundo comum. Ela é "idiota" no sentido de que se dirige àqueles que pensam sob essa urgência, que ela não nega de forma alguma, mas vai sussurrando que, talvez, exista aí algo de mais importante. (STENGERS, 2018: 446)

É sobre esse "algo de mais importante", que nos desacelera, algo sobre o qual não sabemos, mas sabemos que existe, que nos referimos quando falamos da cosmopolítica das águas entre os Anacé, sempre em uma perspectiva plural.

Danowski e Viveiros de Castro (2014) também falam de cosmopolítica, mas em um sentido um pouco diferente, já nominando esse algo a mais intangível, de que nos fala Stengers (2018). Segundo os autores (2014), as relações dos povos indígenas com a água, com as matas, com as plantas, com os animais e com a terra não são relações de sujeito-coisas, mas intensas negociações com os donos e com os seres que regem tudo o que os cerca. São relações sujeito-sujeito, que só podem ser realizadas por pessoas preparadas para fazê-las: "Toda interação transespecífica nos mundos ameríndios é uma intriga internacional, uma negociação diplomática ou uma operação de guerra que deve ser conduzida com a máxima circunspecção. Cosmopolítica" (DANOWSKI e VIVEIROS DE CASTRO, 2014: 96).

Os sentidos da vida e da existência são parte constitutiva da cosmopolítica dos povos indígenas em diferentes regiões do mundo. Entre os povos indígenas de tronco maia da região mesoamericana, identificamos conceitos mais precisos para expressar essa vida-existência. Por exemplo, o conceito de *Sak'an* – a terra, na língua maia tojolabal – enuncia algo que vive ou uma vida prolongada. Na perspectiva tojolabal, a Mãe Terra é um ser vivo, ao mesmo tempo em que cumpre a tarefa primordial de gerar vida e produzir alimentos (GUERRERO MARTÍNEZ, 2022). Outro conceito tojolabal é o *altzil*, entendido como um *princípio de vida*, ou seja (LENKERSDORF, 2008). Há, portanto, um princípio da existência de todos os seres que vivem e geram vida, uma ontologia da vida.

Para os povos originários do Sul Global, a água é uma *entidade viva, é um ser vivo*. Entre os Mapuche, a água – *ko*, na língua mapuche – é considerada uma entidade com vida e com alma – *alwe* – que deve ser venerada e cuidada, estando presente em diversas cerimonias espirituais (MORALES; MORALES, 2022). Entre as deidades guardiãs das águas e de outros elementos da natureza, encontramos o *Ngen* – da cultura Mapuche, um ser espiritual que habita os componentes da Natureza – sendo o guardião das águas, das árvores, da terra e das plantas (GREBE, 1993). No caso específico das águas, o *Ngen* específico é denominado

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.19092

de *Ngenko*, guardião que dispõe sobre a presença da água na comunidade. Do mesmo modo, o *Ngenechen* é uma deidade de múltipla representação da Natureza (MORALES e MORALES, 2022). Na língua árabe, *urdú*, e nas línguas do grupo indo-iraniano, *ab,* são denominações dadas à água como matriz da cultura (SHIVA, 2003).

Encontramos semelhanças na espiritualidade budista da região do Mekong,[15] no sudeste asiático, na figura de *Nakan* ou *Naka*, uma deidade do budismo representada por uma serpente de sete cabeças, considerada uma guardiã dos rios. As comunidades ribeirinhas do rio Mekong realizam oferendas e rituais religiosos pedindo à *Naka* pela proteção e fertilidade do rio. No Brasil, o povo Krenak estabelece uma identidade coletiva e de existência com o território expressa pelo "nós": nós-rio, nós-montanha, nós-terra; das águas do rio que vão para o céu e das águas do céu que vão para os rios, pelo que são uma única água (KRENAK, 2022).

Em uma cosmopolítica das águas, para uma diversidade de povos, a água é uma matriz da cultura e o epicentro da sustentabilidade da vida. É mais que um bem natural e comunal, portanto, um direito coletivo, especialmente para as comunidades que constroem, com as águas, ontologias relacionais, marcadas por multidimensionalidades que vão desde uma relação espiritual, até aquela diretamente vinculada com as demandas cotidianas da existência, para a produção de alimentos, por exemplo.

Nesse contexto, etnografando famílias quilombolas no agreste de Pernambuco, Centelhas (2022) identificou um saber altamente complexo que se relaciona com a multiplicidade das águas em termos de características sensoriais, qualidades, efeitos e relações com corpos e coletividades. Assim, longe do discurso estatal da escassez, da ausência e da pobreza, a autora deu centralidade à dinâmica cotidiana das águas, identificando a existência de muitas águas, "seja por suas múltiplas fontes e origens, seja por seus distintos efeitos no corpo ou, ainda, pelas percepções e aprendizados sensoriais que distinguir as águas implica" (CENTELHAS, 2022: 7).

No contexto do ciclo hidrossocial (LINTON e BUDDS, 2014), as águas podem expressar complexas relações sociais, traduzindo desigualdades no acesso a elas, nos efeitos do seu acúmulo, nas dimensões de excesso e escassez. Nesse sentido, propõem Roca-Servat e Ocando (2019) o conceito de relações hidrossociais, privilegiando as relações agenciadas e articuladas em torno das águas, o que pode vislumbrar diferentes formas de compreender, agir e se relacionar com instituições e processos que envolvem a própria agência das águas. Classificando as relações hidrossociais a partir da experiência de megamineração no Departamento de Antioquia na Colômbia, Roca-Servat e Ocando (2019: 121) refletem que tais dimensões projetam complexos sistemas epistemológicos e ontológicos que muitas vezes se interrelacionam e se sobrepõem.

Na tese de Lewitzki (2024), a experiência hídrica no território indígena Mendonça, no Rio Grande do Norte, é apresentada, destacando a autora que a água e o território devem ser analisados de forma conjunta, articulada, uma vez que "água e terra constituem um campo de disputas que implicam em relações de poder locais, associadas ao contexto global no que se refere a projetos de desenvolvimento" (LEWITZKI, 2024: 27). Assim, destaca Lewitzki (2024: 37) a importância de compreender, a partir das mulheres indígenas, as movimentações das águas e as movimentações políticas associadas à agência da água como elemento

[15] A Região do Mekong é uma área do Sudeste Asiático que engloba a Bacia do Rio Mekong que atravessa seis países: Tailândia, Myanmar, Laos, Camboja, Vietnã e China.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.19092

vital aos territórios indígenas no contexto do semiárido nordestino. As águas internalizam, transportam e se movem em torno de relações sociais, sendo essa abordagem um caminho para a desnaturalização da escassez e o reconhecimento das desigualdades hídricas presentes no contexto de vida do povo Mendonça, como propõe Lewitzki (2024: 251).

No presente artigo, as relações hidrossociais que buscamos compreender e descrever não estão limitadas a compreensões divergentes sobre o uso do território ou do seu principal "recurso natural"; um debate entre um uso que leva ao esgotamento e exaustão e um uso mais sustentável, que permite a renovação dos ciclos naturais. Na verdade, a cosmopolítica das águas para os Anacé, como veremos a seguir, nos aponta para um conflito em torno do próprio modo de compreender as águas e como elas se relacionam ou não com os humanos. Portanto, é uma abordagem ôntica das águas em seu vínculo vital com a vida. Não se trata de perceber as águas como algo à disposição dos humanos, mas perceber as águas com agência, senciência, relação com o entorno. Nesse sentido, a base ou a raiz desse conflito é ontológico. De acordo com Arturo Escobar (2014: 76-7):

> La perseverancia de las comunidades y movimientos de base étnico-territoriales involucran resistencia, oposición, defensa, y afirmación, pero con frecuencia puede ser descrita de forma más radical como *ontológica*. Igualmente, aunque la ocupación de territorios colectivos usualmente involucra aspectos armados, económicos, territoriales, tecnológicos, culturales y ecológicos, su dimensión más importante es la *ontológica*. En este marco, lo que "ocupa" es el proyecto moderno de Un Mundo que busca convertir a los muchos mundos existentes en uno solo; lo que persevera es la afirmación de una multiplicidad de mundos. Al interrumpir el proyecto globalizador neoliberal de construir Un Mundo, muchas comunidades indígenas, afro-descendientes, y campesinas pueden ser vistas como adelantando *luchas ontológicas*. [...] Basada en lo que llamaremos una "ontología dualista" (que separa lo humano y lo no humano, naturaleza y cultura, individuo y comunidad, "nosotros" y "ellos", mente y cuerpo, lo secular y lo sagrado, razón y emoción, etc.), esta modernidad se ha arrogado el derecho de ser "el" Mundo (civilizado, libre, racional), a costa de otros mundos existentes o posibles. En el transcurso histórico, este proyecto de consolidarse como Un Mundo – que hoy llega a su máxima expresión con la llamada globalización neoliberal de corte capitalista, individualista y siguiendo cierta racionalidad – ha conllevado la erosión sistemática de la base ontológica-territorial de muchos otros grupos sociales, particularmente aquellos en los que priman concepciones del mundo no dualistas; es decir, no basadas en las separaciones indicadas. A estas otras experiencias las llamaremos mundos u ontologías relacionales. [...] la presión sobre los territorios que se está evidenciando hoy en día a nivel mundial – especialmente para la minería y los agro-combustibles – puede ser vista como *una verdadera guerra contra los mundos relacionales y un intento más de desmantelar todo lo colectivo*. Dentro de esta compleja situación, las luchas por los territorios se convierten en luchas por la defensa de los muchos mundos que habitan el planeta. En palabras del pensamiento zapatista, se trata de luchas *por un mundo en el que quepan muchos mundos*; o sea, luchas por la defensa del pluriverso[16].

No contexto dos conflitos entre as ontologias relacionais e as ontologias dualistas, como defende Escobar, ou binárias, no contexto da lógica das separações capitalistas, podemos afirmar que os conflitos ambientais e sociais nos territórios são expressões, na verdade, de conflitos entre ontologias ou entre paradigmas onto-epistêmicos diversos.

Escobar (2014) defende que a perseverança de mundos relacionais, envolvidos por toda a pressão moderna ocidental para fagocitá-los e convertê-los em uma modernidade unitária, demonstra que há sempre algo nestes mundos que "excede" a influência do moderno. Esse excesso que resiste à definição e à redução

[16] Pluriverso é, para Escobar (2014: 108), um conjunto de mundos em conexão parcial uns com os outros e todos, de forma interconectada, atuando e desenvolvendo-se sem cessar. Apesar de muitos considerarem que tais mundos estão se transformando, através da modernidade, querendo chegar a serem considerados modernos, a perseverança dos mundos relacionais demonstra que tal afirmação não é totalmente verdadeira.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.19092

ao moderno é também um fundamento importante da ontologia política e da prática política ontológica. Neste ponto, a perspectiva de Escobar se encontra com a de Stengers em sua proposição cosmopolítica.

Quando falamos em termos de disputas ontológicas, não estamos no campo das disputas entre crenças ou entre aportes culturais diversos. Superando as dicotomias natureza-cultura, no contexto das ontologias relacionais de muitos povos indígenas, por exemplo, as serras, as montanhas, os rios, os lagos, as lagoas, os rios são considerados seres sensíveis e sencientes, dotados de agencialidades e de capacidades de agir, de resistir e de operar no mundo dito da "cultura". Tais seres, para esses povos, são vivos e capazes de realizar, inclusive, ações e mobilizações políticas, possibilitando que falemos em territórios-corpo-água como espaços-tempos vitais, de interrelação com os mundos a partir da sinergia e da complementariedade, princípios que valem não apenas para o mundo de homens e mulheres, mas para todos os outros mundos que circundam o mundo humano (ESCOBAR, 2014). Nesse contexto, as reflexões de Escobar se encontram com as de Danowski e Viveiros de Castro, quando afirma o primeiro que:

> Cuando se está hablando de la montaña como ancestro o como entidad sintiente, se está referenciando una relación social, no una relación de sujeto a objeto. Cada relación social con no-humanos puede tener sus protocolos específicos, pero no son (o no solo) relaciones instrumentales y de uso. Así, el concepto de comunidad, en pincipio centrado en los humanos, se expande para incluir a no-humanos [...] Consecuentemente, el terreno de la política se abre a los no-humanos. (ESCOBAR, 2014: 103-4)

Na linha da crítica de Escobar, Antônia Tuxá e Felipe Tuxá afirmam que "a clássica separação entre natureza e cultura do ordenamento ocidental tem sido responsável por inúmeros descompassos por conceber rios, águas e paisagens como algo inerte e apartado da experiência humana" (2020: 27). Se numa ponta do destino das águas da transposição do São Francisco se encontram os Anacé e sua cosmopolítica das águas, em outra ponta e profundamente impactados por empreendimentos hidroelétricos realizados pela Companhia Hidroelétrica do São Francisco (Chesf), os Tuxá afirmam que "no e com o rio que se constituem relações com forças invisíveis através da quais a ancestralidade Tuxá pode ser exercida" (TUXÁ e TUXÁ, 2020: 31). Cosmopolíticas que se encontram no fluxo das águas em relações de respeito e reciprocidade.

A cosmopolítica das águas entre os Anacé

Em diálogo com Stengers (2018), Danowsi e Viveiros de Castro (2014) e Escobar (2014), buscamos compreender as múltiplas dimensões que envolvem a cosmopolítica das águas Anacé, com base em entrevistas, nos mitos, nos documentos produzidos pelos indígenas Anacé e na vivência cotidiana especialmente com as mulheres indígenas, considerando, ainda, uma trajetória de longa data que temos com as famílias indígenas Anacé (NÓBREGA, 2024). Logo, o texto que segue aponta para uma convivência relacional com as águas, pautadas em uma lógica não capitalista, ou seja, que não busca exaurir a existência das águas, como a que descrevemos anteriormente em relação às indústrias do CIPP. "Água não é para gastar, é para respeitar", como afirmou-nos a liderança Anacé *Lagoa do Parnamirim,* em 15 de março de 2023, em um sentido semelhante ao que Lewitzki apontou no estudo das águas no território indígena Mendonça: "a água, portanto, é um elemento de cuidado que demanda ser cuidada também", gerando, tais cuidados, formas de engajamentos territoriais (LEWITZKI, 2024: 255-6).

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.19092

Em entrevista realizada em 17 de setembro de 2021, com uma liderança Anacé da Aldeia Planalto Cauípe, território Anacé, esta nos afirmou:

> *Foi quando foi formado o Comitê Territorial de Matões. Eu acabei entrando nesse comitê que eu tô até hoje. E nesse Comitê a gente começa a lutar pela questão da água. Só que, em 2010, o Comitê pede ao Governo que coloque água nas 27 comunidades aqui ao redor. E a partir daí a gente começa uma briga com o Governo, porque o Governo começa a enrolar: "não, que não tem recurso, que não dá para essas 27". Até que chega 2016, [...] quando veio uma coisa do governo dizendo que faria os poços, mas daria em torno de 10 poços, não lembro, mas era em torno de 10 poços só. Aí a gente começa a ficar, a ter um grande dilema: como você pega 27 comunidades e dá 10 poços? Então, a partir daí a gente vai pra cima do governo. [...] Aí eu me lembro que [um servidor da Companhia de Gestão dos Recursos Hídricos] super ignorante inclusive, que disse que não, que não tinha condição e que a única coisa que podia fazer era tirar água do Cauípe e o governo ia ajudar de alguma forma a dar água para as comunidades. Aí, quando a gente começa a brigar dizendo que não ia aceitar essa moeda de troca. Que o Cauípe não era uma moeda de troca. A partir daí começa uma luta mais pesada*. (Liderança Lagamar do Cauípe, entrevista em 17 de setembro de 2021)

Uma grande luta das comunidades no entorno do Cauípe, região essa que engloba o rio, o lagamar e a lagoa homômima, era a instalação de rede de água e esgoto nas casas, com garantia de abastecimento contínuo e ininterrupto. Apesar de morarem nas margens do Lagamar, as famílias não tratam o rio como um recurso a ser utilizado, mas como fonte de alimento e de alegria. No entanto, em 2016, o Governo do Estado do Ceará começou a oferecer para a comunidade uma solução: 10 poços para 27 comunidades, com a condição de as lideranças aceitarem a retirada da água do Cauípe para abastecer as indústrias do CIPP.

As lideranças não aceitaram, iniciando, assim, uma nova etapa na luta, com o aumento da visibilidade dos problemas comunitários e da pressão pela água. Nesse contexto, no segundo semestre de 2017, quando normalmente diminui o volume de água dos mananciais porque reduzem as chuvas na região, as comunidades se organizaram em torno de um acampamento para impedir a instalação, pela Companhia de Gestão dos Recursos Hídricos do Estado, de infraestrutura para viabilizar a retirada da água do Cauípe. Tal infraestrutura tinha como objetivo levar água não para as comunidades, mas para abastecer as indústrias do CIPP.

Assim, em 2018, com todo o aparato da força do Estado, o acampamento dos Anacé e dos movimentos sociais é destruído, possibilitando que a infraestrutura para levar a água do Cauípe às indústrias fosse instalada. Até os dias atuais, contudo, as comunidades que vivem no entorno permanecem sem água nas suas casas:

> *Aí é que vem a história. Uma das reuniões com ele [representante do estado do Ceará], eu falo: mas como é que você quer mandar para as empresas se falta água na minha casa, para as pessoas? Por exemplo, aqui continua a mesma coisa. A gente tinha água três vezes por semana, agora nem isso. [...] Como é que uma região, que tem um rio e não pode usar, porque a gente teve treinamento, inclusive, para proteger o rio, porque tem até os agentes, né, que foram treinados como agente de conservação da área de proteção ambiental, que é a APA, né, do Cauípe, para não permitir que a água fosse retirada, para não permitir que o rio fosse sujo, poluído, etc., a gente faz tudo isso para proteger o rio, que a gente não pode usar a água, mas em compensação, vocês podem tirar a água e levar pra CSP [Companhia Siderúrgica do Pecém] e levar pras outras [empresas]? Aí, eles: "não, é só a água que ta saindo, que ta indo pro mar, aquela água que ta saindo". Aí, eu digo: beleza, aí a gente até tentou chegar num acordo: "se você quer a água que ta saindo pro mar, porque você não põe a bomba lá aonde a água tá indo pro mar, não precisa botar aqui no meio do rio. Vá lá na ponta aonde a água tá descendo mesmo, vai lá e bota ela lá". "Não, mas aí é um outro gasto e não sei o quê". [...] Aí que começa a confusão. Como é que a gente luta por 27 poços, porque aqui não tem água, pra não mexer com o Cauípe, que é uma*

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.19092

> *área de proteção ambiental, a gente não pode fazer barraca, a gente não pode fazer nada perto do rio. Ao mesmo tempo, a única coisa que a gente pode fazer do rio é tirar peixe. [...] A gente passa, fica pedindo a Deus para que escorra ali uma água, para a gente encher uma cisterna para passar dois, três dias com a mesma água. Então, a gente não tem água tratada, a gente não tem nada disso, né? Mas foi toda essa problemática. "Não, mas tem que ver todos os empregos que são dados na região", aí começa toda aquela coisa. Aí, pronto, o que vem é que parece que queriam tirar em torno de 700 litros por segundo. Aí que veio um absurdo mais: como é que você tira 700 ou 1000 litros por segundo, uma coisa do tipo assim, onde num lugar que já não tem água, você ver saindo tudo aquilo, era inadmissível, ninguém aceitava aquilo. A gente foi pra cima de cano por conta de tudo isso, né?* (Liderança Lagamar do Cauípe, entrevista em 17 de setembro de 2021)

A disputa pela água que não lhes era disponibilizada pelo Estado motivou a reação dos Anacé quanto à instalação da infraestrutura que abasteceria, a partir do Cauípe, as indústrias do CIPP. No entanto, a relação dos Anacé com a água, seus encantos e encantados é mais profunda, sendo destacada em Vasconcelos (2022). O autor, levantando as histórias de encantaria dos Anacé da Aldeia Parnamirim[17] em relação às águas, escreve o seguinte causo, que foi contato por Dona Mirian:

> Essa lagoa era assombrada. Ela tinha mania de ficar com a água toda vermelha, menstruava igual menstrua uma mulher. [...] Nela, já morreu muita gente, dizem que a primeira pessoa que apareceu sem vida foi uma menina. Dois meninos que estavam brincando de jangadinha na beira da lagoa, acabaram achando um corpo boiando. Eles correram até a Dona Mirian, e um deles, seu filho, assombrado falava com dificuldade: — Mamãe, acolá tem uma menina morta de papo pra cima dentro d'água! — a mulher, incrédula com a situação, demorou um pouco até conseguir entender o que o garoto queria dizer.
>
> Algum tempo depois, os moradores do Parnamirim, fizeram um caixão de madeira, vestiram e pentearam a menina e a enterraram próximo a um coqueiro. Eles disseram: — Quem passar por aqui e vê uma menina chorando não vá se assombrar. É que tem que batizar.
>
> Dito e feito, sete dias depois a menina chorou, já que ninguém a tinha batizado. Sete anos depois se ouviu o choro novamente. O cumpade João Pequeno, que vinha passando por perto de onde ela havia sido enterrada, chegou à casa de Dona Mirian em tempo de morrer assombrado.
>
> — Cumade, acolá tem uma menina chorando — ele dizia.
>
> Dona Mirian parecia já saber do que se tratava. Ela lembrou da menina que tinha sido enterrada no local anos atrás. A senhora, então, foi ensinar ao homem a como batizá-la, ela dizia as palavras e ele repetia tudo.
>
> E assim, acabou-se aquele encanto, a criança nunca mais se ouviu chorar. Caso não tivesse sido batizada até hoje o seu clamor estaria assombrando todo mundo que passasse por ali.
>
> A mãe daquela menina encontrada dentro da lagoa nunca apareceu e desde então os moradores afirmam que a Lagoa Encantada não aceita a morte de mais nenhuma outra mulher. (VASCONCELOS, 2022: 65-7)

Por essa narrativa presente entre os indígenas Anacé do Parnamirim e reproduzida por Vasconcelos (2022), percebe-se que a Lagoa do Parnamirim não é só um corpo d´água, um recurso ambiental ou um bem de uso comum do povo. Ela não é uma coisa. Menstrua que nem uma mulher, assombra e pode matar, mas também tem seus brios e morais: não aceita mais a morte de nenhuma outra mulher.

Dizem os Anacé do Parnamirim que a Lagoa é a morada da Mãe D´água e que ela, a entidade, se confunde com a própria água da lagoa. Às vezes, os indígenas a vêem sentada numa pedra nas margens da Lagoa, às vezes está no meio dela. Mas, minutos depois, desaparece como se tivesse se diluído nas águas do Parnamirim, fundindo-se, água e entidade, numa só coisa. Assim, mais do que dizer

[17] Aldeia integrante da Terra Tradicional Indígena Anacé, localizada em Caucaia/CE.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.19092

que tudo tem seu dono, que a Lagoa do Parnamirim tem sua dona, no caso a Mãe D´água, parece-nos ser mais adequado dizer, assim como afirma Lee Maracle (2020), que a água é dona dela mesma, assumindo múltiplas corporeidades: líquidas, sólidas, gasosas, tangíveis, intangíveis.

Conceber a água como *dona de si mesma* coloca no centro do debate a pergunta sobre a quem pertence a água, ponto de partida para um tensionamento, sob o prisma de uma crítica ecológica, à privatização das águas. A experiência do CIPP evidencia o processo sistemático de captura corporativa das águas (COSTA, 2023) e de uma apropriação integral do território (BARBOSA e NÓBREGA, 2025) pela via do *land grabbing, green grabbing* e do *water grabbing,* formas contemporâneas de captura territorial e hídrica.

Na Aldeia Cipó, Terra Indígena Anacé, há também menção a um encantado que é visto protegendo uma cacimba centenária. De acordo com as lideranças indígenas, essa cacimba nunca secou, mesmo em tempos de maior estiagem, garantindo água para os indígenas e para quem mais precisasse. Mas, nos últimos anos, cada vez menos se escuta relatos da presença desse encantado e as águas da cacimba tem diminuído e ficado impróprias para o consumo. "Depois que duplicaram essa estrada [CE 085[18]], a nossa cacimba tem sofrido. A água dela não é mais a mesma, não tá mais boa, com aquele gosto de dar gosto de beber, sabe? Essa água era milagrosa, mas hoje, se beber capaz de ficar doente", relatou-nos a liderança Anacé *Cacimba Encantada,* em 12 de maio de 2024.

Em entrevista realizada por nós em 01 de maio de 2020, com a liderança Anacé *Rio Juá*, a mesma descreveu a luta Anacé e as retomadas dos territórios a partir do aprendizado dos movimentos da água. A água, nessas passagens narrativas, assume uma dimensão pedagógica, não como um recurso comparativo ou metafórico, mas como alguém que repassa seus aprendizados aos Anacé:

> *E a coisa que mais marcou na primeira retomada, é uma coisa que não é física, mas é, foi, não chego a dizer o grito, mas foi a expressão de libertação do povo na primeira retomada. Porque até então, o povo vivia em reuniões, em quintais. Em reuniões em casas de pessoas e não tinha um local específico para se reunir, para reconstruir o laço com a terra e esse momento da primeira retomada foi um bater de asas para se criar uma ideia de que nós podemos avançar e tentar curar as feridas da nossa terra, seja as feridas nas matas, seja as feridas nas agressões. Tentar despoluir aonde nós sempre existimos. Então, essa primeira retomada teve esse valor e trouxe para os nossos indígenas o que é mais importante para um guerreiro que é a vontade de lutar, a vontade de viver, né? A vontade e a consciência da união do povo Anacé. [...] a ideia dos guerreiros e das lideranças Anacé era fazer mais as coisas, mas, muitas vezes, é como os encantados quer. A gente entende isso. É por isso que a gente não deixa nada de fora, mas a nossa linha de guerreiro era fazer como um pingo d´água. A retomada, o pingo cai e depois se espalha sem deixar conexão, se espalha, vai se espalhando e seria isso, né? Esse era o segredo que a gente tinha e é necessário, nesse exato momento, revelar. Mas a retomada daqui, a primeira retomada, o segredo era esse. Era começar a envolver os lados vizinhos até completar toda a terra Anacé.* (Liderança Rio Juá, em entrevista em 01 de maio de 2020)

"*É como os encantados quer*" e nesse sentido os Anacé buscariam pôr em prática o ensinamento da água: as retomadas são o pingo d´água que cai e se projeta em ondas, cobrindo todo o território, "até completar toda a terra Anacé", como afirma a liderança indígena citada acima. Isso está profundamente relacionado com a dimensão cosmológica dos Anacé, que percebem a água como um ser dotado de agencialidades.

Mas a água não é externa aos Anacé: cada gota de água já foi Anacé um dia e poderá voltar a sê-lo em outro momento. Tal entendimento, da conexão de todas

[18] A CE 085 é uma rodovia estadual que foi duplicada para garantir acesso facilitado ao Complexo Industrial e Portuário do Pecém.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.19092

as coisas, é acessível aos Anacé especialmente nos momentos de retomada (NÓBREGA e BARBOSA, 2022). Vejamos outro trecho da entrevista realizada com a liderança *Rio Juá*:

> *Vamos tratar a retomada como um local da terra, do planeta, aqui onde eu estou não é igual aonde você está, mas está conectada. A terra é conectada. As plantas, as raízes são conectadas. Existe uma espiritualidade que conecta e passa a conectar tudo isso. Pra mim te falar isso daí, eu tenho que fazer esse contexto. Eu vou arrodear um pouco. A jurema que está aqui, as raízes dela está na terra e existe essa conexão com a terra. Assim como a ayahuasca tá lá na ponta do Brasil, ela tá plantada, então ela tem essa conexão. Os mesmos valores que, digamos assim, a erva daninha ela tem o seu valor importante, senão ela não existiria. Então, todas as existências existem porque tem o seu valor nessa cadeia inteira. Então, as raízes conectadas da jurema com a ayuasca, elas produzem as mesmas coisas, se alimentam do mesmo ser que é a terra, assim como nós. Então, estamos todos nós conectados. Como o nosso cacique Antônio diz, dizia, a ciência prova que nós somos mais de 70% de água. Então, quando a gente tá vivo, essa água está com a gente. Quando a gente morre sobra pra terra. Depois da terra, sobe pro alto, todo mundo bebe todo mundo e acaba todo mundo sendo conectado. E é isso. Não adianta você pegar um garrafãozinho e dizer que a água é cristalina, é não sei o que, mas tem partículas nossas lá, de todo ser humano que já viveu nessa terra. Então, as importâncias da retomada é isso. É trazer para o ser humano essa conexão. É mostrar para o ser humano essa conexão.* (Liderança Rio Juá, em entrevista em 01 de maio de 2020)

Ao mesmo tempo, nas suas práticas cotidianas, os Anacé compreendem que a água também tem seus usos. É usada para tomar banho, cozinhar, limpar. Existe a água para "gastar" (do banho e da limpeza das casas) e a água que fica no centro do ritual do toré. Existe a água da cacimba, uma água que fica mais parada, e a água corrente dos riachos que correm no território. Mas todas essas águas tem vida:

> *A gente entende que a água também é viva, né? A gente sente ela e sente quando ela sofre. Sente primeiro. Eu até adoeço quando vejo a água que sai daquelas indústrias... uma água suja, fedida, doente. Eles matam a água. Matam mesmo. Aqui toda a água a gente aproveita, cuida.* (Liderança Lagoa do Parnamirim, em entrevista realizada em 15 de março de 2023)

Nos inúmeros momentos em que estivemos com os Anacé, percebemos que a água do banheiro, a utilizada para cozinhar, da lavagem da louça e das roupas se reinsere em um circuito mais ampliado, voltando a correr e se reinserir com/na Terra e com outros existentes: volta para as plantas, para os chiqueiros, para as galinhas, ganhando vida, impulso, história e memória a cada passagem. A água permanece viva.

A água para os Anacé tem múltiplas compreensões: podem ser parte do que eles são: seus corpos são água, assim como o de todos os demais seres que habitam ou habitaram essa T/terra. A água carrega essa memória por todos os corpos-territórios pelos quais ela já passou, fundindo-se corpos, terra, água em uma totalidade relacional. Mas ela própria, a água, também pode ser um encantado, havendo múltiplas camadas em torno da compreensão Anacé sobre o tema.

Na cosmopolítica indígena, as águas integram um ciclo longo. É a mesma em todo o planeta: "não se cria água nova", como os Anacé dizem, mas ela está e existe há muito e muito tempo. Todos os seres visíveis e invisíveis, tangíveis e intangíveis do planeta tem água, sendo esse o principal elemento de conexão entre nós, compartilhantes da Mãe-terra. A água carrega a memória dos processos, dos humanos e não humanos, articulando-se em seus múltiplos estados (sólido, líquido, gasoso, físico, memorial, imemorial, tangível, intangível) e produzindo ações, mobilizações, fluxos, memórias, aprendizados. Nesse ciclo longo, tanto a chuva quanto as lágrimas estão conectadas, por exemplo. A menstruação, o suor,

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.19092

o leite da mãe, articulam-se com as veias de rios, com as águas das cacimbas, com o caldo do peixe ou do frango no fogo. São a mesma água em múltiplas águas.

A água ensina quando os Anacé falam de seu movimento político de realizar retomadas como os pingos d´água se comportam em contato com uma água grande: como ondas, avançam, se espalham, se misturam. A água também é fonte de vida: apesar de morarem do lado do Cauípe, os indígenas não retiram a água para suas casas, para gastar, mas aproveitam o rio e o Lagamar como fonte de alimentação, lazer, ritual. A água é mãe, é parente, porque é dela que os Anacé retiram sua fonte de sustento. Fazem a defesa da água, ocupando rodovias, realizando enfrentamentos com o Estado e com as empresas, como se fossem mediadores: "a gente fala o que eles [os encantados] não podem dizer. Ou o que eles dizem, mas vocês fingem não saber ouvir", conforme nos narrou a liderança *Lagoa do Parnamirim*, em 15 de março de 2023. Mas a água cobra, porque a natureza cobra sua conta e os Anacé se sentem mais cobrados pelas águas que habitam o seu território de ocupação tradicional. Eles escutam seus chamados e seus lamentos.

Da Mãe d´água ao grande espírito que caminha sobre o Cauípe, os Anacé se comportam em uma perspectiva humilde frente às águas, em uma posição de respeito à sua ancestralidade, à sua força e à sua capacidade de gerar e de tirar vidas. As águas Anacé são fonte de ensinamento que projeta presente, futuro e passado em um ciclo de renovações.

Essas múltiplas dimensões cosmopolíticas da água para os Anacé aproximam-se do que Lee Maracle, ativista da nação Sto:lo, no Pacífico canadense, escreveu:

> Estoy familiarizada con el agua en mi cuerpo. Mis ojos han derramado lágrimas, gota a gota; mi útero ha vertido un torrente de agua antes del nacimiento de cada uno de mis hijos. He sangrado gotas de sangre, mes a mes, como mujer. Entiendo el agua y la manera como cada gota es ganada con tanta dificultad; cada gota es tan luchada, tan esencial para mi ser. Sin ella estoy muerta. Sin ella soy una vieja ciruela arrugada, una cáscara vacía. Me vuelvo humilde ante el Sto:lo (río), el mar, las olas que nos han llevado de un lugar a otro e incluso ante los *Hayaluq* que nos han enterrado. Entiendo al océano. Es nuestra madre, nuestra fuente de alimento; ella es a la vez amorosa y peligrosa. Dependemos de ella, la apreciamos y la respetamos. (MARACLE, 2020: 230)

Em contexto não só de escassez hídrica, mas de compreensão diferenciada sobre a água, ora tratado como um recurso, pelo Estado e pelas indústrias, ora tratado como um parente pelo povo indígena Anacé, por exemplo, o cenário de conflitos em torno da água é potencializado. A captura corporativa das águas é uma ameaça real à ecologia das águas e à sua cosmopolítica com a diversidade de povos que, com ela, constroem suas identidades e sentidos de existência. Como analisa Vandana Shiva (2003), a privatização das águas demarca o direito de contaminar e de se apropriar de um bem que deveria ser coletivo. Como enfatiza a autora, a abundância da água se torna fator de escassez hídrica, quando capturada pela lógica mercadológica das corporações.

No caso do Plano de Manejo da Área de Preservação Ambiental do Cauípe, que foi construído pela Secretaria de Meio Ambiente do Estado, sobre o qual fizemos referência acima, os Anacé encaminharam, em 06 de setembro de 2022, por suas diferentes associações, o Ofício nº 33/2022 para instituições como o Ministério Público Federal, a Fundação Nacional dos Povos Indígenas, a Defensoria Pública da União, a Secretaria Estadual do Meio Ambiente e outras, requerendo o cancelamento do processo de construção do Plano. Argumentaram, dentre outras coisas, que:

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.19092

> Nas reuniões em que participamos, a equipe utiliza de linguagem de difícil compreensão para nós, quando pedimos esclarecimentos, não somos considerados. [...] Tanto faz para a equipe os Anacé estarem lá ou não, poque [sic] não estamos sendo considerados em momento algum. Nossas falas sobre esta espiritualidade de que o Rio é nosso Pai e Mãe, que configura a territorialidade ancestral do nosso povo, não consta nas atas. Além disso, não se considera nesse processo o modo como nós, Anacé, compreendemos o Rio Cauípe, o Lagamar e todos os corpos d'água existentes no nosso território de ocupação tradicional. A APA está sobreposta ao nosso território e não se escuta em momento algum as vozes dos encantados das águas. O rio Cauípe para nós é pai e mãe, porque é ele que nos alimenta e nos dá de comer. Não falta comida perto do Cauípe, não falta lazer nem felicidade para nós. Essas compreensões da água mais que um recurso à disposição das empresas do CIPP não são consideradas em nenhum momento. Não queremos que essas águas sejam mexidas porque elas tem donos. Os encantados nos cobram e reclamam dessa destruição que estamos vendo. Achávamos, inicialmente, que, participando do processo, poderíamos fazer com que as vozes das águas fossem ouvidas. Mas não conseguimos porque os ouvidos da equipe estão todos mocos. O que querem fazer com o Cauípe, instituindo o Plano de Manejo, é um espiritocídio: vão matar o grande espírito que caminha das águas. Os pontos em que os encantados apareciam para nós e é morada deles estão sendo destruídos (Ofício nº 33/2022, de 06 de setembro de 2022, das Associações Japiman e Aipapc do Povo Anacé)

O cuidado curativo com a terra e com todos os existentes de que nos falam os Anacé é um cuidado também com as águas e com relações de coexistência profundamente imbricadas. As relações entre humanos e não humanos, incluindo aqueles que a ciência ocidental costuma chamar de não vivos: montanhas, areia, água, são relações entre agentes, de acordo com a cosmopolítica Anacé. Os indígenas cuidam das águas, das árvores, das montanhas, dos animais e o vento, o Cauípe, as dunas, os encantados também cuidam deles.

Viver e habitar no território onde hoje estão instalados tantos empreendimentos não tem sido tarefa fácil para os Anacé. As indústrias têm secado os açudes construídos para abastecê-las, diminuído a vazão de rios, no caso do Cauípe; e serão o destino final das águas da transposição do rio São Francisco. Projeta-se um consumo ainda maior de água, quando as plantas de hidrogênio verde estiverem em pleno funcionamento e os projetos de Data Center, recentemente anunciados para operarem na área do CIPP[19]. Secam-se os mananciais, secam-se os Anacé. Mais do que água, as indústrias tem sede de formas de vida.

As ontologias em contraste – reflexões finais

O Complexo Industrial e Portuário do Pecém é um grande projeto de desenvolvimento, o que corresponde a megaprojetos engendrados em complexas redes multiescalares de natureza político-econômica, que redefinem territórios a partir da exploração de bens comuns, de pessoas e da expulsão de famílias.

Ainda que abrandadas discursivamente pelo ideário de redistribuição de renda e de garantia de emprego, a realidade tem demonstrado que tais projetos aprofundam desigualdades e empobrecem. Assim, a "riqueza ecológica [de los territorios] termina convertida en una maldición" (GUDYNAS, 2016: 21), ou seja, os grupos sociais que conseguiram manter, por suas práticas tradicionais, espaços conservados do planeta, assegurando uma ampla e riquíssima biodiversidade, são justamente aqueles que enfrentam a fúria do capital na sua atual fase. Passam a ser despojados, perseguidos e expulsos dos territórios que ajudaram a manter de pé.

[19] Sobre o tema, sugerimos leitura: https://www.intercept.com.br/2025/05/22/tiktok-data-center-cidade-seca-no-ceara/. Acesso em 10 nov. 2025.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.19092

Pignarre e Stengers (2005) citam que a ideia de desenvolvimento que fundamenta os extrativismos e a mineração, por exemplo, são um tipo de lógica feiticeira. O capitalismo é um sistema feiticeiro que ganha corpo e se intensifica, mesmo diante de todos os eventos que nos fazem questionar sua necessidade e eficácia. A própria idéia de um desenvolvimento sustentável, muito mais atrelada à idéia de crescimento do que de sustentabilidade propriamente dita, é uma forma de capturar, distorcer e criar armadilhas para refrear o impulso por mudanças (STENGERS, 2015).

As lutas indígenas estão trazendo, para o debate público, outras possibilidades de existência não enfeitiçadas com a lógica do capitalismo, nos seus múltiplos vieses, especialmente o extrativista e o neodesenvolvimentista. Nesse sentido, as cosmopolíticas Anacé apresentam uma questão importante: o limite das análises para o enfrentamento ao aquecimento global, ao Antropoceno ou Capitaloceno. Seja nos relatórios do IPCC, seja nos Objetivos do Desenvolvimento Sustentável, seja na legislação sobre os recursos hídricos ou mesmo nas políticas de manejo de unidades de conservação, nenhum deles consagra a compreensão das águas como dotadas de agencialidades, como parte de nós mesmos, ou sendo donas de si mesmas, sendo essa uma ruptura de natureza ontológica. Assim, as cosmopolíticas Anacé trazem o algo a mais que Stengers nos convida a pensar e que precisamos estar atentos para perceber.

Por meio da compreensão Anacé, as águas são mais do que a conjunção de moléculas de hidrogênio e oxigênio. São mais do que recursos naturais postos à disposição no contexto capitalista. Seguindo Swyngedouw (2004), a água captura e encarna processos que são, ao mesmo tempo, materiais, discursivos e simbólicos, constituindo uma "coisa híbrida". As águas são, como afirma Centelhas (2019: 218), uma "substância relacional ímpar, que liga, opõe e produz pessoas e coletivos".

Interessante que quando as indústrias consomem, por sua sede desenfreada, as águas existentes no contexto do CIPP, essa dimensão não é compreendida para os industriais como mítica ou mesmo cultural. Mas não há nada mais ontologicamente localizado em lógicas capitalistas do que a decisão por priorizar a dessedentação de indústrias ao invés da de humanos e não humanos que habitam o território, ou, ainda, quando se afirma que as comunidades precisam ser "conscientizadas" sobre a importância das águas que habitam com os humanos o território. Tal cenário se associa de forma perversa com as práticas do Estado, sendo resultado de políticas de ocultação e invisibilidade (NÓBREGA, 2025), que procuram excluir da existência as pessoas, os conhecimentos e as formas indígenas de construir e se relacionar com os compartilhantes de um território, inclusive, as águas. Isso implica, por outro lado, em uma produção da escassez e da precariedade nos territórios – a necrogovernança anunciada por Freire (2019: 53) nos seus estudos sobre a administração de conflitos de saúde. A necrogovernança parte da atuação do Estado por meio de políticas públicas, instituições, jurisprudências, regulações, um modo de governo pensado, formulado e executado para gerar escassez.

As indústrias do Complexo Industrial e Portuário do Pecém têm uma sede insaciável, mas a ontologia que as fundamenta tem também tem sede, uma sede por secar a fonte de formas outras de existências, capazes de construir e de pensar outros mundos. Nesse sentido, a ontologia capitalista que orienta as decisões e os destinos das águas do território onde se localiza o CIPP tem sede por transformar o plural e o colorido da vida em uniforme e unicolor, transformando em desertos territórios, processos, conhecimentos e relações.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.19092

Recebido em 31 de janeiro de 2025.
Aprovado em 10 de dezembro de 2025.

Referências

AGUIAR, Gabriel Lima de. Complexo Industrial e Portuário do Pecém e comunidades do entorno: caracterização, diagnóstico e soluções. *Relatório Técnico*. Comissão Especial do Meio Ambiente da Câmara Municipal de São Gonçalo do Amarante, novembro de 2019.

AQUINO, Jakson Alves de. *Processo decisório no Governo do Estado do Ceará (1995-1998): o porto e a refinaria*. Dissertação (Mestrado em Sociologia), Universidade Federal do Ceará, 2000.

BARBOSA, Lia Pinheiro. O "Comum e a Não Propriedade": a ontologia Zapatista na defesa do território e no confronto ao ontocídio do capital no Sul Global. *Revista GeoUECE*, 13 (25): 1-42, 2024.

BARBOSA, Lia Pinheiro; NÓBREGA, Luciana Nogueira. Estratégias de *green grabbing* no contexto da transição energética: um estudo a partir da apropriação integral do território na América Latina. *Revista Nera*, 28 (3): 1-35, 2025.

BEZERRA, Maria das Graças Viana. *Do canto das nambus ao barulho do trem: transformações no modo de vida e na saúde na comunidade de Bolso no Complexo Industrial e Portuário do Pecém-CE*. Dissertação (Mestrado em Saúde Pública), Universidade Federal do Ceará, 2010.

CENTELHAS, Marcela Rabello de Castro. A multiplicidade das águas no fazer das pessoas: corpo, gênero e materialidades em um quilombo pernambucano. *Estudos Sociedade e Agricultura*, 30 (1): 1-33, 2022.

CENTELHAS, Marcela Rabello de Castro. *Nas águas das políticas: as mulheres, as cisternas e o curso da vida no agreste pernambucano*. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2019.

COSTA, Pedro D. Andrea. *Ralos e gargalos das outorgas de água no Brasil: uma análise sobre a captura das águas pelo agronegócio irrigado e pela mineração*. Rio de Janeiro: Fase, 2023.

DANOWSKI, Déborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. Desterro [Florianópolis]: Cultura e Barbárie, Instituto Socioambiental, 2014.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.19092

DELEUZE, Gilles GUATTARI, Felix. *Mil platôs. Capitalismo e esquizofrenia*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995.

ESCOBAR, Arturo. *Sentipensar com la tierra. Nuevas lecturas sobre desarollo, territorio y diferencia*. Medellín: Ediciones Unaula, 2014.

FALCÃO, Larissa. *Hidrogênio Verde: com 14º memorando assinado, Ceará amplia a capacidade de produção do combustível*, 2022.

FALCÃO, Larissa. *Com R$ 200 bilhões de investimento, Data Center do TikTok no Ceará será o maior do Brasil*, 2026.

FERNANDES, Juliana Ventura de Souza. *A "Guerra dos 18 anos" – repertórios para existir e resistir à ditadura e a outros fins de mundo. Uma perspectiva do povo indígena Xakriabá e suas cosmopolíticas de memória*. Tese (Doutorado em História), Universidade Federal de Minas Gerais, 2020.

FOLHES, Marcelo Theophilo; DONALD, Nelson. Previsões tradicionais de tempo e clima no Ceará: o conhecimento popular a serviço da ciência. *Sociedade & Natureza*, 19 (2): 19-31, 2007.

FREIRE, Lucas. *A gestão da escassez: uma etnografia da administração de litígios de saúde em tempos de "crise"*. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2019.

GOMES, Maria Cecília Feitoza. *Neodesenvolvimentismo x modos de vida Anacé: Impactos do Complexo Industrial e Portuário do Pecém sobre povos indígenas no Ceará*. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento e Meio Ambiente), Universidade Federal do Ceará, 2014.

GREBE, María Ester. El subsistema de los Ngen en la religiosidad mapuche. *Revista Chilena de Antropología*, 12: 45-64, 1993.

GUDYNAS, Eduardo. Teología de los extractivismos. *Tabula Rasa*, 24: 11-23, 2016.

GUERRERO MARTÍNEZ, F. *Yaltsil. Vida, ambiente y persona en la cosmovisión tojol-ab'al*. Chiapas: LIBRUNAM, 2022.

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

LENKERSDORF, C. *Aprender a escuchar. Enseñanzas maya-tojolabales*. México: Plaza y Vades, 2008.

LEWITZKI, Taisa. *Águas e movimentos: Mulheres indígenas, meio ambiente e organização política no contexto do território indígena Mendonça*. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2024.

LINTON, Jamie; BUDDS. Jessica. *The hydrosocial cycle: Defining and mobilizing a relational dialectical approach to water*. *Geoforum*, 57: 170-180, 2014.

MARACLE, Lee. Agua. *Revista Colombiana de Antropología*, 56 (2): 229-34, 2020.

MARTINS, Laís. *Ceará autoriza data center do TikTok a usar sete vezes mais água do que o previsto no licenciamento ambiental*, 2025.

MARTINS, Laís *et. al. Descubra quem gasta mais energia: o data center do TikTok ou a sua cidade*, 2025.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.19092

MEIRELES, Jeovah. “A injustiça ambiental expressa nas termelétricas do Complexo Industrial e Portuário do Pecém (CIPP) pela extração perdulária das águas superficial e subterrânea”. In: LIMA, Sarah; ARAÚJO, Fernanda (Orgs). *Entrando em clima de urgência no Ceará:* sem tempo para termelétrica. Fortaleza: Gráfica LCR, 2023. pp. 36-42.

MEIRELES, Jeovah; BRISSAC, Sérgio; SCHETTINO, Marco Paulo. O povo indígena Anacé e seu território tradicionalmente ocupado. Parecer Técnico nº 01/2009. *Cadernos do LEME*, 4 (1): 115-235, 2012.

MELO, João Alfredo Telles. *A tríplice dimensão da natureza da água como condição para a justiça hídrica: um estudo ecológico, social e jurídico a partir de conflitos socioambientais no território do Pecém, no Ceará*. Tese (Doutorado em Desenvolvimento e Meio Ambiente), Universidade Federal do Ceará, 2021.

MORALES, Daniela; MORALES, Soledad. “Las mujeres mapuches de la Patagonia extraandina: guardianas del agua ante el cambio climático global”. In: CASTRO REBOLLEDO, María Isabel; WALTEROS RODRÍGUEZ, Jeymmy (eds.). *Mujer y agua. Una relación natural*. Bogotá: Universidad de la Salle, 2022, p. 59-84.

NÓBREGA, Luciana Nogueira. O povo indígena Anacé e o complexo industrial e portuário do Pecém, no Ceará. *Revista de Ciências Sociais da UFC*, 51: 165-211, 2020.

NÓBREGA, Luciana Nogueira; BARBOSA, Lia Pinheiro. Uma Pedagogia das Retomadas: ensinamentos e aprendizagens a partir do povo indígena Anacé. *Revista da FAEEBA - Educação e Contemporaneidade*, 31 (67): 248-67, 2022.

NÓBREGA, Luciana Nogueira. “Não é pra todo mundo que a gente abre o coração”: reflexões epistemológicas a partir de trajetória de pesquisa com os Anacé, Caucaia, Ceará. *Espaço Ameríndio*, 18 (2): 218-44, 2024.

NÓBREGA, Luciana Nogueira. *“Eu fui tão feliz que dói” – entre políticas de invisibilidade e políticas de existência: os Anacé e o Complexo Industrial e Portuário do Pecém, Ceará*. Fortaleza: Editora UFC, 2025.

NÓBREGA, Luciana Nogueira; BARBOSA, Lia Pinheiro; JOCA, Priscylla. Transição energética e injustiças socioambientais: um debate emergencial no contexto brasileiro. *Cadernos de Campo*, 25 (00): e025014, 2025.

PAINEL INTERGOVERNAMENTAL DE MUDANÇAS CLIMÁTICAS. *Mudança Climática 2022:* Impactos, Adaptação e Vulnerabilidade, 2022.

PIGNARRE, Philippe; STENGERS, Isabelle. *La sorcellerie capitaliste: pratiques de désenvoûtement*. Paris: La Découverte, 2005.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. *O desafio ambiental*. Rio de Janeiro: Record, 2004.

ROCA-SERVAT, Denisse; OCANDO, Lidy Palacio. “Sí a la vida, al agua y al territorio”: relaciones hidrosociales alternativas en Colombia. *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe*, 107: 117-38, 2019.

SANTANA, Eudoro Walter *et al. Cenário Atual do Complexo Industrial e Portuário do Pecém*. Assembleia Legislativa do Ceará, Conselho de Altos Estudos e Assuntos Estratégicos. Fortaleza: INESP, 2013.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.19092

SHIVA, Vandana. *Las guerras del agua. Privatización, contaminación y lucro*. México: Siglo XXI Editores, 2003.

SOUZA, Rute Morais. *Tabas, roças e lugares de encanto: construção e reconstrução Anacé em Matões, Caucaia, Ceará*. Monografia (Bacharelado em Ciências Sociais), Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, 2019.

STENGERS, Isabelle. A proposição cosmopolítica. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, 69: 442-64, 2018.

STENGERS, Isabelle. *No tempo das catástrofes – resistir à barbárie que se aproxima*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

SWYNGEDOUW, Erik. *Social power and urbanization of water: flows of power*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

TUXÁ, Antônia Flechiá; TUXÁ, Felipe Cruz. "Eu vi dois peixinhos: o reencontro do Povo Tuxá com suas águas encantadas". In: SOUZA, André Luís Oliveira Pereira; TOMÁZ, Alzení de Freitas; MARQUES, Juracy (orgs.). *Povo Tuxá das águas do Opará*. Paulo Afonso: Sociedade Brasileira de Ecologia Humana - SABEH, 2020.

UNU-INWEH Report: Madani, K. *Global Water Bankruptcy*: Living Beyond Our Hydrological Means in the Post-Crisis Era. United Nations University Institute for Water, Environment and Health (UNU-INWEH), Richmond Hill, Ontario, Canada, 2026.

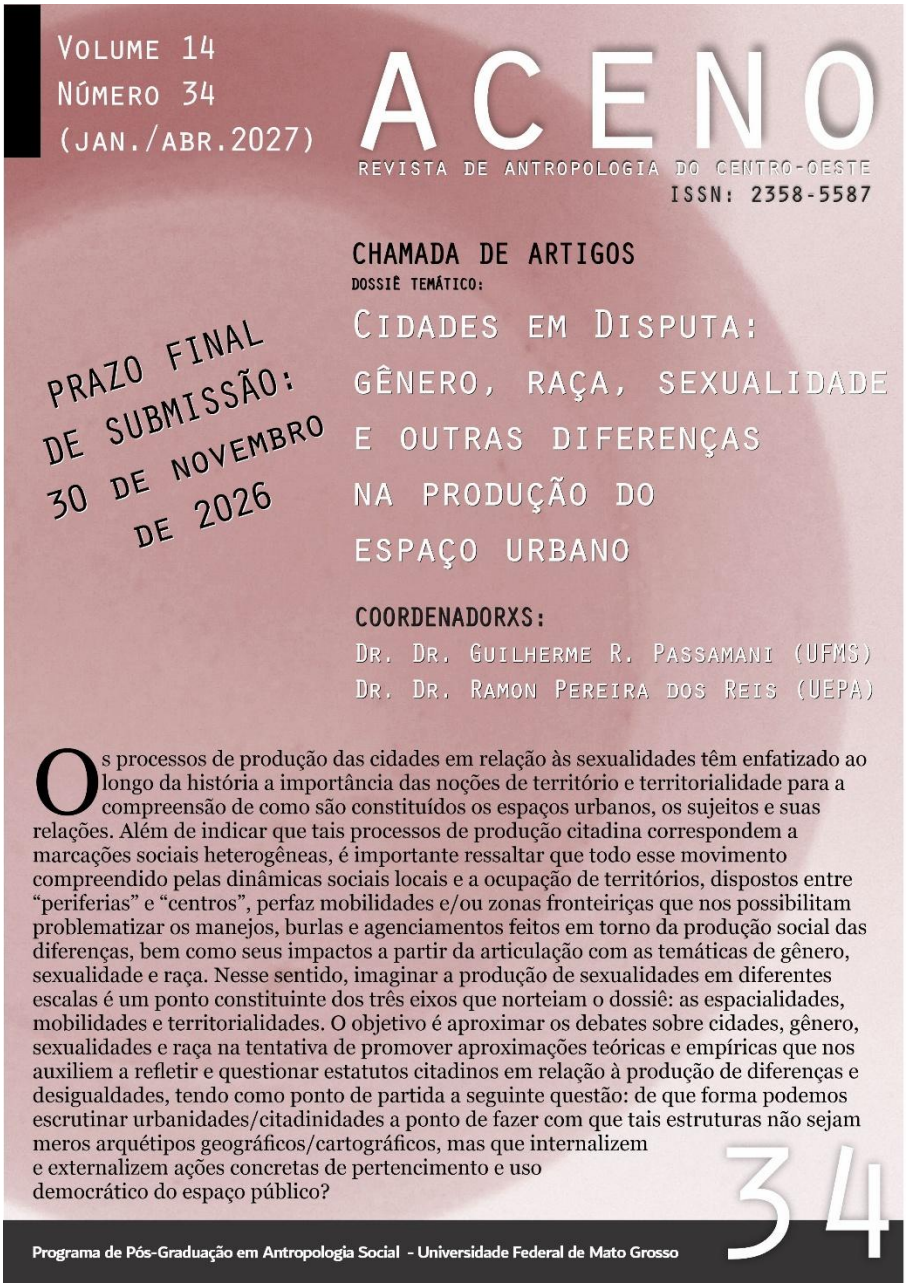
VASCONCELOS, Daniel. *Parnamirim*. Fortaleza: Universidade Federal do Ceará, 2022.

VIEGAS, Rodrigo Nuñez. *Desigualdade ambiental e "Zonas de Sacrifício"*. Rio de Janeiro: FASE: IPPUR, 2006.

ZAPAROLLI, Domingos. Brasil prepara-se para iniciar produção de hidrogênio verde. *Revista Fapesp,* 314, abril de 2022.

ZHOURI, Andréa; LASCHEFSKI, Klemens. "Desenvolvimento e conflitos ambientais; um novo campo de investigação". In: ZHOURI, Andréa; LASCHEFSKI, Klemens (Orgs.). *Desenvolvimento e conflitos ambientais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010. pp. 11-31.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.19092



DOI: 10.48074/aceno.v13i31.19092

ACENO

Mídia x Islam:
reflexões sobre os atores sociais envolvidos nas representações e estereótipos construídos sobre árabes e muçulmanos

Salua Omais[1]
Manoel Antonio dos Santos[2]
Universidade de São Paulo

Resumo: O delineamento deste estudo tem por base uma revisão narrativa da literatura, cujo objetivo é investigar alguns dos efeitos das representações midiáticas negativas sobre árabes e muçulmanos e os atores sociais envolvidos nesses contextos. A literatura aponta diversos fatores que permeiam os bastidores das narrativas midiáticas, como tensões geopolíticas, influências socioculturais e interesses econômicos. Esses fatores, ao serem articulados por interesses geopolíticos, fomentam estigmatizações e distorções que moldam e cristalizam narrativas dominantes sobre os muçulmanos disseminadas no Ocidente.

Palavras-chave: Islam; mídia; muçulmanos; árabes; islamofobia

[1] Doutora em Psicologia pela Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto (FFCLRP-USP).
[2] Professor Titular do Departamento de Psicologia da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto (FFCLRP-USP).

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.19961

OMAIS, Salua; SANTOS, Manoel Antônio dos. **Mídia x Islam: reflexões sobre os atores sociais envolvidos nas representações e estereótipos construídos sobre árabes e muçulmanos.** *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 13 (31): 359-380, janeiro a abril de 2026. ISSN: 2358-5587

Media vs. Islam:
reflections on the social actors involved in the representations and stereotypes socially constructed about Arabs and Muslims

Abstract: The design of this study is based on a narrative review of the literature, the aim of which is to investigate some of the effects of negative media representations of Arabs and Muslims and the social actors involved in these contexts. The literature points to various interwoven factors present behind the scenes of media narratives, such as geopolitical tensions, socio-cultural influences and economic interests, which together foster stigmatisation and distortions about this population.

Keywords: Islam; media; muslims; arabs; islamophobia

Medios de comunicación vs. Islam:
reflexiones sobre los actores sociales involucrados en las representaciones y estereotipos socialmente construidos sobre árabes y musulmanes

Resumen: El diseño de este estudio se basa en una revisión narrativa de la literatura, cuyo objetivo es investigar algunos de los efectos de las representaciones mediáticas negativas de los árabes y musulmanes y los actores sociales involucrados en estos contextos. La literatura señala varios factores entrelazados presentes detrás de las narrativas mediáticas, como tensiones geopolíticas, influencias socioculturales e intereses económicos que, en conjunto, fomentan la estigmatización y las distorsiones sobre esta población.

Palabras clave: Islam; medios de comunicación; musulmanes; árabes; islamofobia

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.19961

A compreensão de povos, culturas e religiões está intimamente relacionada à qualidade das informações e os vieses nas quais muitas delas são construídas. O poder e a amplitude de disseminação dos meios de comunicação em massa, e nos últimos anos, das mídias digitais, sobrepõem-se claramente às demais fontes de conhecimento, exercendo uma influência significativa no modo de pensar e interpretar certos acontecimentos e no modo de enxergar o outro. Apesar das vantagens tecnológicas, a sociedade enfrenta uma série de desafios para filtrar a qualidade das informações como as *fake news*, o discurso de ódio nas redes sociais, conteúdos parciais e enviesados e a própria manipulação midiática que se oculta nos bastidores dos diversos canais de comunicação. Assim, ao mesmo tempo que as mídias democratizam o acesso à informação, elas mesmas muitas vezes acabam quebrando essa possibilidade ao demonizar certos grupos sociais, fomentando o preconceito e a estereotipação.

A representação negativa contínua e sistemática sobre árabes e muçulmanos no Ocidente cria e solidifica estereótipos, a partir de conteúdos que distorcem o Islam e o modo de vida dos muçulmanos, fomentando preconceitos, ampliando os desafios enfrentados pelos adeptos do Islam em países não-islâmicos e o ajustamento ao contexto sociocultural no qual se inserem. Muitos interesses de grupos isolados se ocultam por trás das cortinas do trabalho midiático (OMAIS e SANTOS, 2024 e 2025).

Este estudo parte de uma revisão narrativa da literatura, que busca compreender como as representações midiáticas sobre árabes e muçulmanos atuam na produção de alteridades e na construção de categorias morais e culturais no contexto ocidental contemporâneo. Mais do que identificar distorções ou estigmas, a investigação se propõe a refletir sobre os processos socioculturais, políticos, econômicos que orientam a produção e a circulação dessas narrativas, bem como os modos pelos quais tais discursos midiáticos operam como dispositivos de poder e de mediação cultural na conformação do "outro" muçulmano.

Desse modo, o estudo busca tecer reflexões que permitam uma compreensão mais abrangente sobre o papel da mídia nesse processo, bem como os diversos atores e interesses que colaboraram para a construção dos estereótipos sobre o Islam e seus adeptos no Ocidente. Sendo assim, o objetivo deste estudo é investigar alguns dos efeitos das representações midiáticas negativas sobre árabes e muçulmanos e os atores sociais envolvidos nesses contextos.

Cultura e religião: fronteiras fluidas

O entrelaçamento de aspectos culturais e religiosos, transmitidos de geração para geração de forma mais ou menos coesa, e a dificuldade em distinguir as nuances entre comportamento cultural e religioso contribuem para confundir a imagem socialmente criada sobre o Islam e seus adeptos no mundo ocidental. A maior parte dos muçulmanos não é de origem árabe, assim como o mundo árabe não se resume aos muçulmanos (PINTO, 2011). No Brasil, há um número crescente e constante de muçulmanos, seja em virtude dos fluxos imigratórios ou em

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.19961

decorrência das conversões de brasileiros à religião (Pinto, 2013; 2016). A identificação do povo muçulmano à cultura árabe, como comumente se faz, é uma informação que não procede, uma vez que os três países com maior número de adeptos ao Islam são, respectivamente, Indonésia, Paquistão e Índia, países asiáticos que não têm relação com a cultura árabe (MUSLIM POPULATION BY COUNTRY, 2023).

Marques (2015: 748) denomina de "diferenças fluidas entre religião e cultura" um movimento que, por vezes, se harmoniza e se adapta às leis religiosas, mas que outras vezes se opõe a elas. Devido a essas diferenças, muitos muçulmanos que residem em países ocidentais acabam vivendo um dilema entre permanecerem fiéis à sua identidade religiosa, suas raízes e matrizes culturais, ou assimilarem os costumes locais do contexto onde vivem, buscando integrar esses elementos de forma harmônica em sua vida cotidiana. Apesar disso, a possibilidade de se adaptar a outras culturas sem entrar em choque com as próprias crenças e convicções religiosas não é um empecilho no Islam, desde que não afete os pilares e preceitos básicos da fé. A autora afirma que, apesar de o Islam não ser uma religião étnica, à medida que tentam construir uma vida nova em outro país os muçulmanos acabam carregando em sua bagagem cultural não somente os conhecimentos religiosos do Islam, como também os traços étnicos da cultura a qual pertencem. Possivelmente, esse amálgama acaba sendo mais um fator que fomenta certa confusão, no imaginário coletivo da população que os recebe, entre comportamentos culturais e comportamentos religiosos.

A imagem do Islam na mídia

Para Said (1997), a associação do Islam com o fundamentalismo fomenta uma tendência reducionista que tende a confinar o Islam a estereótipos, construídos a partir das interpretações que são feitas em relação aos eventos provocados pelo comportamento radical de grupos minoritários. Essa visão distorcida e preconceituosa muitas vezes acaba prevalecendo, sendo difundida e perpetuada na sociedade ocidental.

O desconhecimento profundo sobre o tema também é outro elemento que acaba fortalecendo tais interpretações. Segundo Sonn (2006, p. 181), a "identificação inadequada dos fenômenos em estudo pode levar rapidamente a conclusões imprecisas", e por essa razão, "um dos primeiros requisitos para o sucesso em qualquer investigação acadêmica é o uso de terminologia precisa". Se tal premissa fosse respeitada, talvez não haveria tantos termos pejorativos sobre o Islam e os muçulmanos sendo utilizados de forma tão indiscriminada pela mídia. O termo fundamentalismo, por exemplo, compreendido como um fenômeno do Islam político por estudiosos da área, acabou sendo generalizado em narrativas midiáticas como comportamento "padrão" dos muçulmanos. O domínio geopolítico de países do Oriente Médio por potências ocidentais e a imposição de um sistema secular desestabilizou totalmente o contexto político e econômico da região, dentro de um processo histórico que parece fazer do colonialismo e do poscolonialismo uma extensão das cruzadas (SONN, 2006).

O termo "Islam Político" refere-se a um conjunto heterogêneo de movimentos, correntes de pensamento e práticas sociais que buscam articular os princípios do Islam como base normativa (*fiqh*) e ética para a organização política. Como observa Burgat (2003), trata-se de um fenômeno histórico e plural, que deve ser compreendido a partir dos contextos locais em que emerge, mais do que como uma ideologia única ou uniforme. O Islam Político expressa, em muitos casos, a

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.19961

tentativa de reconstruir identidades coletivas e de resistir à hegemonia ocidental e aos modelos de modernidade secular impostos durante o período colonial.

Kepel (2004) e Sonn (2006) analisam essa trajetória como um movimento de recomposição social e religiosa, marcado por tensões entre adeptos de uma leitura literal das leis islâmicas e daqueles que buscam sua adaptação aos contextos modernos (*ijtihad*), adquirindo significados diversos nas sociedades muçulmanas contemporâneas, do ativismo político ao engajamento comunitário. Roy (1994), por sua vez, argumenta que o insucesso desse ativismo não se deve à inviabilidade do Islam como estrutura política, mas à diversidade das suas interpretações e à dificuldade de conciliar aspirações religiosas com as dinâmicas do Estado-nação moderno.

Said (1997) alerta também sobre a parcialidade com que muitos livros e estudiosos do tema abordam o mundo islâmico, representando-o somente por meio de conteúdos e imagens ligadas a famílias ou governos opressivos e autoritários, ou então atrelando o Islam a uma perspectiva retrógrada e imatura, a que supostamente estaria condenada a comunidade islâmica. Tais representações recorrentes na mídia acabam alimentando uma atitude de desconfiança em relação às reais intenções dos autores das narrativas preconceituosas, levando ao questionamento a respeito de pretensa neutralidade dos formadores de opinião.

Nota-se que essa mesma imagem do medo e do terror serve como pretexto para uma supostamente necessária defesa armada contra o "inimigo". Tal atitude defensiva, paradoxalmente, também faz uso da violência que diz combater, justificando o emprego da força com o argumento de que é preciso garantir a "paz" e o "bem comum". Tal representação salvacionista vem acompanhada da construção de preceitos morais (noções de certo e errado, bem e mal) e de ideais puristas e essencialistas acerca do que é bom ou ruim. Com isso, além de ocultar as verdadeiras razões econômicas e geopolíticas que dão origem às guerras e conflitos, os valores defendidos pelo imperialismo ocidental baseiam-se em uma visão única, cuja hegemonia direciona, regula e dissemina os padrões ideais de conduta:

> Os Estados Unidos revidam, seguindo-se em todo o mundo muçulmano a resposta retumbante do apelo ao "Islam", que por sua vez gerou uma avalanche de imagens, textos e posturas no "Ocidente", ressaltando o valor de "nossa" herança judaico-cristã (ocidental, liberal e democrática) e a maldade, a crueldade, a destrutividade e imaturidade da herança deles (islâmica, do Terceiro Mundo, etc.). (SAID, 2011: 355)

Outro elemento que também contribui para o alastramento da perspectiva negativa sobre o Islam e os muçulmanos é o fenômeno da generalização. A construção de uma imagem negativa, com base em casos isolados, que é disseminada e confundida com as prescrições doutrinárias originais ou com o comportamento de outros adeptos, traduz grande parte da problemática enfrentada pelos muçulmanos atualmente (OMAIS e SANTOS, 2025). Quando homicídios, chacinas, massacres, atentados terroristas ou ainda situações de violência contra a mulher acontecem em países ocidentais, as razões associadas a esses fenômenos geralmente não são atribuídas à crença religiosa do sujeito, mas a motivações de ordem pessoal ou relacionadas a um transtorno mental, enquanto que, quando essas mesmas situações são provocadas por um muçulmano, a responsabilidade é imediatamente atribuída à religião que ele professa, ao invés de se restringir à sua conduta.

Deduz-se a provável presença de certa manipulação, que vai muito além da simples divulgação de notícias tendenciosas sobre algum fato ou acontecimento violento envolvendo árabes e muçulmanos. É possível distinguir nitidamente a criação de um cenário maniqueísta, com personagens que representam o bem e o

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.19961

mal. Os muçulmanos seriam supostamente os que estão do lado do "mal", os "vilões" que adotam a violência cega que imola pessoas inocentes e a ignorância proposital como meios de perpetuar a coesão do grupo, mantendo-o em patamares não tão "civilizados" ou "evoluídos". Atribui-se a esses grupos a adesão a uma religião com princípios retrógrados e opressivos, que supostamente não se coadunam com o padrão de liberdade pregado no Ocidente e nas religiões judaico-cristãs. Said (2011: 337) retrata esse contexto de modo eloquente, apontando as contradições presentes nas execrações e objeções do Ocidente ao Islam e ao seu modo de vida.

> O medo e o terror induzidos pelas imagens desproporcionais do "terrorismo" e do "fundamentalismo" – vamos chamá-las de figuras de um imaginário internacional ou transnacional composto de demônios estrangeiros – aceleram a subordinação do indivíduo às normas dominantes do momento. Isso vale tanto para as novas sociedades pós-coloniais quanto para o Ocidente em geral e os Estados Unidos em particular. Assim, opor-se à anormalidade e ao extremismo embutidos no terrorismo e no fundamentalismo – e meu exemplo aqui nem sequer é muito caricato – significa também defender a moderação, a racionalidade, a centralidade executiva de uma moralidade vagamente designada "ocidental" (ou qualquer outra moral assumida em termos patrióticos ou regionais).

O autor realça que a moralidade construída pelo Ocidente sobre outras nações, coloca o árabe em uma posição de "inimigo" e de "perigo", fomentando o ódio com relação a esses grupos:

> O irônico é que, longe de dotar a moralidade ocidental com a confiança e "normalidade" segura que associamos ao privilégio e à retidão, essa dinâmica "nos" imbui com uma defensividade e fúria farisaica que acaba vendo os "outros" como inimigos, dispostos a destruir nossa civilização e nosso modo de vida (SAID, 2011: 338).

Matérias midiáticas que retratam guerras e conflitos territoriais em países islâmicos muitas vezes ocultam contextos históricos, coloniais e de violação de soberania que estão na raiz de tais comportamentos ou acontecimentos atuais. A religião islâmica costuma ser retratada como retrógrada, rígida e soturna, que instiga violência e opressão, enquanto se atribui aos seus adeptos imagens de mulheres submissas e subjugadas a homens ignorantes e hostis, que assumem a posição de vilões e mensageiros do Apocalipse, cuja missão de vida é destruir o Ocidente (SAID, 2011; SMAILI, 2015).

Ao longo do tempo, a repetição incessante de tais informações distorcidas acabou solidificando uma imagem negativa permanente do Islam:

> Torna-se forte, embora não comece aqui, a visão estereotipada do árabe e do muçulmano [...] As distorções são alimentadas e amplificadas por um desconhecimento profundo do Ocidente sobre o Oriente, sobre seus povos e culturas, o que cria um distanciamento cada vez maior. [...] O Oriente Médio e os árabes passam a ser associados a povos distantes, pouco civilizados, pouco ou nada cultos, em que a maioria das pessoas professa uma religião estranha aos costumes do Ocidente. (SMAILI, 2015: 146)

Os meios de comunicação mais populares ao redor do mundo são dominados por países ocidentais, reforçando vieses e direcionamentos suspeitos em narrativas e edições de matérias jornalísticas. Com isso, instila-se frequentemente a ideia de que o Islam e os muçulmanos, além de serem profundamente diferentes do Ocidente, também constituem séria ameaça para essa região do globo (ALLEN, 2012).

Como bem pontua Resende e Rossignoli (2015: 87), as "narrativas jornalísticas colocam em cena as lutas por hegemonias" e também a "disputa de vozes e dos sentidos". O monopólio da informação deixou de ser exclusivo das grandes

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.19961

redes de jornalismo nacional ou das produções cinematográficas a partir do momento em que novos atores começaram a se inserir no ambiente midiático. A partir de então, narrativas simplistas e unilaterais passaram a competir com informações que revelavam cenários mais complexos, onde muitas violências e sofrimentos eram minimizados, invisibilizados ou apagados (RESENDE e PAES, 2011).

Isso ocorreu, por exemplo, durante a invasão dos Estados Unidos da América ao Iraque, em 2003, quando a emissora árabe Al-Jazeera entrou no cenário midiático, que até então era exclusivamente controlado por países do Ocidente. Isso fez com que, pela primeira vez no cenário internacional, uma rede de televisão representando a voz do mundo árabe disputasse o poder da comunicação com mídias hegemônicas de origem europeia ou norte-americana, cujas narrativas eram construídas de forma seletiva e parcial, possibilitando que informações até então ocultadas ou limitadas aos países do Oriente Médio, pudessem também alcançar o mundo ocidental. Assim, a polarização dos discursos também acaba formentando o questionamento sobre o teor e a veracidade das notícias veiculadas na mídia ocidental (RESENDE e PAES, 2011).

Mídia, cultura e a construção de retóricas islamofóbicas

Apesar da hostilidade com relação aos ancestrais do Islam e aos árabes estar enraizada desde as narrativas bíblicas, e ter sido iniciada a partir de disputas étnicas e religiosas, outros fatores envolvidos nesse processo merecem atenção. O orientalismo certamente foi uma das maiores estratégias utilizadas para a construção de uma imagem de ignorância e de inferioridade dos povos árabes e islâmicos quando comparados ao Ocidente (SAID, 2003).

Bazian (2015) explica que hoje, representações islamofóbicas podem se manifestar de duas formas: latente e/ou manifesta. A forma latente entende-se como uma islamofobia "camuflada", que, no entanto, contribui diretamente para a construção de imagens negativas sobre os muçulmanos por meio das mais diversas produções culturais como filmes, documentários, palestras ou entrevistas realizadas com intelectuais e formadores de opinião, e também através de livros que constroem narrativas onde se associa o Islam a povos bárbaros, à opressão e ao retrocesso. Por outro lado, a islamofobia manifesta se configura de modo mais explícito, podendo ser percebida facilmente a partir de discursos de figuras políticas anti-islâmicas ou também, de forma mais difusa, em redes sociais, através de discursos de ódio racistas e xenofóbicos.

Um estudo realizado por Gomes (2014), tendo como *corpus* de análise reportagens de jornais brasileiros impressos como A Folha de São Paulo e O Estado de São Paulo, destaca como a identificação dos muçulmanos com o fundamentalismo, extremismo, terrorismo é tão frequente e generalizada. O jornalismo brasileiro, assim como as grandes redes internacionais, faz uso de narrativas que, além de associar o Islam e/ou muçulmanos à violência, acabam marginalizando a cultura, valores e costumes dessa população utilizando-se como referência os valores liberais do Ocidente. O uso de uma "padronização" da cultura do outro com base na em uma cultura "hegemônica" ocidental, não só fortalece a dominação histórica e hegemônica do Ocidente sobre religiões e culturas de outros povos, como reafirma a sua posição como o modo de vida ideal a ser seguido pela sociedade.

A construção de discursos midiáticos que partem dessa premissa, de referência ocidental, cria um reducionismo do outro, colocando suas ideias, valores,

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.19961

crenças, costumes em uma posição secundária que o inferioriza, deslegitima e invalida suas lutas, sobretudo aquelas que se voltam contra o imperialismo ocidental. Essa unilateralidade dos conteúdos jornalísticos que se ampara em narrativas de nações hegemônicas deve-se também às próprias fontes de informação utilizadas pelos noticiários. O uso exclusivo de dados fornecidos por órgãos governamentais americanos ou países europeus, tornam a notícia ainda mais parcial (GOMES, 2014). A busca de fontes não-ocidentais é imprescindível para contrabalancear a parcialidade das notícias ocidentais, tanto para uma maior credibilidade e precisão da notícia, como também, para que os fatos a possam efetivamente ser compreendidos por vários ângulos e perspectivas.

Mídias sociais e o genocídio na Palestina

A posição marginal atribuído ao Islam e aos muçulmanos nos meios de comunicação tradicionais não é muito diferente do que se observa em coberturas de perfis jornalísticos no *Instagram, Twitter* (atual *X*), *Facebook* e *Tik Tok*. Há uma rede maciça de seguidores que se utilizaram das redes sociais para propagar discursos de ódio e inflamar situações de guerra, movidos por interesses ideológicos, religiosos, políticos, econômicos ou por outras razões de cunho pessoal, assim como há aqueles que simplesmente são contagiados pela seletividade das notícias, sem um conhecimento profundo dos fatos, sobretudo sob uma perspectiva histórica.

Os desdobramentos do genocídio na Faixa de Gaza desde outubro de 2023, a partir do atentado perpetrado pelo grupo Hamas em Israel, também ilustra esse cenário (OMAIS *et al*., 2025). Apesar do contexto geopolítico do conflito, o uso de conteúdos e justificativas religiosas foi um dos instrumentos utilizados para legitimar a guerra juntamente com o argumento da autodefesa. No contexto brasileiro, divisões políticas apoiadas por algumas correntes religiosas utilizaram-se de conteúdos de escrituras sagradas para validar qualquer ato praticado pelo governo israelense, equiparando assim o profano, representado pelo atual governo sionista de Israel, com o sagrado, representado pela nação de Israel descrita nos textos bíblicos do velho testamento (MORI, 2023).

Embora a região seja o berço das três religiões abraâmicas, é de amplo saber que o cerne do conflito são interesses político-econômicos que se mesclam com questões étnicas. A forma como o conflito foi noticiado mostra um sepultamento de todas as agressões históricas, o *apartheid* e as ocupações ilegais realizadas pelo estado de Israel sobre o território palestino. Estudo realizado por Nascimento et al. (2023), no mês de outubro de 2023, revelou que a forma como informações foram tendenciosamente disseminadas nas redes sociais direciona a opinião pública. No período pesquisado, foram identificadas mais de 10 milhões de citações relacionadas ao conflito, sendo que 78% tinham um posicionamento pró-Israel. O envolvimento de posicionamentos políticos de esquerda ou direita também se mesclaram com o conflito de modo a potencializar ainda mais discursos de ódio, agressões e a própria islamofobia nas redes sociais. Segundo dados da Associação Nacional dos Juristas Islâmicos, a Anaji, esse cenário e a polarização política e ideológica provocou um aumento de 900% nas notificações de casos de islamofobia no Brasil, afetando sobretudo as mulheres muçulmanas, uma realidade que também afetou comunidades islâmicas de outros países (OMAIS *et al*., 2025; ZOHBI, 2024).

Muitos das agressões à comunidade muçulmana foram decorrentes da disse-

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.19961

minação de discursos de ódio e *fake news* em redes sociais digitais. Os fatos noticiados acabaram criando duas frentes diferentes de combate: uma real, em Gaza, e outra guerra virtual, travada nas trincheiras virtuais das mídias sociais digitais. Uma guerra de palavras semelhante a uma guerra de trincheiras, onde seguidores protegidos pelas telas, e até mesmo por perfis falsos, atiravam palavras e acusações baseadas em um conhecimento de causa totalmente frágil e superficial, alimentado pelo olhar eurocêntrico que domina a mídia mundial. A desumanização do povo palestino e o ocultamento das violências, aflições e mortes vivenciadas diariamente por eles somam-se ao apagamento da legitimidade de sua causa, emoldurada por narrativas tendenciosas que fazem uso abundante e discricionário do termo "terrorismo", uma palavra que mobiliza forte carga emocional, usada como receita para comover e influenciar a opinião pública internacional.

Constrói-se, assim, um contexto no qual a busca pela verdade é encoberta pelo véu da ideologia e substituída por uma estratégia que visa desgastar a imagem do "inimigo" a partir de instrumentos alinhados às redes de poder interessadas na manutenção do conflito. As narrativas, na verdade, denunciam não apenas o conflito em si, como também enunciam como se configura o jogo de poder.

Essa realidade não é diferente do que se observa no cenário brasileiro, onde o jornalismo se curva aos direcionamentos dados por agências internacionais de notícia. Na realidade, a escolha do "vilão" e do "mocinho" muda conforme o momento e os interesses geopolíticos. Até o ano de 1939, por exemplo, o termo "terrorismo" era atribuído a grupos paramilitares judeus em Israel, em razão do atentado que resultou na morte de 91 britânicos (RESENDE e ROSSIGNOLI, 2015). Contudo, a partir da década de 1940, quando começou a se concretizar a ideia da criação de um estado judeu na região, a narrativa se inverteu, e a palavra "terrorista" passou a ser atribuída aos árabes, e assim continuou até os dias atuais.

O uso dessa estratégia se repetiu em diversos conflitos praticados no Oriente Médio. Estudo recente realizado com base em postagens de redes de notícias australianas no Instagram revelou que as adjetivações utilizadas para representar o conflito Israel-Palestina, recentemente, são muito discrepantes. Enquanto as expressões utilizadas para descrever o ataque do grupo Hamas eram referidas como "atrocidades", "massacre", "brutal", "horríveis", "mortais", "sofrimento", "sangrento", entre outros, as dezenas de milhares de mortes de palestinos provocadas pelo exército israelense, em evidente demonstração de uso desproporcional de forças contra a população civil desarmada, não utilizavam a mesma linguagem emocional e as mesmas adjetivações, sendo simplesmente evocadas por termos como "contraofensiva" ou "atividades militares" (CARLAND, 2023).

Coberturas jornalísticas de guerra envolvem emocionalmente telespectadores de forma tão ou mais profunda quanto roteiros cinematográficos. Isso porque a cobertura jornalística, seja em meios digitais ou tradicionais, constroem histórias e representações, que, na maioria das vezes segue um padrão que implícita ou explicitamente indica quem é o "vilão" e quem é o "mocinho". Não há neutralidade, não há equidade nem mesmo no tempo de exibição das matérias ou no número de postagens nas redes sociais referentes aos dois pólos ligados ao conflito, e isso é perceptível. A falta de objetividade tornou-se uma marca do jornalismo, desde a escolha das cenas do conflito que decidem exibir e do tempo de exibição, até os termos utilizados para caracterizar cada um dos lados.

Propagandas de guerra são estratégias históricas que abraçam as redes midiáticas em uma dimensão significativa, e uma das suas diretivas é construir versões antagônicas do bem e do mal e confundir o espectador ou o seguidor, no caso

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.19961

das redes. A banalidade das atrocidades cometidas com os palestinos foi banalizada nas mídias digitais, e oculta nas redes televisivas. O uso do eterno pretexto da "autodefesa" tornou-se o grito de guerra oficial para banalizar todo tipo de lesão aos direitos humanos cometidos pelo exército israelense, e foi sob esse anteparo que a mídia construiu ao longo de meses seus discursos diários, comprometendo assim sua própria credibilidade (GONÇALVES e LIMA, 2023).

Segundo o estudo realizado por Gonçalves e Lima (2023), analisando matérias online dos jornais Estadão e Folha de São Paulo, juntamente com três perfis do Instagram especializados em assuntos militares no mês de outubro de 2023, dos 4.687 registros identificados nos jornais da imprensa tradicional e das mídias digitais, apenas 953 mencionavam a palestina. O próprio título das matérias, encabeçado por "guerra entre Israel e Hamas", encontrado nas mais diversas mídias jornalísticas, corrobora a tentativa insistente de invisibilizar e enterrar o nome da Palestina como território. Guerras são eventos travados entre estados e/ou territórios. Ao inserir o "Hamas" como polo antagônico do conflito, a mídia confere a ele um *status* de "estado" representativo de todo o território palestino, em uma clara tentativa de generalizar a imagem do terrorismo a toda uma população pacífica e desprotegida, além de apagar a legitimidade da Palestina como um ente político.

Vídeos divulgados pela Federação Árabe-Palestina do Brasil (2024), com declarações de representantes e apoiadores do governo israelense justificando a morte de crianças palestinas como uma "necessidade" – ou "efeito colateral" – para evitar que elas cresçam e tornem-se terroristas no futuro foram algumas das evidências explícitas de que a limpeza étnica e apropriação territorial estavam camufladas sob a expressão recorrente e vitimizadora do direito de "autodefesa". A aceitabilidade de reação militar de apenas um dos lados, somada à imunidade e à legitimidade em reagir de forma ilimitada, mostra um cenário clássico que as forças hegemônicas e o imperialismo concedem direitos exclusivos aos países ocidentais e seus aliados. O terrorismo, termo tão popularizado para se referir a árabes e muçulmanos, jamais é aplicado às atrocidades praticadas por potências ocidentais em guerras no Oriente Médio, o chamado terrorismo de estado. Guerras com intervenções de países do Ocidente geralmente evocam a busca pela "paz", um paradoxo no qual o argumento do apaziguamento é sustentado justamente por aqueles que lideram o *ranking* de operações militares internacionais.

As famosas *fake news* também inundaram as redes sociais, como a notícia dos 40 bebês supostamente imolados e queimados pelo Hamas, que foi posteriormente desmentida por notas oficiais de jornalistas. A rápida disseminação de notícias falsas nas redes sociais, que também inclui o *WhatsApp,* inflamaram e potencializaram as versões da mídia tradicional. Segundo Gonçalves e Lima (2023), a reprodução de vídeos e fotos nas internet não conta com filtros ou crivos de veracidade, sendo originadas pelos próprios perfis dos administradores das contas. Os autores frisam ainda que a maior parte das pessoas não tem acesso a narrativas confiáveis sobre o massacre de agências não ocidentais ou que representem o outro lado do conflito. O controle da mídia não é algo novo e torna-se cada vez mais notório o protecionismo adotado, que se alinha àqueles que detém o seu domínio e impõem a narrativa hegemônica.

O sofrimento palestino é ignorado e invisibilizado desde longa data, em conflitos prévios. As plataformas digitais são uma oportunidade de tornar visíveis as cenas, imagens e uma versão da história que a mídia tradicional jamais incluiria em suas coberturas jornalísticas. O que impulsiona e motiva o desejo de muitos explicitarem o sofrimento dos palestinos nas redes sociais, além da dura realidade

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.19961

vivenciada há décadas por essa população, é a desigualdade em termos de poder e influência com relação ao seu opositor, somadas ao sentimento de exclusão fomentado pelos meios de comunicação que impedem que suas realidades sejam mostradas de forma imparcial e na íntegra. As mídias adotaram o chamado "militarismo digital", tornando-se uma vitrine das performances militares, um verdadeiro instrumento de guerra que busca legitimizar e dar um tom heróico às ações militares do estado de Israel e minimizar ou banalizar o monopólio do uso da violência, que se expressa em forma de abusos, atrocidades e crimes de guerra que jamais seriam tolerados se fossem praticados em algum país do Ocidente (BALDIN e RAMOS, 2023).

A mídia hegemônica se configura como um território ocupado (GOMES, 2022). As desigualdades entre o norte e o sul global e o domínio hegemônico do ocidente sobre o resto do mundo são notórias também na forma como as notícias são veiculadas. O poderio midiático, seja tradicional ou eletrônico, se concentra nas mesmas mãos daqueles que possuem o poder econômico, tecnológico e militar do mundo ocidental. A falta de delimitações claras dessas fronteiras pode comprometer a segurança e a soberania de diversas nações. As fontes de informação das mídias brasileiras se concentram em agências europeias na França, Alemanha, Inglaterra, Rússia e agências americanas (GONÇALVES e LIMA, 2023). Versões jornalísticas advindas de veículos do mundo árabe, como a *Al Jazeera*, nem sempre são reportadas pelos meios de comunicação nacionais.

Dentro dessa lógica, um conflito que envolve interesses de potências ocidentais construirá seus discursos midiáticos na mesma direção da busca de hegemonia da narrativa, com vieses eurocêntricos nítidos que direcionam o teor das notícias. Nesse ponto, as redes sociais oferecem uma amplitude maior de informação que pode ser obtida de diversas fontes, sem que haja exclusividade desse ou daquele grupo. Ainda que diversas plataformas digitais tentem também controlar a exposição de certos conteúdos (nem sempre de forma coerente) e mesmo que o risco das *fake news* seja elevado nos meios eletrônicos, as redes sociais dão voz a todos, abrindo uma janela para que qualquer indivíduo possa se expressar e mostrar outras versões dos fatos, popularizando a notícia de forma mais democrática e menos elitizada, independentemente da influência política ou do poder econômico (BALDIN e RAMOS, 2023).

Os bastidores da islamofobia

Estudos recentes publicados em países como Estados Unidos e Canadá revelaram a existência de uma rede integrada de pessoas que se dedicam especificamente à demonizar árabes e muçulmanos e a fomentar a islamofobia ao redor do mundo: a indústria islamofóbica. Um relatório publicado nos EUA por Wajihat *et al.* (2011), revela que entre o ano de 2001 e 2009, fundações e organizações anti-islâmicas doaram mais de 40 milhões de dólares para financiar diversos atores sociais que atuam ativamente na propagação de informações deturpadas sobre o Islam, contribuindo assim para a ampliar o processo de desinformação e alimentar o ódio e a hostilidade aos muçulmanos. Dentre as pessoas financiadas por tais instituições, há um grupo de "experts" ou especialistas que geram conteúdos falsos ou distorcidos sobre o Islam que, posteriormente, servem de fonte de referência para sustentar os discursos e a veiculação dessas informações por agente ligados aos meios de comunicação. Tais conteúdos são validados e disseminados por organizações de base norte-americanas, grupos religiosos de direita, parceiros

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.19961

nas mídias e políticos, deturpando profundamente o Islam e os muçulmanos. Outros atores são as figuras políticas, as quais frequentemente fomentam discursos políticos apresentando o Islam como um perigo para a sociedade. Assim, conteúdos criados pelo grupo de especialistas da rede são usados para respaldar argumentos políticos, e com isso, propor a criação de projetos de leis e políticas públicas que visem proteger a população local dos muçulmanos.

No Canadá também foi publicado uma pesquisa que revelou a existência de uma indústria milionária de islamofobia formada por doadores locais que destinam recursos para influenciadores e outros profissionais fomentarem e disseminarem polêmicas, controvérsias e desinformação sobre o Islam, construindo narrativas assustadoras e teorias de conspiração. Segundo o relatório canadense (ZINE, 2022), essas redes parecem ser exclusivas para a islamofobia, pois não há indicativos de algo semelhante para outros tipos de racismo. Percebe-se assim que a intolerância religiosa contra a população muçulmana não é simplesmente um comportamento aleatório e individual, mas um processo sistêmico, conectado e orquestrado para a propagação do ódio a nível local e mundial. No entanto, apesar das evidências apresentadas por esses estudos, a islamofobia ainda permanece impune e as violências contra os adeptos do Islam ainda não são vistas com o mesmo nível de gravidade como, por exemplo, o antissemitismo, ou outras formas de racismo.

No ano de 2023, diante do genocídio praticado contra os palestinos, empresas, marcas estrangeiras e outras organizações pró-Israel, sobretudo com representações nos EUA e na Europa, foram ainda mais expostas em virtude do boicote econômico incentivado globalmente para enfraquecer o financiamento direto ou indireto do conflito. Houve um amplo noticiamento de ameaças e intimidações indiretas praticadas por instituições e agências pro-Israel contra trabalhadores, acadêmicos e aqueles que apoiassem abertamente o lado contrário, como ocorreu com artistas de Hollywood, como é o caso da atriz Susan Sarandon, que foi dispensada de sua agência após declarar publicamente seu apoio à Palestina. O mesmo propósito de intimidação também foi utilizado de outras formas pela mídia estadunidense por meio de uma estratégia um tanto maliciosa, que, além de manter as narrativas pró-Israel, também invertia o discurso da parte contrária, acusando de antissemitismo aqueles que fizessem críticas abertas ao estado de Israel (HORTON, 2023). Houve assim uma tentativa de ampliar o conceito de antissemitismo, um preconceito racial e religioso contra o povo judeu, para uma interpretação que abarcasse e protegesse também o estado de Israel como ente político, uma espécie de "censura" e intimidação direcionada a qualquer pessoa que condenasse os atos discricionários de seu governo.

Alianças políticas bem conhecidas, como Estados Unidos e Israel, juntamente com interesses geopolíticos e econômicos, tornaram-se uma das grandes bases para a disseminação de discursos islamofóbicos. O exemplo mais popular desse fenômeno é o termo "terrorismo", uma palavra que foi usada com o passar dos anos de forma tão maciça por meios de comunicação para denominar grupos islâmicos, que acabou despertando desconfiança. Utilizado de forma indiscriminada e repetida ao longo de décadas, o rótulo do "terrorista" acabou sendo automaticamente associado a pessoas de origem árabe e adeptos do Islam. No entanto, o uso muitas vezes abusivo e tendencioso do termo nos meios de comunicação não explica ao público que a definição e classificação de grupos terroristas pelos EUA e União Europeia nem sempre se coadunam com a opinião de outros países integrantes da ONU. Sendo assim, nem todos os grupos chamados "terro-

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.19961

ristas" pela mídia hegemônica o eram de fato, mas apenas alguns. Ou seja, os únicos países que classificam grupos islâmicos como terroristas são exatamente os mesmos que apoiaram a invasão de seus territórios, e também os mesmos que enviaram suas tropas para intervir em conflitos do Oriente Médio: EUA e a União Europeia (SULTANA, 2023). Diante disso, a indagação que emerge é: qual o grau de confiabilidade de uma classificação direcionada a tantos grupos árabes e/ou islâmicos, construída e validada somente por um grupo seleto de países exclusivamente ocidentais, cujos interesses geopolíticos nessas regiões já são publicamente conhecidos?

Terrorismo é um termo pejorativo que, além de condenar grupos geralmente de uma determinada identidade étnica e religiosa, também favorece a generalização do seu sentido a toda essa população. A palavra "terrorista" ou "grupos terroristas" ainda contribui para uma deslegitimização de suas lutas contra a opressão e interesses das grandes potências. Primeiramente, é preciso destacar que sim, existem organizações terroristas reconhecidas mundialmente, cujas maiores vítimas são muitas vezes os próprios muçulmanos, e por isso é importante se atentar a alguns dados interessantes. A *Al Qaeda*, por exemplo, segundo Wajahat *et al*. (2011), já chegou a matar oito vezes mais muçulmanos do que não muçulmanos. Zine (2022:52) também problematiza a generalização do termo terrorismo e sua extensão a todo e qualquer movimento social presente em países islâmicos:

> Movimentos jihadistas violentos como a Al-Qaeda ou o Daesh (também conhecido como Estado Islâmico do Iraque e al-Sham [ISIS]) são uma minoria no espectro do islamismo (HAMID e ABBAS 2019). Embora estes grupos utilizem meios destrutivos para atingir os seus objetivos e devam ser justamente condenados, a maioria dos movimentos islâmicos não são violentos e centram-se no desenvolvimento comunitário e social através do envolvimento político e social. Classificar todos os grupos islâmicos como violentos, pré-modernos e irracionais reduz um amplo espectro político às manifestações mais extremas.

No entanto, com o passar do tempo o terrorismo tornou-se um termo utilizado indiscriminadamente e com uma lógica intencional muito clara, como explica Zine (2022: 72):

> Em 2006, o ex-presidente dos EUA, George Bush, popularizou o termo em referência às redes terroristas do Médio Oriente, ampliando assim as referências que lhe estão associadas e imprimindo ainda mais uma ligação entre o Islam e o terrorismo no imaginário público e no discurso político.

A construção de discursos que pregam a "luta contra o terrorismo" torna mais fácil a aceitação da população em relação à necessidade de intervenções ou guerras locais, através do argumento da luta do "bem contra o mal". A partir disso, o ciclo do orientalismo se renova e se retroalimenta à medida que povos árabes são, de tempos em tempos, rotulados como maus, bárbaros, opressores e violentos, e as nações ocidentais, o lado do "bem", como os pacificadores, os únicos com legitimidade real para invadir e destruir territórios sem, porém, carregar a mesma conotação de violência dada ao "inimigo", mas por meio de representações mais "mitigadas" que reforçam o nobre objetivo de trazer a "paz". Acrescenta-se ainda que, apesar de que nem todos os grupos nomeados como "radicais", "rebeldes", "extremistas", "fundamentalistas" ou "terroristas" pela mídia realmente o serem, tal estratégia precisa ser mantida pela política estadunidense, uma vez que, ao fomentar o uso frequente dessa nomenclatura, o "perigo" e a "ameaça" representada por tais movimentos à segurança da população e à democracia tornam-se justificativas ideais para combatê-los e condenar suas pretensões, ainda que legítimas. A ameaça à paz e à democracia sempre foram ferramentas de manipulação

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.19961

política utilizadas ao longo da história para rotular e condenar grupos ou movimentos de oposição, uma estratégia cujo objetivo principal e enfraquecer a legitimidade de certas lutas (SULTANA, 2023).

Seria o Islam uma ameaça permanente ao Ocidente?

Embora o debate sobre o "choque de civilizações" tenha privilegiado aspectos políticos e econômicos, é indispensável compreender como os processos de secularização moldaram as relações entre religião, Estado e sociedade nos contextos islâmicos. Gellner (1983) argumenta que o Islam, diferentemente do cristianismo ocidental, desenvolveu-se como uma religião que nunca separou radicalmente o sagrado do profano, sustentando uma estrutura social que integra ética religiosa e vida pública. Essa característica fez com que o Islam fosse percebido, a partir da ótica ocidental, como resistente à secularização, o que reforçou a ideia de um suposto antagonismo entre "Islam" e "modernidade".

Lewis (1990) contribuiu para cristalizar esse imaginário, ao defender a incompatibilidade entre Islam e democracia, tese amplamente criticada por sua simplificação e viés orientalista. No entanto, como demonstra Watenpaugh (2006), a modernidade no Oriente Médio não pode ser compreendida como ausência de secularização, mas como uma série de processos plurais e contextuais, marcados por reformas educacionais, jurídicas e culturais que redefiniram as fronteiras entre religião e Estado. Assim, a percepção ocidental de um "Islam atemporal e teocrático" ignora a historicidade dessas transformações. Incorporar essa dimensão permite compreender que as representações midiáticas que associam o Islam a uma ameaça civilizacional não apenas reproduzem estereótipos, mas também refletem uma incompreensão histórica sobre as múltiplas formas de modernidade e secularização existentes nas sociedades muçulmanas.

O ciclo de rápida expansão do Islam é visto por alguns como ameaça diversos interesses do Ocidente, sobretudo geopolíticos e econômicos, e isso não se restringe apenas à importação de petróleo, gás ou outras matérias-primas. Não é sem razão que a ameaça econômica se constitui como uma das maiores motivações dessa aversão, porém, para entender essa lógica, é preciso ter uma breve noção sobre os princípios da economia islâmica e o comportamento do consumidor – no caso, os muçulmanos, uma vez que muitos princípios da religião islâmica esbarram nos valores e interesses ocidentais. A espiritualidade islâmica não se limita ao âmbito da crença, mas se funde a diversos aspectos da vida secular. Além das práticas espirituais, o Islam também regula a atividade econômica (ISWANTO, MULYANI e QADAR, 2021). O comportamento do muçulmano se inclui entre os atos de adoração no Islam, do mesmo modo que os rituais religiosos, logo, tais preceitos influenciam diretamente suas escolhas, suas condutas, negócios, investimentos e as relações de consumo de modo geral.

Existe, desse modo, um contraste entre o propósito da economia tradicional, cujo intuito é a obtenção da prosperidade econômica, o consumo material e o utilitarismo máximo, e a economia islâmica, cujo foco é a prosperidade espiritual a qual, embora também somada à prosperidade material, é construída a partir de preceitos que buscam integrar a razão humana aos princípios religiosos (ISWANTO *et al.*, 2021; KAHF 1980). Ambos os sistemas podem ser guiados por princípios morais, porém, com a diferença de que, na economia tradicional, a fonte desses valores morais é o utilitarismo, que é também o objetivo final do consumo, enquanto o sistema islâmico usa como base as fontes religiosas, uma vez que o propósito final é agradar a Deus (KAHF, 1980). Enquanto na economia

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.19961

tradicional o consumo ocorre de acordo com o nível de satisfação individual, na visão islâmica ele é regulado por regras e critérios espirituais, que muitas vezes se sobrepõem às vontades individuais (ISWANTO *et al*., 2021).

As prescrições religiosas influenciam e direcionam as escolhas dos muçulmanos, algo que para os padrões ocidentais seria inconcebível, uma vez que, no mundo capitalista, especialmente no modelo neoliberal em vigor, não deve haver nenhuma restrição à liberdade individual, já que isso limitaria a realização de possíveis ganhos econômicos, o que contraria os interesses da economia de mercado. O valor atrelado à palavra liberdade na perspectiva ocidental nem sempre é coerente com os objetivos declarados e que supostamente seus defensores se propõem alcançar, e nisso se incluem os interesses econômicos que movem o sistema capitalista de produção. É justamente em razão da liberdade irrestrita do sistema tradicional que alguns setores econômicos enriquecem às custas de atividades que acarretam prejuízos e desequilíbrios no conjunto da sociedade, portanto, em franca oposição ao bem comum (ISWANTO *et al*., 2021; KAHF, 1980; MUSTAFAR e BORHAN, 2013).

O próprio conceito de sucesso no Ocidente difere do significado que a palavra tem para um muçulmano. Na visão capitalista, o sucesso está associado à prosperidade econômica, enquanto no Islam o progresso material só é considerado exitoso se for alcançado sob os auspícios dos princípios morais e religiosos. A harmonização dos objetivos materiais com os propósitos espirituais islâmicos, segundo Kahf (1980), promoveria a maximização do sucesso econômico, na medida em que supre os desejos materiais do sujeito respeitando os princípios espirituais.

O Islam não condena o enriquecimento nem o consumo material de bens que sejam da estrita vontade do ser humano, desde que obtidos de maneira lícita. Logo, não há censura moral ao crescimento econômico, porém, o que se exige é que a busca da prosperidade ocorra dentro dos limites predeterminados pela religião e que uma parte dos lucros seja revertida para a caridade obrigatória aos pobres, o *zakat*. Segundo os princípios da economia islâmica, a caridade possui um papel tanto social como econômico, pois, ao distribuir a renda aos menos favorecidos, o dinheiro também retornará ao mercado, uma vez que todos precisam consumir para sua sobrevivência. Esse é o chamado fluxo de mercado, um sistema que estimula a circulação de recursos por todos os setores sociais, reintroduzindo ao circuito econômico a riqueza que permanecia retida, acumulada e inutilizada nas mãos daqueles que visam somente o enriquecimento próprio (KAHF,1980).

Os princípios espirituais, éticos, morais e sociais que regulam a economia islâmica se baseiam em critérios tais como a observância das regras religiosas, que incluem as permissões e proibições, a priorização das necessidades, a prática da moderação, o consumo de qualidade e o equilíbrio entre aquilo que é benéfico ao indivíduo e o que é benéfico ou que não prejudique a sociedade (MUSTAFAR e BORHAN, 2013). A doutrina islâmica prescreve algumas proibições que, se aplicadas de forma universal, afetariam fortemente alguns dos setores mais poderosos da indústria mundial. A proibição da prática de jogos de azar de todos os tipos, do consumo de carne suína e bebidas alcóolicas, bem como da exploração dos juros são apenas alguns exemplos de proibições islâmicas que visam coibir a exploração econômica de atividades que afetem negativamente a saúde ou resultem em vícios, endividamento ou prejuízos ao indivíduo e à sociedade.

A proibição da usura no Islam é uma grande ameaça a interesses econômicos no Ocidente também uma vez que grande parte do poder financeiro de bancos e seguradoras ao redor do mundo se sustenta em razão da exploração dos juros. O

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.19961

crescimento do contingente de muçulmanos, sobretudo no Ocidente, impactaria drasticamente o sistema de mercado financeiro vigente nestes países. Não é por acaso que os países que mais contribuíram para a construção da imagem negativa do Islam e dos muçulmanos são os que mais se utilizam e se enriquecem às custas deste modelo econômico, e talvez sejam os que mais sentirão os prejuízos, uma vez que os bancos islâmicos se encontram em crescente expansão, estando presentes atualmente em mais de 80 países do mundo, incluindo o próprio Ocidente (DOMAT, 2020).

As vedações no Islam se aplicam tanto ao objeto propriamente dito como a todas as atividades indiretas ligadas a ele, como publicidade, vendas, doações, aquisições, transporte e os diversos tipos de serviços intermediários (ISWANTO *et al.*, 2021; KAHF, 1980), e isso afetaria o interesse de muitos grupos. Atividades econômicas proibidas pelo Islam, tais como a indústria da jogatina, seja física ou virtual, bem como a indústria de bebidas alcoólicas, que obtêm lucros exorbitantes, também teriam sérios prejuízos com a possibilidade de uma redução do número de usuários, além de uma substancial desvalorização das ações de suas empresas no mercado. Ainda que muitos muçulmanos não sigam à risca os mandamentos do Alcorão, uma fatia considerável de potenciais consumidores pode ser perdida à medida que novos adeptos aderem ao estilo de vida islâmico.

Obviamente, os interesses econômicos também se ligam a interesses geopolíticos em função da riqueza de fontes energéticas existentes nos países islâmicos, como petróleo, gás natural e minérios, e que muitas vezes serviram como pretexto para a invasão e dominação de alguns países.

> A visão de que este mesmo Oriente, em particular os países árabes eram os responsáveis pelo terror e por ações de violência passa a ser a visão mais disseminada no mundo globalizado. Em pouco tempo a visão de que os países do Oriente Médio abrigam a ignorância e o ódio foi transmitida e espalhada, o que justificaria que eles fossem indiscriminadamente ocupados e dominados. [...] A matriz energética do mundo foi constituída e baseada na extração e utilização de recursos naturais não renováveis, em especial o petróleo e o gás natural, cujas maiores fontes estão exatamente no Oriente Médio. Portanto, é preciso considerar o interesse dos países mais dependentes destes recursos e a necessidade de dominar os países produtores, o que se coaduna com a escalada crescente de conflitos do Ocidente com o Oriente. (SMAILI, 2015: 146)

A esse cenário somam-se ainda os interesses econômicos relacionados aos sítios históricos, uma vez que muitos países árabes foram o berço de grandes civilizações, que hoje têm grande valor econômico além do significado histórico, e que movimentam a indústria do turismo. A combinação desses elementos forma uma teia econômica e geopolítica interligada, mostrando que a complexidade de assuntos que envolvem a aversão ocidental ao Islam vai muito além das disputas religiosas e da cruzada pelos direitos humanos.

Parece existir uma relação cristalizada de oposição entre secularismo e religião no Ocidente, diferentemente do que ocorre na crença islâmica, na qual religião, política e vida cotidiana são elementos indissociáveis que fazem parte de um único conjunto. Esposito (2002) afirma que a resistência de muçulmanos ao secularismo se deu pela forma rígida com que essa separação se materializou no Ocidente e pelo medo das restrições ao direito fundamental à livre expressão e manifestação religiosa. Gellner (1983) argumenta que o Islam se constituiu historicamente como uma forma de organização social resistente aos processos de secularização promovidos pelo Ocidente, mantendo sua coesão através da integração entre religião, moral e vida pública.

Lewis (1990), por sua vez, pontua que o conflito estrutural entre o Islam e o Ocidente deriva dos resultados históricos de governos ocidentais "seculares" que,

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.19961

a despeito do desenvolvimento socioeconômico, deixaram marcas trágicas na civilização como a pobreza, governos tiranos, guerras, genocídios e outras crises que perduram até a atualidade. Tal contexto, também negativo, leva o autor a concluir que tanto o Ocidente como o Oriente precisam compreender e respeitar mutuamente seus diferentes sistemas culturais, religiosos e políticos. Por muito tempo, o pensamento moderno ocidental construiu o "Islam" como alteridade, associando-o à tradição, ao irracional e ao atraso, à medida que mantinha o Ocidente na posição de "modelo" de civilização livre, pacífica e democrática. No entanto, estudos mais recentes, como o de Watenpaugh (2006), demonstram que a modernidade no Oriente Médio foi vivida de formas plurais, e que os processos de secularização e reforma foram incorporados de maneira situada, em diálogo com contextos históricos e culturais específicos.

Nota-se na verdade, uma exaltação de contextos negativos combinada com a invisibilização das contribuições dos muçulmanos, por meio de um notável apagamento da herança deixada pela civilização islâmica no passado. Ao contrário do que ocorre no cenário atual, e do que ocorreu durante a Idade Média, os muçulmanos carregam um legado histórico de grandes impérios e avanços científicos e tecnológicos, nos quais não foi necessária a "rejeição" da religião de outros povos e credos para que houvesse uma convivência pacífica entre eles. Pelo contrário, a história registra que houve um empenho significativo dos muçulmanos em criar leis que garantisse a proteção, acolhimento e integração harmoniosa entre os diferentes povos:

> por conta da expansão territorial e por assimilarem prontamente outros saberes, realizam um grande processo de intercâmbios entre as diversas culturas. Tornam-se não só os grandes propagadores, mas os grandes catalisadores das transformações científicas que se seguiram aos anos de obscurantismo na Europa. [...] A coexistência do período islâmico na Europa atinge o seu auge com a constituição do Al Andalus, onde árabes, judeus e cristãos convivem, trocam tradições e acolhem mutuamente suas culturas, desenvolvendo o conceito de acolhimento, hospitalidade, cuidados com a saúde, bem-estar e apreço pela sabedoria. (SMAILI, 2015: 148)

Sonn (2011) também atesta que a liberdade religiosa foi uma das marcas de governos islâmicos e um exemplo dado pelo profeta do Islam para combater o tribalismo, enfatizando que "os ensinamentos do Corão sobre liberdade religiosa eram na verdade um retorno ao ideal abraçado por Jesus. Constituíam uma reafirmação da independência da identidade religiosa e étnica. Essa ética foi institucionalizada na Constituição de Medina, quando o profeta Mohamad incluiu judeus e muçulmanos na mesma comunidade política; mais uma vez reforçando a luta contra o tribalismo" (SONN, 2011: 55).

Ao considerar essas leituras, o presente estudo se propôs a compreender as representações midiáticas sobre o Islam no Brasil como um prolongamento de narrativas globais, nas quais o discurso da secularidade e da modernidade ocidental ainda orienta a produção de sentidos sobre a religião e seus fiéis. Embora autores como Paulo Hilu (2018) discordem de um conceito único de orientalismo focado em características universais de árabes e muçulmanos em virtude do fluxo imigratório plural e diverso desses povos na nas últimas décadas, é inegável que alguns estereótipos e representações negativas ainda persistem no imaginário da população, uma vez que as produções midiáticas no Brasil também atuam como instrumentos de poder da mídia hegemônica e dos diversos atores que fomentam a manutenção dessas narrativas enviesadas.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.19961

Considerações finais

Este estudo analisou os efeitos das representações midiáticas negativas sobre árabes e muçulmanos e a falta de uma análise crítica capaz de captar as influências socioculturais, tensões geopolíticas, interesses econômicos e outros atores envolvidos na perpetuação de distorções sobre essa população. Constatou-se que é notório o apagamento sistemático das contribuições milenares dos povos muçulmanos à cultura ocidental. Além da negação dos impactos e o desrespeito ao passado, nota-se uma insistência em interpretar práticas e regras islâmicas a partir do contexto social, histórico, político e econômico do Ocidente, bem como dos valores ocidentais. Como resultado, são produzidas e disseminadas narrativas enviesadas, que se utilizam de uma perspectiva analítica parcial, provocativa e superficial para enquadrar e estigmatizar o Islam e os muçulmanos, o que cria um caldo de cultura propício para a propagação de preconceitos, discriminação, segregação, atos hostis e violências de todos os tipos.

A repetida disseminação de representações negativas sobre esse grupo, pela mídia, construiu um cenário parcial que oculta a manipulação midiática bem como os diversos atores envolvidos nesse processo. São informações que refletem um *status quo* que oculta os diversos interesses que sustentam essa construção reducionista e negativa sobre o Islam e os muçulmanos, reforçando o cenário adverso ao longo de gerações. As mídias digitais, por um lado, acompanham as grandes redes que detém o monopólio político da comunicação, mas ao mesmo tempo também abrem espaço para outras vozes, de modo que versões alternativas dos fatos estejam ao alcance da sociedade. A ciência também não está imune aos erros e distorções que se fazem presentes em suas fontes. A desconstrução de saberes equivocados adquiridos ao longo da vida é uma tarefa que exige arrojo e flexibilidade.

Grande parte dos estereótipos construídos sobre os muçulmanos é consequência de conteúdos deturpados, incompletos e não raro sensacionalistas. Partindo dessa contextualização, é possível imaginar o impacto psíquico e social que pode incidir sobre esses grupos, que de alguma forma se sentem pressionados pela sociedade e pela mídia a se adaptarem aos costumes locais, ou se sentem censurados por expressarem crenças e modos de vida que muitas vezes se chocam com o padrão secular e ocidental, dificultando ainda mais o estabelecimento de laços de solidariedade e vínculos sociais colaborativos.

Recebido em 18 de junho de 2025.
Aprovado em 10 de dezembro de 2025.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.19961

Referências

ALLEN, Chris. *A review of the evidence relating to the representation of Muslims and Islam in the British Media. Written Evidence Submitted to the All Party Parliamentary Group on Islamophobia*. University of Birmingham: Institute of Applied Social Studies/School of Social Policy, 2012.

AZAM, Md. Siddique E.; ABDULLAH, M. A. Global Halal industry: Realities and opportunities. *International Journal of Islamic Business Ethics,* 5 (1): 47-59, 2020.

BALDIN, V. P.; RAMOS, D. O. A emergência do digital no conflito palestino-israelense e a linha do tempo das estratégias político-comunicativas. *Revista Brasileira de História da Mídia*, 12 (1): 170: 89, 2023.

BAZIAN, H. The islamophobia industry and the demonization of Palestine: Implications for American studies. *American Quarterly*, 67 (4): 1057-66, 2015.

BUCAILLE, Maurice. *A Bíblia, o Alcorão e a Ciência*. São Bernardo do Campo: Ed. Makkah, 2012.

BURGAT, François. *Face to face with political Islam*. London: I.B.Tauris, 2003.

CARLAND, Susan. A war of words: preliminary media analysis of the 2023 Israel-Gaza war". *Islamophobia Register Australia*, 1 (1): 1-25, 2021.

DE PAIVA, G. J. Psicologia acadêmica da religião no Brasil: história, resultados e perspectivas. *Revista Pistis Praxis,* 9 (1): 31-48, 2017.

DOMAT, C. Islamic Finance: just for Muslim-majority nations? *Global Finance Magazine*, 2020.

ESPOSITO, John. *What everyone needs to know about Islam*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

FEPAL. Terroristas de hoje são as crianças que mantivemos vivas na guerra anterior. *Instagram*, 2024.

GELLNER, Ernest. *Nations and Nationalism*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1983.

GOMES, I. A cobertura jornalística do Islamismo: narrativas marginalizadas e moralizantes. *Intercom: Revista Brasileira de Ciências da Comunicação*, 37 (1): 71-89, 2014.

GOMES, J. T. D. Ocupação e militarização das mídias sociais no contexto do conflito israelo-palestino. *REI: Revista de Estudos Internacionais*, 13 (1): 63-81, 2022.

GONÇALVES, I. A.; LIMA, M. A. S. Horror as a spectacle: an analysis of the conflict between Hamas and Israel in 2023. *Revista Gênero e Interdisciplinaridade*, 4 (6): 26-46, 2023.

HORTON, Adrian. "*Susan Sarandon dropped by talent agency after remarks at pro-Palestine rally"*, 2023.

ISWANTO, P.; YANI M.; HUSNA L. Q. Consumer behavior in the perspective of conventional economics and Islamic economy. *Syari'ah Economics,* 5 (2): 57-66, 2021.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.19961

KAHF, Monzer. A contribution to the theory of consumer behavior in an Islamic economy". In: KHURSHID, Ahmad (org.). *Studies in Islamic Economics*. Jeddah: International Centre for Research in Islamic Economics King Abdul Aziz, 1980. pp. 19-36.

KEPEL, Gilles. Jihad: The trail of political Islam. London, I.B. Tauris, 2003. LEWIS, B. The roots of Muslim rage. *The Atlantic*, 1 (sept.): 47-60, 1990.

MARQUES, V. L. M. Islã: práticas religiosas e culturais. *Horizonte* 13(38):733-749, 2015.

MONTENEGRO, S. M. Discursos e contradiscursos: o olhar da mídia sobre o Islã no Brasil. *Mana,* 8 (1): 63-91, 2002.

MORI, Letícia. Por que tantos evangélicos defendem Israel? *BBC News Brasil*, 2023.

MUSLIM POPULATION BY COUNTRY. *World population review*. s/d.

NASCIMENTO, C.; MUNARETTI, R., BARRETO, M.; CARVALHO, T. Mídias sociais e o seus impactos para os brasileiros sobre a guerra entre Israel e a Palestina. *Semana da Diversidade Humana,* 8 (1), 2023.

OMAIS, S.; SANTOS, M. A. O protagonismo da mídia na construção de estereótipos sobre árabes e muçulmanos. *REVER: Revista de Estudos da Religião*, 24 (3): 321-37, 2024.

OMAIS, S.; SAMMOUR, G. M.; SANTOS, M. A. Direitos humanos para quem? Reflexões sobre o genocídio na Palestina e o *modus operandi* do imperialismo colonialista em relação a árabes e muçulmanos. *Revista Caminhos: Revista de Ciências da Religião*, 23 (2): e14936, 2025.

OMAIS, S.; SANTOS, M. A. "Allah significa Deus": uma proposta de desconstrução de estereótipos sociais e midiáticos acerca do Islã, do Alcorão e dos muçulmanos. *Reflexão*, 50: e2514748, 2025.

RESENDE, F. A.; ROSSIGNOLI, L. O conflito Israel/Palestina como acontecimento jornalístico: análises de narrativas do jornal Folha da Manhã (1936/1946). *Galáxia,* 30: 86-98, 2015.

ROY, O. *The failure of political Islam*. Cambridge: Harvard University Press, 1994.

RESENDE, F. A.; PAES, A. B. The Arab conflicts and the media discourse: a Brazilian perspective. *Global Media and Communication*, 7: 215-219, 2011.

SAID, Edward Wadie. *Covering Islam*. New York: Vintage, 1997.

SAID, Edward Wadie. *Orientalismo: O Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2003.

SAID, Edward Wadie. *Cultura e imperialismo*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2011.

SMAILI, S. S. Migrantes, pós-colonialismo e fundamentalismo: Enlaces entre Oriente e Ocidente e a questão do Islã. *Psicologia USP*, 26 (2): 145-51, 2015.

SONN, T. Islamic fundamentalism and political Islam. *History Compass*, 4: 181-5, 2006.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.19961

SONN, Tamara. *Uma breve história do Islã*. Maria Helena R. R. de Souza, Trad.. Rio de Janeiro: José Olympio, 2011.

SULTANA, Fariha. "Legitimizing Hamas: A rejection of US ideals about terrorism". *Undergraduate Research Scholars Program,* 2023.

WAJAHAT, A.; CLIFTON, E.; DUSS, M.; FANG, L.; KEYES, S.; SHAKIR, F. Fear, Inc.: The roots of the Islamophobia network in America. Washington*:* Center for American Progress, 2011.

WATENPAUGH, Keith David. *Being modern in the middle east: revolution, nationalism, colonialism, and the arab middle class*. New Jersey: Princeton University Press, 2006.

PINTO, P. G. H. da R. El Islam en Brasil: elementos para una antropología histórica. *Istor: Revista de Historia Internacional*, 45: 3-21, 2011.

PINTO, P. G. H. da R. "Islã em números: os muçulmanos no Censo Demográfico de 2010". In: TEIXEIRA, F.; MENEZES, R. *Religiões em movimento: o censo de 2010*. Petrópolis: Vozes, 2013.

PINTO, P. G. H. da R. Labirinto de espelhos: orientalismos, imigração e discursos sobre a nação no Brasil. *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 21: 47-57, 2016.

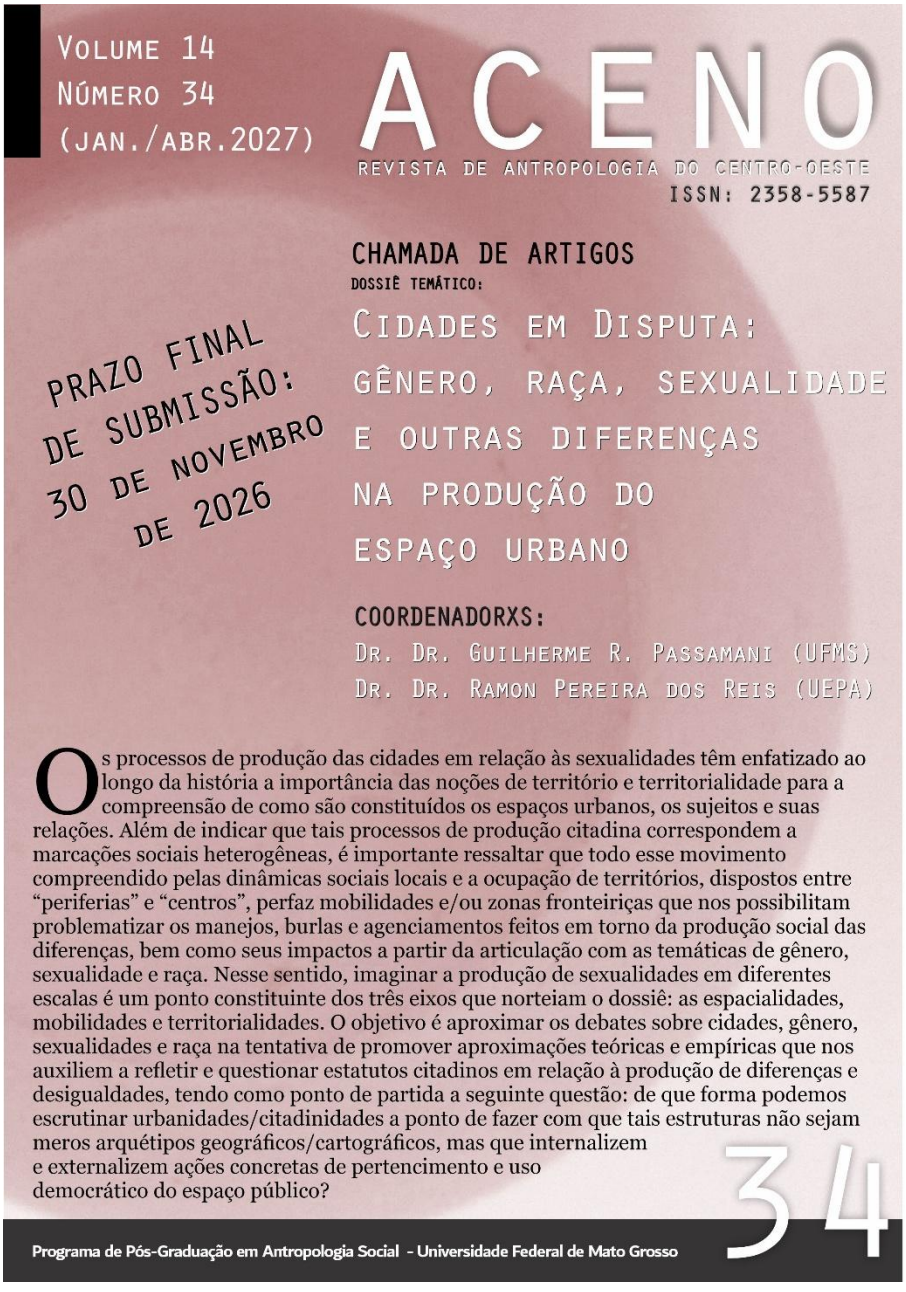
PINTO, P. G. H. da R. Primos e patrícios: intimidade cultural e representações na construção da etnicidade árabe/sírio-libanesa no Rio de Janeiro. *Confluenze*, 10: 60-83, 2018.

ZAID, M.; MOHD, J. B. Muslim consumer behavior: emphasis on ethics from Islamic perspective. *Middle-East Journal of Scientific Research,* 18(9): 1301-7, 2013.

ZINE, Jasmin. "The Canadian Islamofobia Industry: mapping Islamophobia´s ecosystem in the great white north". In: *Islamophobia Research & Documentation Project and Islamophobia Studies Center*. Berkeley: California, 2022. pp. 1-127.

ZOHBI, Ali. "Um mal chamado islamofobia". *Jornal Gazeta do Povo*, 15 de março de 2024.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.19961



DOI: 10.48074/aceno.v13i31.19961

ACENO

A fabricação da justiça:
cartografia das controvérsias sobre a Lei Maria da Penha no Supremo Tribunal Federal

Ísis de Jesus Garcia[1]
Universidade Federal de Santa Catarina

Resumo: Este artigo analisa decisões do Supremo Tribunal Federal sobre a Lei Maria da Penha (ADC 19 e ADI 4424) a partir da Teoria Ator-Rede e da cartografia de controvérsias. Examina como *actantes* humanos e não humanos – petições, dados estatísticos, tratados, narrativas feministas – articularam-se na produção de entendimentos sobre violência doméstica contra mulheres. Mapeia duas controvérsias: a disputa sobre igualdade constitucional e o conflito entre autonomia da vítima e proteção estatal. Argumenta-se que a judicialização da violência de gênero se compreende não pelo conteúdo das decisões, mas pelas redes de mediação que tornam experiências juridicamente reconhecíveis.

Palavras-chave: Lei Maria da Penha; Supremo Tribunal Federal; violência de gênero; Teoria Ator-Rede; judicialização.

[1] Doutora em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), mestre em Direito pela mesma instituição e graduada em Direito pelo Centro Universitário Ritter dos Reis (UniRitter). Realizou estágio pós-doutoral em Antropologia Social na UFSC, com bolsa da Fundação de Amparo à Pesquisa e Inovação do Estado de Santa Catarina (FAPESC), e atualmente mantém vínculo de pesquisadora de pós-doutorado na mesma instituição. Atua como professora no curso de Direito do Centro Universitário CESUSC. Desenvolve pesquisas nas áreas de antropologia do direito, gênero e violências.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.19456

GARCIA, Ísis de Jesus. **A fabricação da justiça: cartografia das controvérsias sobre a Lei Maria da Penha no Supremo Tribunal Federal.** *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 13 (31): 381-396, janeiro a abril de 2026. ISSN: 2358-5587

The making of justice:
a cartography of the controversies surrounding the Maria da Penha law in the Brazilian Supreme Federal Court

Abstract: This article analyzes decisions by the Brazilian Supreme Federal Court regarding the Maria da Penha Law (ADC 19 and ADI 4424) from the perspective of Actor-Network Theory and controversy mapping. It examines how human and non-human actants – petitions, statistical data, treaties, feminist narratives – articulated themselves in producing understandings about domestic violence against women. It maps two controversies: the dispute over constitutional equality and the conflict between victim autonomy and state protection. The article argues that the judicialization of gender violence is understood not through the content of decisions, but through the mediation networks that make experiences legally recognizable.

Keywords: Maria da Penha Law; Federal Supreme Court; gender-based violence; Actor-Network Theory; judicialization.

La fabricación de la justicia:
cartografía de las controversias sobre la Ley Maria da Penha en el Supremo Tribunal Federal

Resumen: Este artículo analiza decisiones del Supremo Tribunal Federal brasileño sobre la Ley Maria da Penha (ADC 19 y ADI 4424) desde la perspectiva de la Teoría del Actor-Red y la cartografía de controversias. Examina cómo actantes humanos y no humanos – peticiones, datos estadísticos, tratados, narrativas feministas – se articularon en la producción de entendimientos sobre violencia doméstica contra mujeres. Mapea dos controversias: la disputa sobre igualdad constitucional y el conflicto entre autonomía de la víctima y protección estatal. El artículo argumenta que la judicialización de la violencia de género se comprende no por el contenido de las decisiones, sino por las redes de mediación que hacen las experiencias jurídicamente reconocibles.

Palabras clave: Ley Maria da Penha; Supremo Tribunal Federal; violencia de género; Teoría del Actor-Red; judicialización.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.19456

Em fevereiro de 2012, o Supremo Tribunal Federal (STF) julgou conjuntamente a ADC 19 e a ADI 4424, ações que endereçavam controvérsias jurídicas em torno da Lei Maria da Penha (Lei 11.340/2006). Passados seis anos de sua promulgação, a legislação – considerada marco no enfrentamento da violência doméstica e familiar contra mulheres – permanecia objeto de disputas interpretativas no sistema de justiça brasileiro. Tribunais estaduais produziram decisões divergentes: magistrados declaravam a lei inconstitucional sob argumento de violação ao princípio da igualdade; outros estendiam sua aplicação a qualquer pessoa "vulnerável", descaracterizando sua especificidade de gênero; decisões isoladas caracterizavam os mecanismos protetivos como "privilégios" femininos incompatíveis com a ordem constitucional. Essas disputas interpretativas materializavam tensões estruturais no campo jurídico brasileiro quanto ao reconhecimento da violência de gênero como questão que demanda intervenção estatal específica.

Analiso neste artigo como essas controvérsias foram produzidas, negociadas e provisoriamente estabilizadas pelo Supremo Tribunal Federal nos julgamentos da Ação Declaratória de Constitucionalidade 19 (ADC 19) e da Ação Direta de Inconstitucionalidade 4424 (ADI 4424), ambos proferidos em fevereiro de 2012 (BRASIL, 2012a e 2012b). Diferentemente das análises jurídicas tradicionais – focadas na *ratio decidendi* ou na coerência argumentativa das decisões –, e também distinto das críticas feministas que examinam o conteúdo substantivo dos julgamentos, adoto perspectiva inspirada na antropologia da ciência e da tecnologia para rastrear os processos pelos quais o Supremo fabricou novos entendimentos jurídicos sobre violência de gênero.

A pergunta central não é "o STF decidiu corretamente?", mas como o Tribunal produziu essas decisões: quais *actantes*[2] circularam, que traduções foram operadas, por quais caminhos controvérsias foram estabilizadas. Busco cartografar as controvérsias jurídicas em torno da Lei Maria da Penha, tal como foram produzidas e estabilizadas nas decisões da ADC 19 e da ADI 4424. As decisões de 2012 não apenas resolveram disputas interpretativas: produziram ativamente a violência doméstica como objeto jurídico específico, redistribuíram autoridade entre atores institucionais e estabilizaram provisoriamente certos entendimentos enquanto marginalizaram outros.

A literatura sobre a Lei Maria da Penha costuma se distribuir em três grandes eixos: (i) análises dogmáticas centradas na coerência argumentativa das decisões

[2] Na Teoria Ator-Rede, o termo "*actante*" designa qualquer entidade – humana ou não-humana – que produz efeitos, gera diferenças ou modifica estados de coisas no curso de uma ação. Latour empresta o conceito da semiótica de Greimas para enfatizar a simetria analítica entre diferentes tipos de mediadores: humanos, objetos técnicos, textos, instituições e outros elementos agem conjuntamente na composição de redes heterogêneas. O *actante* não é definido por sua natureza substancial, mas por sua capacidade de fazer-fazer, de participar ativamente na produção de realidades. Como Latour observa: "um *actante* pode literalmente ser qualquer coisa, desde que lhe seja concedida uma história na qual faça alguma diferença" (LATOUR, 2008: 108). Essa noção permite ao analista rastrear associações sem presumir de antemão quais entidades possuem agência, abrindo espaço para investigar empiricamente como diferentes elementos participam na tessitura do social.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.19456

e na sistematicidade do ordenamento (DIAS, 2022); (ii) críticas jurídico-feministas que examinam impactos da lei na proteção dos direitos das mulheres e na responsabilização dos agressores (CAMPOS, 2017; SEVERI, 2018); e (iii) estudos sociológicos e antropológicos sobre a judicialização de conflitos e as práticas cotidianas de delegacias, juizados e serviços de atendimento (RIFIOTIS, 2015; DEBERT e GREGORI, 2008; VIANNA, 2014; KANT DE LIMA, 2008). Permanece, contudo, uma lacuna importante: sabemos sobre a aplicação localizada da lei, mas pouco sobre os processos de construção das decisões dos tribunais superiores, isto é, sobre as redes de atores, documentos e controvérsias que fabricam entendimentos vinculantes no STF. É essa lacuna que busco enfrentar neste artigo.

Teoria ator-rede e cartografia de controvérsias: fundamentos metodológicos

Como acompanhar antropologicamente a fabricação de decisões jurídicas em tribunais superiores? A perspectiva que adoto inspira-se na Teoria Ator-Rede (TAR), desenvolvida por Bruno Latour (2000, 2001, 2004, 2008), e na cartografia de controvérsias sistematizada por Tommaso Venturini (2010). Essa escolha teórico-metodológica é particularmente fecunda para o estudo do direito porque recusa tanto o normativismo, que julga a correção das decisões, quanto o determinismo sociológico, que as reduz a mero reflexo de interesses ou estruturas prévias. Em vez disso, propõe seguir os atores e descrever como humanos e não-humanos se associam, como os sentidos são negociados e como certas posições se estabilizam enquanto outras permanecem contestadas.

O conceito de "inscrição" é central. Latour (2004) utiliza o termo para designar materialidades textuais que cristalizam posições, circulam pela rede e estabilizam provisoriamente sentidos. Petições, pareceres, votos, dados estatísticos e tratados internacionais atuam como *actantes* não-humanos: redistribuem agências, legitimam argumentos, reconfiguram relações de autoridade.

O conceito de "tradução" permite compreender como interesses são reconfigurados. Traduzir significa reconverter o interesse de um ator em termos aceitáveis para outro. Essas traduções não são neutras: selecionam o que circula, estabilizam certas compreensões, marginalizam outras.

A cartografia de controvérsias, sistematizada por Tommaso Venturini (2010) a partir de Latour, operacionaliza esses conceitos ao acompanhar momentos em que o social se torna visível – quando hierarquias, evidências e conceitos naturalizados são questionados e diferentes versões da realidade entram em confronto. Nas controvérsias sobre a Lei Maria da Penha, atores não discordavam apenas sobre as respostas (a lei é constitucional?), mas sobre as próprias perguntas: "igualdade" significa tratamento idêntico ou reconhecimento de assimetrias? "Proteção" exige respeitar a vontade da mulher ou agir independentemente dela? Quem tem autoridade para definir o que conta como "violência de gênero" – juízes estaduais, organizações feministas, organismos internacionais, o próprio STF? Cartografar controvérsias significa mapear essa heterogeneidade: quem fala, de onde, que inscrições produz, como traduz os interesses alheios, onde se alinha e onde permanece irredutível.

Venturini (2010) propõe que o pesquisador evite dois extremos: nem relativismo (todas as versões são igualmente válidas), nem normativismo (cabe ao analista julgar qual versão é correta). O gesto analítico é mais modesto: descrever como versões são produzidas, que trabalho estabiliza cada uma, que mediadores

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.19456

são mobilizados, que exclusões são operadas. Isso não significa neutralidade política – trata-se de atenção etnográfica aos processos pelos quais certos sentidos se naturalizam enquanto outros são silenciados. No caso da Lei Maria da Penha, não pergunto "o STF decidiu corretamente?", mas "como o STF decidiu? Que *actantes* circularam? Que traduções foram realizadas? Quais posições foram estabilizadas e quais marginalizadas?"

Metodologicamente, "seguir os atores" significa acompanhar materialidades. O corpus empírico compreende documentos produzidos nos julgamentos da ADC 19 e ADI 4424: petições iniciais, pareceres da AGU e PGR, manifestações de *amicus curiae*[3], votos dos ministros, sentenças de tribunais estaduais citadas. Cada documento foi tratado não como expressão transparente de posições preexistentes, mas como mediador que age – produz efeitos, redistribui agências, estabiliza ou desestabiliza posições. Procedi à análise por sucessivos ciclos de leitura atenta, identificando quando a controvérsia se intensifica, quando traduções são operadas, quando certas posições se estabilizam.

Neste artigo, rastreio duas controvérsias específicas: a disputa sobre o princípio constitucional da igualdade e o debate sobre o regime da ação penal nos casos de violência doméstica. Essa delimitação responde à necessidade, apontada por Marilyn Strathern (2014), de "cortar a rede": embora associações sejam potencialmente infinitas, a análise empírica exige recortes que permitam acompanhar com densidade percursos de estabilização e controvérsia.

Essas duas controvérsias não foram escolhidas arbitrariamente: constituíram eixos estruturantes das ações no STF, mobilizaram o maior número de atores e inscrições (petições, pareceres, manifestações de *amicus curiae*, votos), e produziram efeitos jurídicos mais duradouros. A primeira questionava a própria legitimidade de lei específica para mulheres – o artigo 1º da LMP violaria o princípio da igualdade (art. 5º da Constituição Federal)? A segunda reconfigurou autonomia e proteção estatal – mulheres em situação de violência podem desistir da ação penal ou o Estado deve processar incondicionalmente?

Outras controvérsias certamente atravessaram os processos, mas essas duas condensam os principais deslocamentos operados pelo STF na consolidação da Lei Maria da Penha como fato jurídico. Meu objetivo não é reconstruir uma "verdadeira" história dessas decisões, mas tornar visível o trabalho de mediação, tradução e estabilização que produziu novos entendimentos jurídicos sobre violência de gênero.

Primeira controvérsia: princípio da igualdade

Inscrições iniciais: três versões de igualdade em circulação

A controvérsia sobre a constitucionalidade da Lei Maria da Penha se materializa quando tribunais estaduais produzem inscrições conflitantes sobre o princípio da igualdade. O artigo 1º da LMP – que fundamenta mecanismos de proteção no art. 226 da Constituição e em tratados internacionais – torna-se ponto de passagem obrigatório: nenhum ator pode sustentar posição sem atravessá-lo,

[3] *Amicus curiae* (literalmente "amigo da corte", em latim) é um instituto jurídico que permite a participação de terceiros interessados em processos judiciais, sem serem partes diretas na ação. O *amicus curiae* apresenta informações, pareceres técnicos ou argumentos que possam auxiliar o tribunal na compreensão de questões complexas com repercussões sociais, culturais ou políticas mais amplas.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.19456

sem traduzi-lo, sem posicioná-lo em sua rede de argumentos. Ao circular por diferentes instâncias, esse dispositivo não permanece o mesmo – ele é reescrito, ressignificado, mobilizado para sustentar versões opostas do que significa "igualdade". As inscrições produzidas pelos tribunais não documentam interpretações divergentes preexistentes; elas criam essas divergências ao articular *actantes* distintos, transformando as relações entre Lei, Constituição e tratados internacionais sobre direitos humanos.

Em setembro de 2007, o Tribunal de Justiça do Mato Grosso produziu inscrição que materializava versão específica de igualdade. O magistrado convocou o artigo 5º, inciso I, da Constituição Federal – "homens e mulheres são iguais em direitos e obrigações" – para concluir que proteções específicas para mulheres instituiriam "tratamento privilegiado" incompatível com a isonomia. A inscrição cristalizava "igualdade" como sinônimo de "tratamento idêntico": qualquer diferenciação por gênero seria discriminatória. O *actante* mobilizado – o texto constitucional – era tratado como entidade autoevidente e autossuficiente que dispensa outros mediadores. Bastava citá-lo para encerrar o debate.

Outra inscrição, contudo, circulava pela rede jurídica. O Tribunal de Justiça de Minas Gerais produziu entendimento que aparentava expansão protetiva da LMP, mas realizava deslocamento decisivo. Ao estender a aplicação para "quaisquer indivíduos em situação de vulnerabilidade doméstica", sem distinção de gênero, o tribunal operava tradução paradoxal: universalizava formalmente para esvaziar materialmente. A retórica era difícil de contestar – afinal, quem se oporia a "proteger todos os vulneráveis"? Porém, quando a proteção deixa de distinguir homens e mulheres, a lei perde força como instrumento específico de enfrentamento à violência de gênero. A neutralidade formal permanecia, agora revestida de discurso inclusivo. A aparente ampliação de direitos operava, na prática, como apagamento da dimensão estrutural da violência contra mulheres.

Terceiro tipo de inscrição circulou pela rede, produzida por organizações feministas como *amicus curiae*. A petição do Instituto Brasileiro de Direito de Família (IBDFAM, apud BRASIL, 2012a) operou como *actante* que tornava a própria necessidade da ADC um sintoma: por que seria preciso pedir ao Supremo que declare constitucional uma lei já vigente há seis anos? A resposta: porque o Poder Judiciário mantinha invisibilidade sistemática sobre violência doméstica. A petição convocou dados estatísticos:

> uma em cada seis mulheres sofre violência; 80% das vítimas têm filhos em comum; 70% das mulheres que relatam a violência sofrida evidenciam continuar em risco de espancamento ou morte; mais de 50% das mulheres agredidas registram conhecer pelo menos uma mulher já agredida pelo seu companheiro; 30% das mulheres brasileiras sofrem todos os dias algum tipo de violência (BRASIL, 2012a).

A petição conjunta de THEMIS, IPÊ, Instituto Antígona e CLADEM/BRASIL (PADJIARJIAN, 2007 *apud* BRASIL, 2012a) operou tradução ainda mais radical: deslocou a controvérsia do plano técnico-jurídico para o dos direitos humanos. A inscrição argumentava que aplicar a LMP exigia "afastamento do conhecimento técnico-jurídico tradicional" – uma afirmação provocativa que questionava a própria autoridade dos magistrados. Para decidir sobre a lei, operadores do direito precisariam de "compreensão clara e profunda dos direitos humanos e do fenômeno da discriminação", o que implicava "abandonar vícios, preconceitos e resistências".

Essa inscrição redistribuía autoridade ao reposicionar as condições de competência para julgar a lei. Esse movimento convocava o artigo 6º da LMP – que define violência doméstica como "violação dos direitos humanos" – como *actante*

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.19456

que obrigava a reconfiguração: o objeto jurídico deixava de circular como questão de direito de família ou penal e passava a operar como matéria de direitos humanos.

Essa nova tradução mobilizou para a rede outros mediadores: jurisdição internacional, tratados ratificados pelo Estado brasileiro, obrigações perante organismos globais, jurisprudência da Corte Interamericana. Segundo essa lógica, a autoridade para decidir sobre a constitucionalidade da lei deixaria de residir exclusivamente no conhecimento dogmático-constitucional dos magistrados, passando a depender da articulação com esse aparato transnacional de proteção aos direitos humanos das mulheres.

Nova inscrição circulava, radicalmente distinta das anteriores. Se o Tribunal de Justiça do Mato Grosso cristalizava "igualdade" como tratamento idêntico, e o Tribunal de Justiça de Minas Gerais a universalizava até esvaziá-la, as organizações feministas a reescreviam como reconhecimento de assimetrias estruturais. A igualdade constitucional não se reduzia a "tratar igualmente situações desiguais", mas deveria "concretizar-se mediante reconhecimento das desigualdades históricas" que subordinam mulheres. A inscrição deslocava "igualdade" de ponto de partida (já existente) para objetivo a ser alcançado (processo), de neutralidade (que ignora desigualdades estruturais) para reconhecimento (visibilidade das assimetrias). Para essas organizações, não diferenciar seria discriminar – a neutralidade formal invisibiliza hierarquias que sustentam violência de gênero.

Mobilizavam, assim, conjunto heterogêneo de mediadores: dados do IPEA sobre prevalência da violência, relatórios da ONU Mulheres, a Convenção de Belém do Pará (que obriga o Estado a adotar medidas específicas), narrativas de mulheres assassinadas por parceiros. Cada um desses *actantes* trazia força própria – números pressionavam pela magnitude do problema, tratados internacionais vinculavam juridicamente, narrativas humanizavam estatísticas.

Essas três inscrições – igualdade como tratamento idêntico, igualdade como universalização que anula especificidade, igualdade como reconhecimento de assimetrias estruturais – não coexistiam pacificamente. Circulavam em rede instável, produzindo efeitos concretos: a LMP era aplicada em alguns juizados, ignorada em outros, reescrita em outros ainda.

A petição da AGU mobilizou decisões judiciais que defendiam a igualdade formal como *actantes* que revelavam a instabilidade desse argumento. Tratava-se de mostrar que essas inscrições carregavam outros *actantes* – preconceitos, hierarquias naturalizadas, misoginia explícita. A AGU salientou uma decisão proferida por juiz de Sete Lagoas, Minas Gerais, que declarara a inconstitucionalidade da LMP.

Essa inscrição não era exceção isolada, mas tornava visível o que outras decisões mantinham implícito. Ao citá-la, a AGU operava tradução tática: expunha como discursos aparentemente "técnicos" sobre isonomia constitucional articulavam-se com concepções essencialistas de gênero (BRASIL *apud* BRASIL, 2012a, grifo meu):

> O mundo é e deve continuar sendo masculino, ou de prevalência masculina, afinal. Pois se os direitos são iguais – porque são – cada um, contudo, em seu ser, pois as funções são, também, naturalmente diferentes. Se se prostitui a essência, os frutos também o serão. Se o ser for conspurcado, suas funções também o serão. E instalar-se-á o caos.

A sentença não permaneceu isolada no cartório: foi capturada por organizações feministas que a levaram ao Conselho Nacional de Justiça (CNJ). Aqui, primeira tradução: o CNJ reinscreveu a sentença como "conduta incompatível com

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.19456

o decoro da magistratura" (não mais "violência de gênero institucionalizada", mas "falta ética individual") e instaurou processo disciplinar. Quando o caso chegou ao Supremo Tribunal Federal, segunda tradução: um ministro reclassificou o episódio como "mero excesso de linguagem, sem intenção de ofensa pessoal" (não mais "indecoro", apenas "escolha infeliz de palavras") e suspendeu a sanção.

Essa circulação de inscrições contraditórias materializava a instabilidade jurídica em torno da LMP. Como Lima (2011) salientou, multiplicavam-se decisões que sugeriam homens "subjugados" ou "desprotegidos" pela lei – interpretações que ignoravam as lutas históricas que produziram a norma. A urgência de uma decisão do Supremo não era apenas jurídica, mas política: estabilizar provisoriamente essa rede caótica onde uma mesma lei circulava em versões radicalmente incompatíveis.

Nesse contexto de inscrições conflitantes, a petição do Conselho Federal da OAB circulou operando tradução estratégica. A inscrição não respondia diretamente aos argumentos dos tribunais estaduais. Em vez disso, trazia para a rede *actante* que nenhum deles havia mobilizado: o artigo 233º do Código Civil de 1916, que definia o homem como "chefe da sociedade conjugal" e a esposa como "colaboradora". Esse dispositivo, vigente até 2002, materializava juridicamente a subordinação feminina na família (BRASIL, 1916).

Ao trazê-lo para a controvérsia, a OAB historicizava o próprio conceito de "igualdade", mostrando que a "neutralidade" invocada pelos magistrados tinha genealogia – ela descende de ordem jurídica explicitamente patriarcal. A manobra deslocava a pergunta: deixava de ser "A LMP viola a igualdade?" e passava a ser "Qual igualdade? A do Código de 1916 (formal, que escondia subordinação) ou a da Constituição de 1988 (material, que exige correção de assimetrias)?" Essa tradução, no sentido latouriano, reconvertia o interesse de um ator em outra linguagem, reposicionando-o e obrigando-o a lidar com mediadores que antes não estavam na rede: o Código de 1916, a genealogia da "neutralidade", a história do direito de família patriarcal. Como Campos e Carvalho (2006: 145) apontaram, essa estratégia tornava a tese da inconstitucionalidade "argumentativamente débil", pois instrumentos de igualdade material eram comuns na experiência legislativa pós-1988.

Tradução ainda mais potente circulou através da petição da Advocacia-Geral da União. A petição inicial da ADC 19 operava deslocamento: em vez de discutir apenas se a LMP violava o art. 5º da Constituição, reposicionava o debate do plano constitucional interno para o dos direitos humanos internacionais. A inscrição estabelecia que a LMP não era "opção de política legislativa" (que o Congresso poderia ter feito ou não), mas "cumprimento de obrigações vinculantes" assumidas pelo Estado brasileiro ao ratificar a CEDAW (Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra as Mulheres) e a Convenção de Belém do Pará.

Essa tradução convoca *actantes* supranacionais (ONU, OEA, Comissão Interamericana) que redistribuem autoridade e mudam a geometria da controvérsia. Juízes estaduais que pensavam debater constitucionalidade interna se veem confrontados com tratados internacionais ratificados, recomendações de organismos globais, jurisprudência internacional sobre violência de gênero, risco de responsabilização do Estado perante cortes de direitos humanos.

Essa instabilidade jurídica evidencia o que Roberto Kant de Lima (2008) caracterizou como lógica inquisitorial do sistema judiciário brasileiro: verdades jurídicas não emergem de procedimentos públicos e adversariais, mas de autoridade interpretativa concentrada, que permite que uma mesma norma circule em

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.19456

versões distintas conforme a instância. A multiplicidade de inscrições conflitantes sobre a LMP materializa essa lógica: não há precedentes vinculantes no modelo brasileiro pré-2012, cada magistrado opera como ponto autônomo de produção de verdade jurídica. A urgência da decisão do STF responde, assim, não apenas à demanda por proteção das mulheres, mas à necessidade de centralizar autoridade interpretativa frente à fragmentação das instâncias inferiores.

Estabilização provisória: o voto de Marco Aurélio e a "vulnerabilidade eminente"

Em fevereiro de 2012, o Supremo Tribunal Federal julgou a ADC 19. O voto do relator Ministro Marco Aurélio operava diante de problema prático: como obter unanimidade quando circulavam versões incompatíveis de "igualdade"? Tribunais estaduais mobilizavam o art. 5º, I, da Constituição como entidade autoevidente que dispensava outros mediadores, operando através de silogismo direto: "se a Constituição consagra igualdade entre homens e mulheres, e se a LMP prevê proteção específica para mulheres, logo a LMP viola a igualdade constitucional". Contra essa lógica, organizações feministas convocavam dados estatísticos, tratados internacionais e genealogias do direito de família; a AGU deslocava o debate para obrigações internacionais. Redes densas, com *actantes* heterogêneos, impossíveis de conciliar diretamente.

O relator não operou por exclusão de *actantes*, mas por reconfiguração da rede. Em vez de romper as associações estabelecidas pelos tribunais estaduais entre "igualdade constitucional" e "inconstitucionalidade da LMP", ele interpôs um novo mediador: a categoria de "vulnerabilidade eminente". Esse *actante* rearticulou as conexões: estabelecia que "igualdade constitucional" não se conecta diretamente a "tratamento idêntico", mas passa necessariamente por "reconhecimento de vulnerabilidades estruturais". Com esse mediador operando, a rede se reconfigurava: "se a Constituição consagra a igualdade, e se as mulheres vivenciam, em razão de assimetrias estruturais, vulnerabilidade específica em contextos domésticos, tratar de forma idêntica situações desiguais é que violaria a igualdade; logo, a LMP concretiza – e não afronta – o princípio constitucional". No voto, "vulnerabilidade eminente" é performada através de constrangimentos físicos, morais e psicológicos desproporcionalmente vivenciados por mulheres; aqui, tomo a expressão como *actante* que estabiliza a compatibilização entre igualdade constitucional e especificidade de gênero.

Para estabilizar essa tradução, Marco Aurélio convocou *actantes* de múltiplas redes. Das organizações feministas, mobilizou dados do IPEA (uma em cada cinco mulheres sofre violência; 70% das vítimas permanecem em risco após denúncia), relatórios da ONU Mulheres sobre feminicídio e estudos sociológicos sobre desigualdades de gênero. Da AGU, convocou obrigações internacionais (CEDAW, Convenção de Belém do Pará). Da OAB, retomou a historicização do Código Civil de 1916 como genealogia da subordinação feminina.

A convocação, contudo, operava tradução estratégica. Onde organizações feministas diziam "assimetrias estruturais de gênero", o voto dizia "vulnerabilidade eminente". Produzia-se formulação que permitia reconhecer assimetria sem mobilizar vocabulário das lutas feministas: mulheres vivenciam "constrangimentos físicos, morais e psicológicos em proporções que os homens estruturalmente não experimentam", logo não haveria como tratar igualmente situações manifestamente desiguais. Essa tradução articulava *actantes* de redes anteriormente incompatíveis em síntese que diferentes atores podiam reconhecer parcialmente.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.19456

Mas toda tradução produz efeitos colaterais. Ao traduzir "assimetrias estruturais de gênero" em "vulnerabilidade eminente", o voto flexibilizava a dimensão de conflito, de hierarquia naturalizada, de poder masculino institucionalizado. A violência doméstica tornava-se problema de "vulneráveis" que precisam de proteção, não de estrutura patriarcal que produz subordinação. Mulheres apareciam como sujeitos jurídicos vulneráveis – objetos de proteção estatal – não como sujeitos políticos com agência que lutaram historicamente por direitos. O que organizações feministas apresentavam como conquista política (Lei produzida por lutas dos movimentos de mulheres) o voto traduzia como dever estatal de proteção.

O plenário acompanhou integralmente o voto do relator, declarando por unanimidade a constitucionalidade da Lei Maria da Penha. Essa adesão colegiada estabilizou a operação de tradução: o que era proposta interpretativa no voto de Marco Aurélio converteu-se em fundamento vinculante da decisão do Tribunal. A partir desse momento, "vulnerabilidade eminente" circularia como categoria jurídica oficial para fundamentar a constitucionalidade da lei.

Essa decisão estabilizava a rede: a Lei, que era objeto de disputa, tornava-se fato jurídico estabelecido. O Supremo atuava como ponto de passagem obrigatório através do qual os atores precisavam transitar para que suas posições adquirissem autoridade vinculante para todo o ordenamento jurídico.

Segunda controvérsia: ação penal condicionada ou incondicionada

Inscrições iniciais: autonomia versus tutela

Embora a ADC 19 e a ADI 4424 tenham sido julgadas conjuntamente, elas mobilizavam frentes distintas – ainda que complementares – de disputa jurídica em torno da Lei Maria da Penha. No mesmo julgamento em que a ADC 19 reafirmava a constitucionalidade da lei como instrumento legítimo de proteção às mulheres, a ADI 4424, proposta pela Procuradoria-Geral da República (PGR) em maio de 2010, recolocava em pauta uma nova controvérsia: qual é o regime jurídico da ação penal nos casos de violência doméstica? Em outras palavras, discutia-se se a ação penal deveria ser pública incondicionada – cabendo ao Estado processar independentemente da vontade da vítima – ou pública condicionada à representação, hipótese em que a mulher poderia desistir do prosseguimento da ação (BRASIL, 2012b).

O artigo 41 da Lei Maria da Penha operava como *actante*: afastava a aplicação da Lei 9.099/1995, que criara os Juizados Especiais Criminais (JECRIMs) e permitia conciliação em crimes de menor potencial ofensivo. Mas essa inscrição legislativa não especificava qual regime de ação penal deveria substituir os JECRIMs. A incompletude gerou instabilidade: tribunais produziram leituras conflitantes. Alguns entendiam que, mesmo com o afastamento dos JECRIMs, a mulher mantinha o direito de representação; outros sustentavam que a ação tornava-se pública incondicionada. Ao silenciar sobre o regime de ação penal, o dispositivo abria espaço para controvérsia.

A PGR, ao ajuizar a ADI 4424, produziu inscrição que materializava compreensão específica de "proteção". A petição operava tradução fundamental: reposicionava "vontade da mulher" não como manifestação de autonomia, mas como efeito de coerção. Segundo a petição:

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.19456

> a possibilidade de renúncia à representação perpetua ciclos de violência, na medida em que a mulher, pressionada pelo agressor, pela família ou por dependência econômica, desiste do processo, permitindo que a violência persista sem resposta estatal. (BRASIL, 2010: 5, apud BRASIL 2012b)

Para estabilizar essa tradução, a petição articulava inscrições produzidas por organizações feministas que documentavam o funcionamento dos JECRIMs. Relatórios do CLADEM/Brasil (2007) e do OBSERVE (2009) descreviam como operavam essas audiências: mulheres eram questionadas sobre seu comportamento – "Você provocou?", "Por que não sai de casa?" –, enquanto agressores recebiam penas brandas como pagamento de cestas básicas. Estatísticas reforçavam essa caracterização: setenta por cento dos casos nos Juizados Especiais encerravam-se em audiências de conciliação, com alta reincidência. Essas inscrições operavam tradução específica: convertiam experiências vividas nos JECRIMs em linguagem processável pelo direito – "violência doméstica" deixava de ser questão privada e passava a ser "violação de direitos humanos" que exige resposta estatal.

As manifestações de *amicus curiae* reforçavam essa tradução. A petição do IBDFAM (Instituto Brasileiro de Direito de Família) operou deslocamento ontológico ao afirmar que

> a chamada autonomia da vítima, no contexto de violência doméstica, é frequentemente uma ficção jurídica. A dependência econômica, o medo de represálias, a pressão familiar e comunitária, a esperança de mudança do agressor — todos esses fatores condicionam a 'vontade' da mulher de modo que ela não pode ser tomada como expressão de liberdade genuína. (IBDFAM, 2011, apud BRASIL, 2012b)

Essa inscrição reposicionava radicalmente a autonomia: de atributo individual preexistente a efeito de condições estruturais. A autonomia não preexiste à intervenção estatal – ela é produzida ou impedida por arranjos sociais, econômicos e simbólicos. A formulação convocava, assim, a intervenção estatal não como violação da autonomia, mas como sua condição de possibilidade.

Outro *actante* não-humano circulou pelas petições com força particular: estatísticas de feminicídio. Os dados demonstravam que parcela significativa das mulheres assassinadas por parceiros íntimos havia anteriormente desistido de processos ou firmado acordos nos JECRIMs. Essa correlação entre desistência da ação penal e violência letal convertia a discussão abstrata sobre autonomia em evidência concreta de risco – redistribuindo responsabilidades e reconfigurando o que conta como "proteção adequada".

Em contraposição, outras redes produziram inscrições mobilizando gramática distinta. Advogados criminalistas e setores dos movimentos feministas argumentavam em pareceres e manifestações que "retirar da mulher a possibilidade de desistir do processo é tratá-la como incapaz de decisão sobre sua própria vida, infantilizá-la, submetê-la à tutela estatal que reproduz lógicas patriarcais sob aparência de proteção" (BRASIL, 2012b).

Essas duas inscrições – "proteção como ação estatal incondicionada" *versus* "proteção como respeito à autonomia da mulher em situação de violência" – materializavam uma disputa ontológica: o que significa, afinal, proteger? Quem tem legitimidade para definir o conteúdo dessa proteção – a própria mulher em situação de violência ou as instituições estatais que processam sua demanda? E o que fazer quando a mulher formula pedidos que parecem contrapor-se àquilo que o Estado entende como sua proteção "adequada" – por exemplo, quando deseja desistir do processo penal? A controvérsia sobre o regime da ação penal reencena, em outros termos, a tensão entre vulnerabilidade e agência que atravessa toda a história da Lei Maria da Penha.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.19456

Estabilização provisória: a decisão do STF

Em fevereiro de 2012, ao julgar conjuntamente a ADI 4424 e a ADC 19, o STF estabeleceu que a ação penal em casos de lesão corporal, leve ou grave, praticada no contexto de violência doméstica, é pública incondicionada. A partir dessa inscrição, mulheres não podem mais desistir do processo mediante retratação da representação. A decisão reposicionou a "efetividade da proteção estatal" como *actante* central e articulou o ordenamento jurídico brasileiro com os tratados internacionais de direitos humanos das mulheres.

O voto do relator operava a tradução das posições em disputa, rearticulando autonomia e proteção. A inscrição produzia deslocamento específico: representação da vítima, no contexto de relações domésticas marcadas por assimetria de poder, não equivalia a manifestação de vontade livre e esclarecida. O texto mobilizava obrigações constitucionais e convencionais do Estado (prevenir, punir e erradicar violência contra mulheres) como *actantes* que agem independentemente da anuência da vítima, reposicionando o Estado como agente que atua mesmo diante do silêncio ou da recusa da mulher.

A controvérsia sobre o regime da ação penal foi provisoriamente fechada: a ação penal pública incondicionada – antes disputada entre leituras de autonomia *versus* proteção, vontade da vítima *versus* dever estatal – passou a operar como premissa do ordenamento jurídico brasileiro. O Supremo atuou como mediador que transformou disputas interpretativas em fato consolidado, reordenando a rede de atores sob nova configuração.

Essa estabilização, contudo, permanece provisória. Como observa Latour (2000), fatos jurídicos são sempre suscetíveis a reabertura quando novas controvérsias emergem. A criminalização incondicionada estabelecida em 2012 permanece operante, mas continua gerando debates sobre seus efeitos práticos na proteção das mulheres em situação de violência doméstica – evidência de que estabilizações jurídicas, por mais robustas, nunca se consolidam definitivamente.

Adriana Vianna (2014), em etnografias de práticas administrativas, demonstrou como direitos são continuamente feitos e desfeitos através de moralidades implícitas que operam nas dobras dos procedimentos. A decisão do STF sobre ação penal incondicionada não encerra essa dinâmica – ela a desloca. Nos tribunais, delegacias e serviços de atendimento, a categoria "vulnerabilidade eminente" será continuamente retraduzida: juízes decidirão quais mulheres "realmente" se enquadram, delegados avaliarão quais casos merecem prosseguimento, assistentes sociais interpretarão quais demandas são legítimas. O que o Supremo estabilizou como "fato jurídico" permanece, nas práticas cotidianas, objeto de negociação moral – evidenciando que decisões de tribunais superiores não determinam, mas reposicionam os termos das disputas nos espaços onde o direito é efetivamente produzido.

Considerações finais

Esta pesquisa cartografou controvérsias que emergiram da judicialização da violência de gênero no Brasil, focalizando debates jurídicos sobre a Lei Maria da Penha consolidados nas decisões do Supremo Tribunal Federal (ADC 19 e ADI 4424). Através da Teoria Ator-Rede de Bruno Latour e da cartografia de controvérsias de Tommaso Venturini, acompanhei como diferentes *actantes* circularam e se articularam, produzindo entendimentos sobre violência doméstica e familiar

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.19456

contra a mulher.

A cartografia evidenciou duas controvérsias centrais. A primeira, sobre a constitucionalidade da Lei Maria da Penha frente ao princípio da igualdade, revelou circulação simultânea de três versões conflitantes: igualdade como tratamento idêntico (que considerava a lei inconstitucional), igualdade como universalização que anula especificidade (que esvaziava a dimensão de gênero), e igualdade como reconhecimento de assimetrias estruturais (defendida pelas organizações feministas). Cada versão mobilizava *actantes* não-humanos distintos – do texto do artigo 5º da Constituição aos dados estatísticos do IPEA, da Convenção de Belém do Pará às estatísticas de feminicídio – que agiram redistribuindo autoridade e pressionando as condições do debate. A decisão unânime do STF articulou essas traduções através do conceito de "vulnerabilidade eminente" (ministro Marco Aurélio), estabilizando provisoriamente o entendimento de que a Lei Maria da Penha concretiza, e não viola, o princípio constitucional da igualdade.

A segunda controvérsia mobilizou tensão entre autonomia e proteção estatal no regime da ação penal. Redes distintas produziram inscrições incompatíveis: algumas defendiam ação penal condicionada à representação (autonomia da mulher como valor central); outras, representadas pela Procuradoria-Geral da República e organizações feministas, defendiam ação incondicionada (violência doméstica como violação de direitos humanos que exige resposta estatal independente da vontade da vítima). A decisão do STF estabeleceu ação penal pública incondicionada, reposicionando o Estado como agente que atua mesmo diante do silêncio ou recusa da mulher.

No plano teórico, demonstro três contribuições específicas. Primeiro, ao aplicar a TAR ao estudo de tribunais superiores, evidencio como decisões judiciais vinculantes emergem não de pura racionalidade jurídica, mas de trabalho concreto de alinhamento de *actantes* heterogêneos – tratados internacionais, dados estatísticos, genealogias normativas, experiências de violência traduzidas em categorias jurídicas. Segundo a análise das traduções sucessivas – "assimetrias estruturais de gênero" convertidas em "vulnerabilidade eminente", "violência de gênero institucionalizada" reduzida a "excesso de linguagem" – mostra que estabilizar controvérsias jurídicas exige não consenso substantivo, mas produção de categorias ambíguas capazes de acomodar leituras distintas. Terceiro, ao rastrear como abstrações universalizantes ("a mulher", "a vítima") operam seleções que tornam certas experiências visíveis enquanto marginalizam outras, saliento tensão constitutiva do direito: generalizar para proteger, mas ao generalizar, inevitavelmente excluir.

No âmbito metodológico, demonstrei a produtividade da integração entre a Teoria Ator-Rede e a análise jurídica. A cartografia de controvérsias permitiu mapear não apenas as posições em disputa, mas os deslocamentos de sentido operados ao longo dos processos: a transformação da "igualdade" de evidência autoevidente a processo histórico, a reconfiguração da "autonomia" de valor absoluto a problema contextual, a conversão do "dever estatal" de abstração constitucional a obrigação internacional. Ao rastrear as inscrições – petições, pareceres, votos, dados estatísticos – como materialidades que cristalizam posições e redistribuem agências, tornei visível o trabalho de mediação necessário para estabilizar controvérsias jurídicas.

Por fim, busquei mostrar que compreender a judicialização da violência de gênero exige ir além da análise do conteúdo substantivo das decisões judiciais. As normas não existem em abstrato: elas são produzidas, negociadas e estabilizadas

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.19456

por redes que articulam múltiplos atores e mediadores, do juiz de primeira instância ao organismo internacional, do dado estatístico à narrativa de uma mulher em situação de violência. Ao trazer a Teoria Ator-Rede para o exame das decisões do STF sobre a Lei Maria da Penha, argumento que a crítica à judicialização ganha densidade quando deslocamos a pergunta do "o que foi decidido?" para o "como a decisão foi fabricada?", isto é, para quais experiências conseguiram ser traduzidas em "violência doméstica" juridicamente reconhecível e quais permaneceram invisibilizadas pelos processos jurídicos.

Recebido em 7 de abril de 2025.
Aprovado em 10 de dezembro de 2025.

Referências

BRASIL. Lei 3.071, de 1º de janeiro de 1916. Código Civil dos Estados Unidos do Brasil. *Diário Oficial da União*: seção 1, Rio de Janeiro, 5 jan. 1916.

BRASIL. *Constituição (1988)*. Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília, DF: Senado Federal, 1988.

BRASIL. Lei 9.099, de 26 de setembro de 1995. Dispõe sobre os Juizados Especiais Cíveis e Criminais e dá outras providências. *Diário Oficial da União*: seção 1, Brasília, DF, 27 set. 1995.

BRASIL. Decreto 4.377, de 13 de setembro de 2002. Promulga a Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra a Mulher, de 1979. *Diário Oficial da União*: seção 1, Brasília, DF, 16 set. 2002.

BRASIL. Lei 11.340, de 7 de agosto de 2006. Cria mecanismos para coibir a violência doméstica e familiar contra a mulher. *Diário Oficial da União*: seção 1, Brasília, DF, 8 ago. 2006.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. *Ação Declaratória de Constitucionalidade n. 19/DF*. Relator: Min. Cezar Peluso. Julgamento em: 9 fev. 2012a.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. Ação *Direta de Inconstitucionalidade n. 4.424/DF*. Relatora: Min. Cármen Lúcia. Julgamento em: 9 fev. 2012b.

CAMPOS, Carmen Hein de (org.). *Lei Maria da Penha comentada em uma perspectiva jurídico-feminista*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2011.

CAMPOS, Carmen Hein de. *Criminologia feminista: teoria feminista e crítica às criminologias*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2017.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.19456

CAMPOS, Carmen Hein de; CARVALHO, Salo de. Violência doméstica e Juizados Especiais Criminais: análise a partir do feminismo e do garantismo. *Revista Estudos Feministas*, 14 (2): 409-22, 2006.

DEBERT, Guita Grin; GREGORI, Maria Filomena. Violência e gênero: novas propostas, velhos dilemas. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 23 (66): 165-85, 2008.

DIAS, Maria Berenice. *A Lei Maria da Penha na justiça*. 5. ed. Salvador: JusPodivm, 2022.

KANT DE LIMA, Roberto. *Ensaios de antropologia e de direito: acesso à justiça e processos institucionais de administração de conflitos e produção da verdade jurídica em uma perspectiva comparada*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2008.

LATOUR, Bruno. *Ciência em ação: como seguir cientistas e engenheiros sociedade afora*. São Paulo: Editora UNESP, 2000.

LATOUR, Bruno. *A esperança de Pandora: ensaios sobre a realidade dos estudos científicos*. Bauru: EDUSC, 2001.

LATOUR, Bruno. *La fabrique du droit: une ethnographie du Conseil d'État*. Paris: La Découverte, 2004.

LATOUR, Bruno. *Reensamblar lo social: una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires: Manantial, 2008.

LIMA, Fausto Rodrigues de. Dos procedimentos – artigos 13 a 17. In: CAMPOS, Carmen Hein de (org.). *Lei Maria da Penha comentada em uma perspectiva jurídico-feminista*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2011. pp. 265-288.

RIFIOTIS, Theophilos. Violência, justiça e direitos humanos: reflexões sobre a judicialização das relações sociais no campo da "violência de gênero". *Cadernos Pagu*, 45 (261-295), 2015.

SEVERI, Fabiana Cristina. *Lei Maria da Penha e o projeto jurídico feminista brasileiro*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2018.

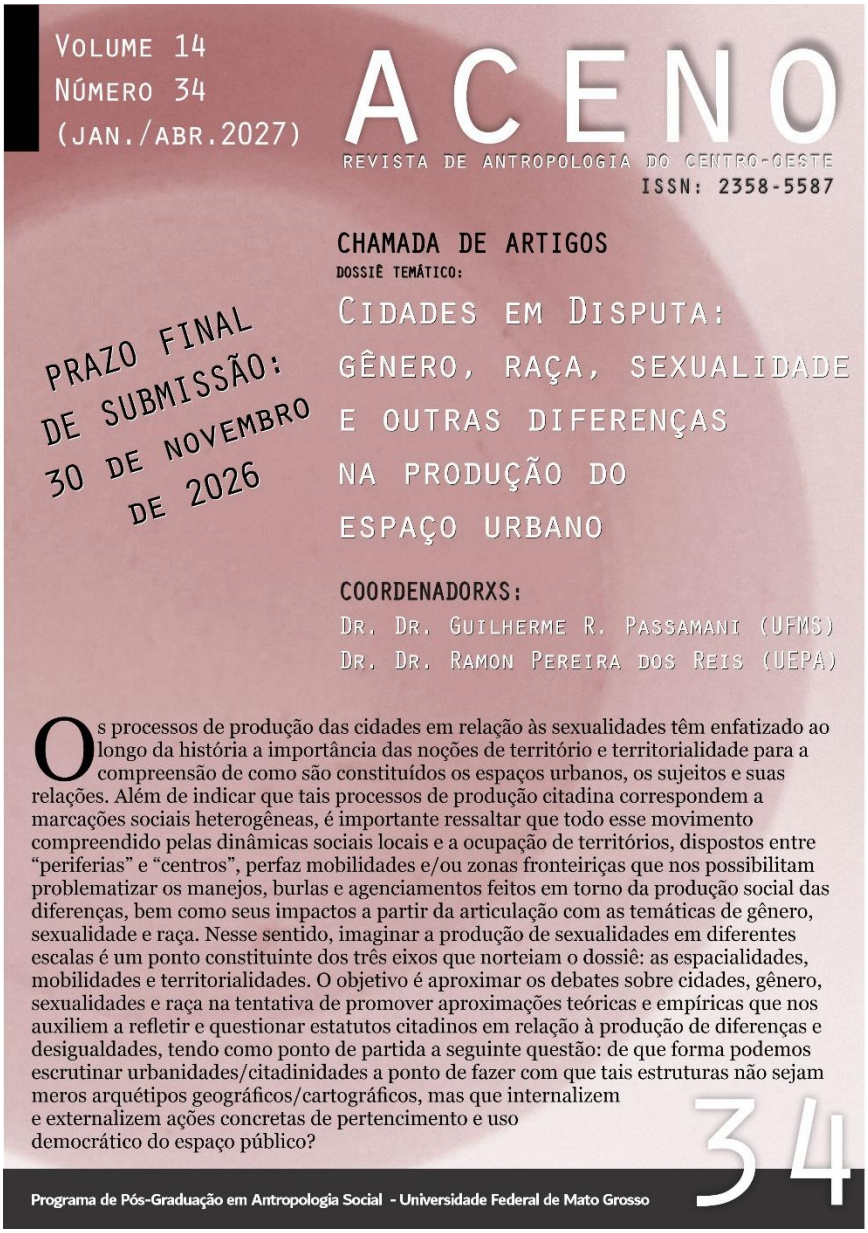
STRATHERN, Marilyn. *O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

VENTURINI, Tommaso. Diving in magma: how to explore controversies with actor-network theory. *Public Understanding of Science*, 19 (3): 258-273, 2010.

VIANNA, Adriana. "Etnografando documentos: uma antropóloga em meio a processos judiciais". In: CASTILHO, Sergio Ricardo Rodrigues; SOUZA LIMA, Antonio Carlos de; TEIXEIRA, Carla Costa (orgs.). *Antropologia das Práticas de Poder: reflexões etnográficas sobre burocratas, elites e corporações*. 1ed. Rio de Janeiro: ContraCapa/LACED, 2014. pp. 43-70.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.19456

ACENO, 13 (31): 381-396, janeiro a abril de 2026. ISSN: 2358-5587
Artigos Livres



DOI: 10.48074/aceno.v13i31.19456

Controversias en torno a la tipificación de los asesinatos de mujeres en Brasil y España

Patricia Rosalba Salvador Moura Costa[1]
Universidade Federal de Sergipe

Jose Maria Valcuende del Río[2]
Universidad Pablo de Olavide

Thiago Barcelos Soliva[3]
Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri

Esmael Alves de Oliveira[4]
Universidade Federal da Grande Dourados

Maria Marco-Macarro[5]
Universidad Pablo de Olavide

Resumen: Brasil y España han experimentado significativos cambios legislativos en las últimas décadas tendentes a luchar contra la violencia estructural que experimentan las mujeres cis y trans, con estrategias jurídicas diversas. En este artículo nos interesa analizar, desde un punto de vista comparativo, los debates que han generado las categorías de sexo y género a nivel legislativo en ambos países a la hora de reconocer, o no, el feminicido y el transfemincidio como delitos específicos. Los datos de esta investigación se basaron en una investigación documental y bibliográfica realizada con documentos políticos y legislativos producidos por organismos gubernamentales de ambos países.

Palabras clave: femicidio; transfemicidio; violencia; género; legislación.

[1] Professora do Programa de Antropologia da Universidade Federal de Sergipe. Coordenadora do XiqueXique: grupo de Pesquisa em Gênero e Sexualidade (CNPq) e do Laboratório de Violência Doméstica, Feminicídio e Transfeminicídio (UFS). Doutora em Ciências Humanas pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).

[2] Profesor de Antropología. Catedrático de la Universidad Pablo de Olavide. Coordinador Laboratorio Iberoamericano para el Estudio Sociohistórico de las Sexualidades.

[3] Professor Adjunto da Faculdade Interdisciplinar em Humanidades da Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri. Bacharel em Ciências Sociais pela Universidade Federal Fluminense (2009), Mestre em Sociologia e Antropologia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2012) e Doutor em Ciências Humanas (Antropologia Cultural) pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2016).

[4] Graduado em Filosofia pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM) e em Psicologia pela Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD). Possui mestrado em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas (PPGAS/UFAM) e doutorado pela Universidade Federal de Santa Catarina (PPGAS/UFSC). É professor Adjunto da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD).

[5] Profesora Investigadora del Departamento de Antropologia Social, Psicologia Basica y Salud Publica de la Universidad Pablo de Olavide (UPO). Forma parte del grupo de investigación GECYC (Grupo de Estudios sobre Cultura y Cognición), de la Red LIESS-AUIP (Laboratorio iIberoamericano para el estudio sociohistórico de las sexualidades), y de AMIT (Asociación de Mujeres Investigadoras y Tecnólogas).

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20415

Controversies surrounding the typification of the murders of women
in Brazil and Spain

Abstract: Brazil and Spain have experienced significant legislative changes in recent decades aimed at combating the structural violence experienced by cis and trans women, using diverse legal strategies. In this article, we analyze, from a comparative perspective, the debates that the categories of sex and gender have generated at the legislative level in both countries regarding whether, or not, to recognize femicide and transfeminicide as specific crimes. The data for this research were based on documentary and bibliographical research conducted with political and legislative documents produced by government agencies in both countries.

Keywords: femicide; transfemicide; violence; gender; legislation.

Controvérsias em torno da tipificação das mortes de mulheres
no Brasil e na Espanha

Resumo: Brasil e Espanha experimentaram mudanças legislativas significativas nas últimas décadas com o objetivo de combater a violência estrutural sofrida por mulheres cis e trans, utilizando diversas estratégias jurídicas. Neste artigo, nos interessa analisar, em perspectiva comparada, os debates que as categorias de sexo e gênero têm gerado no âmbito legislativo de ambos os países no processo de reconhecer, ou não, o feminicídio e o transfeminicídio como crimes específicos. Os dados desta pesquisa foram baseados em pesquisa documental e bibliográfica realizada com documentos políticos e legislativos produzidos por órgãos governamentais de ambos os países.

Palavras-chave: feminicídio; transfeminicídio; violência; gênero; legislação.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20415

Brasil y España presentan trayectorias institucionales muy diferentes en cuanto a la gestión estatal de la violencia de género. A pesar de estas diferencias, en los últimos años ambos países han experimentado importantes transformaciones legislativas en este tema. Estos cambios fueron impulsados por una agenda internacional que reconoció la lucha de los grupos feministas contra la violencia experimentada por las mujeres. Considerando estas cuestiones, este artículo examina las distintas maneras en que las categorías de género y sexo son contempladas en los cambios legislativos relacionados con el feminicidio en Brasil y España. El análisis se centró en dos aspectos (1) las disputas sobre los significados en torno al proceso de reconocimiento del feminicidio y transfeminicidio como delitos penales específicos, (2) la interacción de estos cambios legislativos con los debates feministas sobre los temas de violencia, feminicidio y transfeminicidio. Los datos presentados en este artículo son el resultado parcial de una investigación más amplia en curso titulada "Gestión estatal del feminicidio y el transfeminicidio: un análisis comparativo entre Brasil, México, Ecuador, Perú y España", financiada por el Consejo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico (CNPq)[6].

En este trabajo nos centramos en el análisis de la legislación brasileña y española. Para el caso brasileño seleccionamos la Ley 13.104/2015, conocida como Ley de Feminicidio, y la Ley 14.994/2024, que tipifica el feminicidio como un delito autónomo y específico. En España, seleccionamos la Ley Orgánica 1/2004, de Medidas de Protección Integral contra la Violencia de Género. La elección de estas leyes se explica, en el caso brasileño, por ser la primera legislación que menciona el asesinato de mujeres como feminicidio, considerando la muerte por "razón de sexo femenino" y penalizando este delito con la pena más alta del Código Penal brasileño. En España, la Ley 1/2004 fue la primera legislación promulgada que incorporó el término violencia de género a su normativa, lo que impulsó cambios en otras normativas estatales, como el Código Penal español, que se modificó tras la Ley Orgánica 1/2015, considerando los delitos cometidos contra las mujeres por razón de género como circunstancias agravantes en los asesinatos contra las mujeres. La Ley estatal 1/2004 servirá de inspiración a la creación de leyes más inclusivas en algunas comunidades autónomas con competencias en esta materia.

La contribución del texto se vincula a la comprensión de las diferentes maneras en que las categorías de género y sexo operan en los cambios legislativos relacionados con los asesinatos de mujeres en Brasil y España. Metodológicamente, utilizamos el análisis documental para estudiar la legislación. Nos basamos en autores como Jacques Le Goff (1990), Patricia Costa (2015), Costa y Nichnig (2015) y Adriana Vianna (2014). Por lo tanto, entendemos la legislación como un conjunto de textos producidos en un período histórico determinado, a partir de

[6] Consejo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico (CNPq). Convocatoria Pública MCTI/CNPq 14/2023 - Apoyo a Proyectos Internacionales de Investigación Científica, Tecnológica y de Innovación

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20415

los que podemos abordar debates fructíferos que evidencian patrones sociales establecidos, a través de continuidades o rupturas, en función de significados culturales socialmente construidos. En este sentido, las leyes analizadas aquí posibilitan formas interpretativas respecto al uso de las categorías de sexo y género para clasificar/denominar los asesinatos de mujeres "por razones de su sexo" en Brasil o "por razones de género" en España.

Este es un tema recurrente en antropología: el problema de las clasificaciones. En textos clásicos de la disciplina, es evidente que las clasificaciones revelan más detalles sobre quienes las elaboran que sobre quienes son clasificados (DURKHEIM y MAUSS, 1979). En otras palabras, examinar estos documentos que regulan los derechos implica reconocer las disputas sobre el significado, los procesos de generación de una percepción pública de la violencia por parte de una comunidad determinada y las garantías legales relacionadas con la gestión de las vidas: quienes pueden vivir y quienes deben morir.

La relación entre crimen, violencia y género es un tema recurrente en las reflexiones feministas, que han dado lugar a dilemas y tensiones entre los movimientos sociales y entre estos y el Estado, lo que se plasma en la utilización de diferentes terminologías, a partir de las que se incluyen matices con claras connotaciones ideológicas que contribuyen bien a reforzar la especificidad de este tipo de violencia o bien a diluirla en otras formas de violencia: violencia doméstica, violencia contra las mujeres, violencia machista, violencia conyugal, feminicídio, transfeminicídio y otras.

La utilización de una terminología no es inocua, movilizando significados diferentes que bien circunscriben este tipo de violencias, incluidos los crímenes contra las mujeres, al ámbito de la pareja o bien que adquiere una perspectiva más amplia al incluir los crímenes contra las mujeres en contexto más amplios o que contribuye a reforzar la especificidad de este tipo de violencias o al contrario a negar el carácter específico y estructural de la violencia experimentada por las mujeres.

Comprender estos significados implica reconocer las controversias y las luchas interpretativas que se entrelazan en el proceso de traducir las significaciones sociales de la violencia al ámbito jurídico del derecho penal. La criminalización de los asesinatos de mujeres en diversos contextos occidentales ofrece interesantes perspectivas sobre las negociaciones y paradojas relacionadas con el uso de las categorías de género y sexo ante el surgimiento de nuevas formas de categorización impulsadas por los movimientos sociales, el Estado y las organizaciones internacionales, como así sucede con las nociones de feminicidio y transfeminicidio. El derecho y las modificaciones normativas no han sido ajenas al activismo y a las reflexiones del pujante movimiento feminista tanto a nivel global como en los casos específicos de Brasil y España.

El caso brasileño

La criminalización del asesinato de mujeres es un tema central en los debates dentro del movimiento feminista, así como en el proceso de institucionalización de los estudios de género en Brasil (SAFFIOTI, 2001; CORREA, 1983; DEBERT y GREGORI, 2008; MORAES y SORJ, 2009). El feminicidio en Brasil, antes de la llegada de la república, estaba sancionado y regulado por disposiciones legales relacionadas con el concepto de adulterio. Según Blay (2003), el Código Penal de 1830 distinguía el adulterio del concubinato. Mientras que los hombres con

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20415

amantes podían ser castigados por concubinato, las mujeres descubiertas en relaciones extramatrimoniales estaban sujetas a leyes más severas. El adulterio podía resultar en la muerte, y la ley era mucho más indulgente con el marido homicida. El Código Civil de 1916 comenzó a considerar el adulterio de ambos cónyuges como causal de divorcio, pero la práctica del feminicidio permaneció presente y naturalizada en la sociedad brasileña (BLAY, 2003).

Este panorama experimentaría cambios significativos a partir de la década de 1960, cuando el movimiento feminista comenzó a centrarse en la categoría de "violencia contra las mujeres" para construir formas de agencia política en torno al debate sobre la violencia. Conceptualmente, autoras como Heleieth Safiotti, Heloneida Studart, Rose Marie Muraro, Lélia Gonzalez, Eva Blay y otras llamaron la atención en su obra sobre el tema de la violencia dentro de las relaciones sociales de género (BARSTED, 2016). Esta acumulación teórica fue sin duda importante en la década de 1970, cuando cobró impulso *la defensa feminista* centrada en la lucha contra la violencia a las mujeres.

Fue durante este período que la crítica a los llamados crímenes pasionales cobró relevancia internacional, en particular tras el asesinato de Angela Diniz a manos de Doca Street. El juicio de la asesina movilizó a la opinión pública brasileña e internacional, ampliando el debate sobre la impunidad en los casos de asesinato cometidos por cónyuges en Brasil y la teoría de la llamada "legítima defensa del honor". Políticamente comprometido en torno al lema "Quien ama no mata", el movimiento de mujeres movilizó sus filas en torno a su principal y más exitoso eje de lucha: la violencia contra las mujeres (GROSSI, 1993). La categoría de género, como forma de comprender las implicaciones de las relaciones de poder entre hombres y mujeres, aún no formaba parte del repertorio teórico y político del movimiento de mujeres en aquel momento.

El clima político de la década de 1980 en Brasil favoreció el movimiento articulado bajo el lema "Quien ama no mata". Fue durante este período que los análisis feministas se centraron en el papel del poder judicial. La obra de Mariza Corrêa, titulada "Morte em família: representação jurídica de papéis sociais", representa un importante punto de inflexión en los debates académicos sobre la violencia contra las mujeres. Al no dejarse atrapar por nociones como "violencia conyugal" o "violencia doméstica", la autora examina las relaciones de poder implicadas en los casos de asesinato de mujeres en el ámbito familiar[7].

La consolidación de la categoría "violencia contra la mujer" se materializó en iniciativas importantes, como SOS Mujer en São Paulo. Esta iniciativa pionera se centró en ofrecer asistencia psicológica y legal a mujeres víctimas de violencia, además de permitir un espacio de diálogo entre activistas y víctimas con miras a construir una educación feminista (IZUMINO, 2004). Esta experiencia fue el foco de atención de autoras como Heloísa Pontes y Maria Filomena Gregori. Debert y Gregori (2008: 168) destacan el tratamiento que se le dio a la noción de "violencia contra la mujer" en experiencias institucionales como SOS Mujer, lo que implica una forma específica de entender la opresión femenina basada en la influencia del patriarcado. Ellas argumentan:

[7] El trabajo de Mariza Côrrea tuvo importantes repercusiones entre las investigadoras que se articularon en torno a la formación del Núcleo de Estudios de Género - Pagu, en la Unicamp. Las perspectivas críticas de estas autoras en torno a la noción de violencia coexisten con otras perspectivas, como la marxista de Heleieth Saffiotti.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20415

> El género no fue la categoría utilizada en esta definición y la condición femenina tuvo su significado articulado con supuestos universalizadores, como la idea de que la opresión es una situación compartida por las mujeres debido a las circunstancias de su sexo, independientemente del contexto histórico o cultural observado.

Creadas en la década de 1980, las primeras iniciativas de comisarías especiales dedicadas a atender casos de violencia contra la mujer, las Comisarías de Defensa de la Mujer (DDM)[8], tampoco mencionaban la categoría de "violencia contra la mujer" en su legislación. En aquel entonces, la "violencia contra la mujer", la "violencia doméstica", la "violencia familiar" y la "violencia de género" carecían de contenido legal (DEBERT y GREGORI, 2008). Un cambio crucial en este debate surgió recién en la década de 1990.

Desde la perspectiva del avance del debate judicial, en la década de 1990, el concepto de "violencia doméstica" se popularizó. Al analizar etnográficamente las Comisarías de Defensa de la Mujer, algunos estudios revelaron cómo la labor policial comenzó a cambiar el concepto de "violencia contra la mujer" a "violencia doméstica" (DEBERT *et al.*, 2006). Para Debert y Gregori (2008), "*la violencia doméstica aparece como una expresión integral de los males de la sociedad brasileña y comienza a confundirse y utilizarse como sinónimo de violencia contra la mujer, violencia contra la infancia o incluso violencia contra la tercera edad*" (2008, p. 170). Una inferencia importante del análisis de los autores sobre este período es cómo los servicios de DDM comenzaron a expresar cierta comprensión de la violencia doméstica como resultado de las disfunciones originadas en familias disfuncionales (DEBERT y GREGORI, 2008).

Con la creación de los Juzgados Penales Especiales (Jecrims)[9] mediante la Ley 9.099 de 1995, el papel de los DDM adquirió nuevas dimensiones. Estas comisarías pronto se convirtieron en el foco principal de estos tribunales, ya que los casos que manejaban se consideraban menos complejos. Tanto los DDM como los Jecrims aportaron importantes contribuciones al debate sobre el acceso a la justicia y la igualdad de género en Brasil. La visión crítica de los movimientos feministas sobre cómo se abordaba el concepto de "violencia doméstica" en estas instituciones, especialmente en los Jecrims, donde este tipo de violencia parecía estar en proceso de reprivatización (Debert; Gregori, 2008), dio lugar a nuevas demandas que culminaron en la promulgación de la Ley 11.340/2006, conocida como Ley Maria da Penha. Como señalan Debert y Gregori (2008), la Ley Maria da Penha concretó un nuevo concepto legal: "violencia doméstica y familiar contra la mujer".

La creación de la Ley Maria da Penha estuvo precedida por una serie de cambios importantes en la gestión del Estado brasileño del problema de la violencia en las relaciones sociales de género. En 2003, se creó la Secretaría Especial de Políticas para las Mujeres de la Presidencia de la República con el objetivo de desarrollar una Política Nacional de Combate a la Violencia contra las Mujeres, centrada en la colaboración entre los poderes públicos y las entidades federativas. Al analizar la ley, Debert y Gregori (2008) destacan la naturaleza no relacional del concepto de género con el que opera, además de supuestamente asimilar la noción de violencia a la delincuencia, lo que en última instancia refuerza el proceso de transformar la defensa de los derechos de las mujeres en la defensa de la familia.

Las controversias en torno al concepto de género vuelven al debate institu-

[8] Defensa de la Mujer (DDM).
[9] Juzgados Penales Especiales (Jecrims).

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20415

cional en el contexto de los nuevos cambios legales relacionados con el tratamiento de los casos de feminicidio en Brasil. En este contexto, la categoría de "feminicidio" cobra relevancia, en estrecha colaboración con los cambios legislativos ocurridos en otros países, especialmente en Latinoamérica. En Brasil, el feminicidio se tipificó legalmente como delito en 2015, con la promulgación de la Ley 13.104/2015, que lo incluyó como un agravante del homicidio. Actualmente, la Ley 14.994 de 2024 ha tipificado el feminicidio como delito independiente y ha establecido otras medidas para prevenir y combatir la violencia contra las mujeres.

Durante la elaboración de la ley, la coordinación entre los poderes legislativo y ejecutivo fue crucial. En aquel momento, el deseo de la presidenta Dilma Rousef, jefa del Ejecutivo Federal, se articuló con la bancada de mujeres del Congreso. Esta alianza comenzó con la presentación del informe final de la Comisión Parlamentaria Conjunta de Investigación (CPMI)[10] sobre violencia contra la mujer en 2012. Las acciones del Gobierno Federal se plasmaron en la participación activa de la Secretaría de Políticas para las Mujeres (SPM)[11] y la Secretaría de Asuntos Legislativos del Ministerio de Justicia.

En este contexto, la creación de Organización de las Naciones Unidas (ONU) [12] Mujeres en 2010 y la llegada de Nadine Gasman en 2012, representante de ONU Mujeres en Brasil y directamente involucrada con la oficina mexicana de la organización, fueron eventos cruciales para la configuración de un debate público sobre el feminicidio en Brasil. Cabe destacar que, conceptualmente, Brasil aún carecía de investigaciones que permitieran conceptualizar el feminicidio en el contexto brasileño. Todo el esfuerzo de ONU Mujeres, a través de Nadine Gasman, consistió precisamente en crear una agenda sobre el tema, alineada con el programa de la institución para guiar el debate sobre la violencia contra las mujeres y con los principios de los derechos humanos.

La convergencia entre los poderes ejecutivo y legislativo, sumada al llamamiento internacional de ONU Mujeres, no estuvo exenta de contradicciones y controversias. Estas disputas cobraron relevancia, especialmente en el parlamento brasileño, generando un importante disenso en un debate que tuvo como resultado la exclusión del concepto de género del documento final, sustituyéndolo por el término "sexo femenino". Esta sustitución forma parte de una serie de inversiones morales realizadas por el parlamento brasileño contra lo que se conoce como "ideología de género".

En el texto de la ley, la noción de "razones relacionadas con la condición del sexo femenino" expresa un claro intento de vaciar teóricamente la noción de violencia de género, entendida por los legisladores como una puerta de entrada a otros cuerpos y feminidades que desafían la binariedad de género dentro del ámbito de la ley. Estas tensiones imponen nuevas luchas interpretativas en el campo discursivo de acción de los feminismos contemporáneos, incluyendo los movimientos feminista y trans.

En Brasil, las decisiones judiciales han permitido que el asesinato de mujeres trans se clasifique como feminicidio, siempre que el motivo sea la identidad de género de la víctima. Si bien la legislación brasileña no incluye expresamente el transfemicidio en el Código Penal, la interpretación judicial ha avanzado desde una perspectiva interseccional de los derechos humanos. Por ejemplo, en la Sen-

[10] Comisión Parlamentaria Conjunta de Investigación (CPMI).
[11] Secretaría de Políticas para las Mujeres (SPM).
[12] Organización de las Naciones Unidas (ONU).

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20415

tencia 1184804, los jueces del Tribunal de Justicia del Distrito Federal y Territorios (TJDFT)[13] destacaron la doble vulnerabilidad de las mujeres transgénero, quienes son objeto tanto de discriminación basada en su condición de mujer como del prejuicio que enfrentan al obtener el reconocimiento de su identidad de género asumida. Enfatizaron la complejidad del tema y su naturaleza sin precedentes. Finalmente, concluyeron que las mujeres transgénero también deberían estar sujetas al delito de feminicidio.

El caso español

España está compuesta por 17 comunidades autónomas, con sus propios gobiernos y parlamentos autonómicos, con competencias específicas y compartidas con el gobierno central, en materia de género.

Sin duda, en tan solo cuatro décadas, España ha avanzado significativamente y con rapidez en el desarrollo del derecho a la igualdad y, en concreto, en el reconocimiento de la violencia de género contra las mujeres como un problema social que debe abordarse normativa y políticamente. En este proceso de reconocimiento y concienciación desarrollado en España para que la violencia de género dejara de ser invisible y privada para convertirse en un problema y un asunto de la agenda política, Pastor-Gosálbeza, Belzunegui-Eraso, Calvo Merino y Pontón Merino (2021) señalan algunos elementos importantes del siglo XX, como la creación del Instituto de la Mujer en 1983, la investigación científica sobre las dimensiones y consecuencias de la violencia y los esfuerzos del movimiento feminista por llevarla al debate público.

En la década de 1990, ya se reclamaba una ley integral que fuera más allá de las medidas específicas existentes. Sin embargo, el atroz asesinato de Ana Orantes en 1997 a manos de su exmarido recibió una amplia cobertura mediática y supuso un importante revulsivo que cambió la perspectiva social y puso de manifiesto la urgente necesidad de cambios legislativos. Como señalan Pastor-Gosálbeza, Belzunegui-Eraso, Calvo Merino, y Pontón Merino (2021), ya en 1999 se llevó a cabo una reforma del Código Penal y de la Ley de Enjuiciamiento Criminal que introdujo cambios como la persecución oficial de los malos tratos (sin denuncia de la víctima), la tipificación de la violencia psicológica como delito y las órdenes de alejamiento. Pero no fue hasta 2003 cuando comenzaron a recopilarse datos oficiales sobre mujeres asesinadas por sus parejas o exparejas.

En el momento presente, algunas normas españolas especifican o abordan directamente los delitos que afectan a las mujeres y establecen derechos específicos. A nivel nacional, con rango de ley orgánica (regula aspectos esenciales para el funcionamiento del Estado y la protección de los derechos y tiene primacía en el ordenamiento jurídico sobre otras leyes), citamos: Ley Orgánica 1/2004 de Medidas de Protección Integral contra la Violencia de Género, que fue pionera y referente para otros países, y tuvo desarrollos y ampliaciones de algunos aspectos en las leyes autonómicas; la Ley Orgánica 3/2007, de 22 de marzo, para la Igualdad Efectiva de Mujeres y Hombres; la Ley Orgánica 10/2022, de 6 de septiembre, para la Garantía Integral de la Libertad Sexual; la Ley 4/2023, de 28 de febrero, para la Igualdad Real y Efectiva de las Personas Trans y para la Garantía de los Derechos de las Personas LGTBI.

A efectos de análisis, es necesario ratificar que la categoría de género, en lo que respecta a la comprensión del fenómeno estructural y del carácter misógino

[13] Tribunal de Justicia del Distrito Federal y Territorios (TJDFT).

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20415

y patriarcal de la violencia contra las mujeres, opera en los cambios legislativos españoles tras la instauración de la Ley 1/2004[14] (Etura Hernández; Martín Jiménez; Cerqueira; García Beaudoux, 2024), pionera en el debate jurídico español e impulsora de cambios en otras normas, especialmente en el Código Penal, a través de la Ley Orgánica 1/2015 y también en la creación de otras legislaciones que se han ido incorporando y desarrollando en las Comunidades Autónomas,

> En lo que respecta a las violencias por razón de género, a diferencia de la Ley Orgánica 1/2004, las legislaciones autonómicas han reconocido como violencia por razón de género contra las mujeres otras formas o manifestaciones que van más allá del ámbito íntimo y lo hacen desde un enfoque transversal, de modo que, atendiendo a los estándares internacionales, regulan esta cuestión de forma más adecuada que la legislación nacional (Laporta y Sordo, 2020: 38).

España fue premiada en 2014 por su Ley Orgánica contra la Violencia de Género por considerarla como "una de las leyes más eficaces a nivel mundial para combatir y erradicar la violencia machista". El reconocimiento fue otorgado por ONU Mujeres, el Consejo Mundial para el Futuro y la Unión Interparlamentaria (ESPAÑA, [2019]). El debate sobre la introducción y el uso de la categoría de género fue intenso y contó con la participación de la sociedad civil organizada, organismos estatales, profesionales de la salud, trabajadores sociales, docentes y movimientos feministas y de mujeres que han participado activa e históricamente en la lucha contra la violencia de género en España (LA LARGA..., 2022). Según Etura Hernández, Martín Jiménez, Cerqueira y García Beaudoux (2024: 3):

> Este proceso de implementación enfrentó numerosos desafíos, desde la resistencia inicial de algunos sectores que cuestionaron la constitucionalidad de la norma por la supuesta vulneración de principios fundamentales como la igualdad, la proporcionalidad y la culpabilidad, hasta las críticas por la aplicación práctica de la ley únicamente a los delitos cometidos en el contexto de una relación de pareja, dejando fuera otras graves manifestaciones de violencia contra las mujeres, a pesar de que la norma definía ampliamente la violencia de género.

Orejón Sánchez de las Heras (2019) apunta que la introducción del término género no se realizó pacíficamente en la Ley Orgánica 1/2004. Durante el proceso de tramitación en el Congreso de los Diputados, se produjeron importantes debates en los ámbitos político y social sobre la pertinencia del uso del concepto, incluyendo un posicionamiento de la Real Academia de la Lengua Española sobre el aspecto lingüístico del término. La Real Academia advertía que:

> Es muy importante, además, tener en cuenta que en la tradición cultural española la palabra *sexo* no reduce su sentido al aspecto meramente biológico. Basta pensar al propósito lo que en esa línea ha significado la oposición de las expresiones de *sexo fuerte/sexo débil*, cuyo concepto está, por cierto, debajo de buena parte de las actuaciones violentas. (REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, 2004)

La Real Academia abogaba contra la introducción de la categoría de género, sugiriendo la siguiente denominación:

> Para que esta *ley integral* incluya en su denominación la referencia a los casos de violencia contra la mujer cometidos por un joven o una pareja sentimental con quien no convive, se podría añadir *«o por razones de sexo»*. Con lo cual, la denominación completa más adecuada sería LEY INTEGRAL CONTRA LA VIOLENCIA DOMÉSTICA O POR RAZÓN DE SEXO. (REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, 2004)

Afortunadamente, el debate generado en España condujo a la promulgación

[14] Como destaca Soledad Murillo (2005), Secretaria General de Políticas de Igualdad entre 2004 y 2008 e impulsora de la Ley 1/2004, esta fue la primera ley en la que el ordenamiento jurídico introdujo el concepto de "género".

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20415

de la Ley Orgánica 1/2004, de Medidas de Protección Integral contra la Violencia de Género, en diciembre de 2004. A pesar de las críticas recibidas durante su tramitación, se entendió que la categoría de género engloba las condiciones de desigualdad estructural entre hombres y mujeres, como señaló Oddo Beas (2005). En este sentido, la Ley regula el siguiente objeto en su artículo 1:

> La presente Ley tiene por objeto actuar contra la violencia que, como manifestación de la discriminación, de la situación de desigualdad y de las relaciones de poder de los hombres sobre las mujeres, se ejerce sobre éstas por quienes han sido sus cónyuges o quienes han estado vinculados a ellas por análogas relaciones de afectividad, incluso sin convivencia. (ESPAÑA, 2004)

Cabe destacar que la citada Ley aborda la violencia de género en el ámbito de las relaciones afectivas, lo que ha generado, principalmente entre legisladores españoles, interrogantes sobre la exclusión de otras formas de violencia basadas en las relaciones de género y que pueden darse en distintos entornos, como por ejemplo en el ámbito público, como destacan Marín de Espinosa Ceballos (2018) y Oddo Beas (2005).

La Ley 1/2004 también crea órganos específicos que antes no existían: Ministerios y Juzgados especializados en Violencia de Género; la Delegación Especial del Gobierno contra la Violencia de Género, encargada de formular las políticas públicas relacionadas con la violencia de género desarrolladas por el Gobierno de España; y el Observatorio Estatal, para diagnosticar la situación (Murillo, 2005).

Junto al concepto de "género", Murillo (2005) considera la prevención como la otra gran innovación de la Ley 1/2004, que se constituirá como un importante instrumento legal que establece medidas de sensibilización e intervención en el ámbito educativo (Costa y Marco-Macarro, 2016). Asimismo, Murillo destaca la necesidad de medidas estrictas para garantizar la igualdad, la dignidad y el respeto de las mujeres en la publicidad, así como el reconocimiento de los derechos de las víctimas a la información, la asistencia jurídica y la protección social y económica. Propone una respuesta integral que abarque diversas esferas y posibilite la formación de profesionales de los sectores policial, sanitario, jurídico, asistencial y de investigación criminal, así como los cambios necesarios en la legislación penal y procesal para abordar la violencia de género, tal como se incluye en la Ley 1/2004. Sin embargo, como ocurre con cualquier ley, son necesarios ajustes para satisfacer las demandas de la sociedad, y dichas acciones surgen de una evaluación de la atención prestada a las víctimas cuando acuden al sistema integral de acogida y asistencia para mujeres que ofrece el Estado español (Pérez Manzano, 2017).

España no ha regulado el delito de feminicidio[15] de forma autónoma. Sin embargo, el Código Penal experimentó cambios significativos mediante la Ley Orgánica 1/2015, de 30 de marzo, que modificó la Ley Orgánica 10/1995, de 23 de noviembre, del Código Penal. El debate sobre el género se incorporó al Código Penal, considerando en gran medida los cambios e interpretaciones introducidos tras la publicación de la Ley Integral 1/2004. En ese sentido, el asesinato de mujeres en España conlleva una pena agravada si el delito se cometió por razones de género. El término feminicidio ha ido apareciendo para calificar los asesinatos de

[15] Al momento de escribir este artículo, estamos realizando trabajo de campo en España como parte del proyecto "**Gestión Estatal del Femicidio y Transfemicidio: Un Análisis Comparativo entre Brasil, México, Ecuador, Perú y España**". En entrevistas con funcionarios y profesionales de la justicia, al preguntarles si consideran necesario tipificar el femicidio como delito, responden que el Código Penal español ya contempla la circunstancia agravante del asesinato de mujeres, lo cual es suficiente. Este tema se abordará nuevamente en futuras publicaciones.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20415

mujeres, tanto en fuentes normativas nacionales o autonómicas — como la Ley Orgánica 10/2022, de 6 de septiembre, de garantía integral de la libertad sexual, la Ley 13/2007, de 26 de noviembre, de medidas de prevención y protección integral contra la violencia de género, modificada por la Ley 7/2018 (Andalucía) -, como en fuentes de datos institucionales — como la Delegación del Gobierno contra la violencia de género, que lo define como "asesinato de una mujer a manos de un hombre por machismo o misoginia" (ESPAÑA, [2025]) o las propias cifras del Consejo General del Poder Judicial.

Laurenzo Copello (2015), en un estudio publicado sobre delitos de género en el ámbito del derecho penal, destaca que, antes de considerar más tipos de delitos, es necesario establecer medidas coherentes y seguras para asistir a las mujeres y la aplicación estricta de las normas existentes, siendo la sensibilización y la formación adecuada de los jueces esenciales para mejorar el sistema y la aplicación de las normas penales. Para la autora:

> En España, en buena medida esto ya se ha conseguido gracias a la especialización de los órganos judiciales —Fiscalía y Juzgados de Violencia sobre la Mujer— y también a los grandes esfuerzos que se han hecho en los últimos años para "asegurar una formación específica relativa a la igualdad y no discriminación por razón de sexo y sobre violencia de género" dirigida a jueces y magistrados, fiscales, secretarios judiciales, fuerzas y cuerpos de seguridad y médicos forenses, tal como dispone la Ley Integral (art. 47). Igualmente importante es que se cuente con medios adecuados para la rápida detección del riesgo y para proteger desde el primer momento a las mujeres que se encuentran en situación de peligro (LAURENZO COPELLO, 2015: 814).

Por otro lado, es posible considerar una desconexión entre el debate político y sociológico y la discusión jurídica sobre la importancia de establecer la tipificación penal del feminicidio en el contexto español. Pérez Manzano (2017) argumenta que existen razones políticas y penales que respaldan la falta de necesidad de incorporar tipos/delitos reconocidos por género. Otro argumento planteado por la autora se refiere a los factores agravantes considerados en los asesinatos de mujeres por razón de género. Las penas son mayores porque se consideran los medios crueles que suelen caracterizar estos asesinatos. Por lo tanto, la incorporación de otro tipo penal escapa al control del Estado. España, aunque con un menor número de feminicidios en comparación con otros países europeos, mantiene una media anual considerable (UNITED NATIONS OFFICE ON DRUGS AND CRIME, 2014). Según datos de la Delegación del Gobierno contra la Violencia de Género, en 2020 fueron asesinadas 50 mujeres; en 2021, 49 mujeres; en 2022, 50 mujeres; en 2023, 58 mujeres y en 2024, 47 mujeres. Desde una perspectiva política, tipificar estos casos como feminicidio pone de relieve una problemática que es necesario abordar y puede sensibilizar aún más a la sociedad sobre la necesidad de buscar alternativas para reducir estas cifras.

Vázquez-Portomeñe (2020) argumenta que, si bien el feminicidio puede ser útil como categoría analítica en las ciencias sociales, destacando la dimensión estructural de esta violencia y sirviendo como compromiso político de los legisladores contra ella, en la práctica es difícil extrapolarlo al ámbito jurídico penal. Aboga por fortalecer el uso de la circunstancia agravante de discriminación de género para "modular la gravedad" de los asesinatos de mujeres y personas trans.

En 2017, España aprobó el Pacto de Estado contra la Violencia de Género, una actuación esencial consensuada por diferentes partidos políticos y elaborada a través de intensos debates en el Congreso de los Diputados y en la Comisión de

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20415

Igualdad del Senado. El Pacto[16] implica acciones coordinadas entre los Ministerios y Organismos Autónomos dependientes de ellos, así como las Comunidades Autónomas y las Entidades Locales representadas por la Federación Española de Municipios y Provincias. Así:

> Las *medidas implementadas en este Pacto de Estado* afectan a las áreas de sensibilización y prevención; mejora de la respuesta institucional; perfeccionamiento de la asistencia, ayuda y protección a las víctimas; asistencia y protección de menores; impulso a la formación de diferentes agentes; seguimiento estadístico; recomendaciones a las Administraciones Públicas y otras instituciones; visibilización y atención a otras formas de violencia contra la mujer; compromiso económico y seguimiento del pacto. (ESPAÑA, [2019])

España ha realizado esfuerzos para fortalecer las políticas de género, centrándose en las cuestiones de violencia contra las mujeres. Sin embargo, es necesario mencionar que, al igual que en Brasil, se enfrenta a un ataque político de la extrema derecha contra los derechos alcanzados en las últimas décadas en materia de género y derechos humanos. Con argumentos negacionistas la extrema derecha refuerza agendas que buscan aniquilar los cuerpos sociales, entre ellos, los de las mujeres cis y trans, como lo destacan Etura Hernández, Martín Jiménez, Cerqueira y García Beaudoux (2024). Desde estos planteamientos la violencia se entiende de forma global, se niega la especificidad de la violencia machista y se incide en la violencia que también sufren los hombres, en su indefensión legislativa o en la instrumentalización de las denuncias falsas como legitimación de lo que consideran una persecución de los hombres.

> El feminismo radical es quien más ha promovido unas leyes de género que, además de carecer de base científica, sólo contemplan la violencia contra la mujer cuando es ejercida por un hombre, con el pretendido fin de luchar por los derechos de la mujer, y percibiendo a ésta como a una víctima del machismo secular de la sociedad en que vivimos', señala el texto registrado por la diputada Carla Toscano que denuncia, también, que la Ley Integral Contra la Violencia de Género imponga 'el castigo sistemático del hombre, sea inocente o no – aunque para el feminismo el hombre nunca es inocente - a través de una fuerte e incasable compaña de demonización', y por medio de esta ley que favorece y privilegia a la mujer (Toscano, 2020).

Al igual que Brasil, España no tipifica el transfemicidio en su ordenamiento jurídico y, por lo tanto, no existen cifras estatales que reflejen adecuadamente la visibilidad de las personas trans y travestis. La invisibilidad legal y estadística de los asesinatos de mujeres trans y travestis, que siguen ocurriendo en un contexto de extrema vulnerabilidad y discriminación estructural e interseccional, también está vinculada al debate sobre el reconocimiento de la pluralidad de identidades de género. Así, la falta de reconocimiento legal del transfemicidio en los Códigos Penales español y brasileño contribuye a la reproducción de la impunidad y a la negación del derecho a la memoria y a la justicia para las víctimas y sus familias.

Consideraciones finales

Las diferencias entre Brasil y España son enormes en cuanto a la organización estatal, sus características socioeconómicas y territoriales. El objetivo de este artículo no fue comprender las estrategias para afrontar la violencia en las relaciones sociales de género, ni los recursos empleados para ello en ambos países.

[16] Actualizado en 2025, con el voto favorable de todos los grupos políticos excepto Vox. Este último acuerdo amplía las medidas incluidas en 2017 de 290 a 461, incrementa los fondos en mil millones de euros durante los próximos cinco años e introduce otras formas de violencia, como la violencia vicaria, la violencia económica y la violencia digital (España, 2025).

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20415

Nuestra pregunta central fue comprender cómo se gestionan las categorías de género y sexo en los sistemas jurídicos de España y Brasil, así como sus implicaciones en la protección - la creación de derechos - que se genera en las políticas públicas para estas personas victimizadas.

La forma en que Brasil y España clasifican los asesinatos de mujeres relacionados con la violencia de género apunta a importantes distinciones en estos procesos. Por un lado, Brasil reconoce y clasifica el feminicidio con base en la legislación nacional. En este proceso, sus legisladores, en un claro intento de producir "cuerpos susceptibles de ser asesinados", optan por la idea de "razones de sexo" en la legislación, centrándose en la biología de los cuerpos como sujetos dignos de tener su vida garantizada por la ley. La idea de "razones de sexo" presente en la Ley de Feminicidio brasileña parece neutralizar cualquier intento de interpretar el género como una categoría relacional. Así, es posible afirmar que la existencia de una clasificación capaz de generar inteligibilidad jurídica para los asesinatos de mujeres constituyó un paso importante en la lucha contra la violencia letal contra las mujeres. Sin embargo, en el caso brasileño, también creó una brecha entre los derechos de las mujeres cuyos cuerpos son inteligibles a los ojos del legislador y los de otras mujeres, como las mujeres trans y las travestis.

En España, sin embargo, existe una ley general que establece medidas de protección integral contra la violencia de género. No obstante, España no incluye la figura del feminicidio en su ordenamiento jurídico penal, reconociendo el asesinato de mujeres por "razones de género" como agravante del homicidio. No sin mucha controversia, la legislación española, al no incluir la figura penal del feminicidio, contribuye a la omisión de un importante término sociológico y político para el reconocimiento de cuerpos susceptibles de ser asesinados por razones de género. El agravante del delito de homicidio sugiere la inclusión de formas de violencia relacionadas con la pasividad de la víctima. Es evidente que la legislación adopta una perspectiva de género, pero al rechazar la existencia del feminicidio, parece desvirtuar la lógica y la ética feministas comprometidas con esta categoría de delito.

Respecto del transfemicidio, ninguno de los dos países lo tiene como tipo penal, pero sí cuentan con legislación y sentencias que reconocen la adopción de una perspectiva de género para el enjuiciamiento de los homicidios cometidos contra mujeres trans, motivados por prejuicios, odio o discriminación contra la identidad de la víctima.

El tratamiento de la transexualidad sin duda ha sido uno de los hechos que más división ha generado dentro del movimiento feminista. Una parte del movimiento feminista curiosamente vuelve a reivindicar la categoría de sexo como el factor determinante a la hora de abordar la violencia contra las mujeres, ante la amenaza de lo que consideran "el borrado de las mujeres", postura criticada como tránsfoba por otra parte importante del movimiento feminista y transfeminista. El reconocimiento o no del transfeminicido como una forma de feminicidio está condicionado respectivamente por la consideración del género o del sexo "biológico" como elementos explicativos. En todo caso, la violencia machista contra mujeres cisgénero y trans constituye un fenómeno institucionalizado. Se trata de un proyecto político para eliminar cuerpos considerados "vidas precarias" (BUTLER, 2019). La noción de precariedad en Butler (2019) nos ayuda a comprender los procesos de humanización y deshumanización de las poblaciones. En otras palabras, implica aceptar que la gestión de la vida sigue caminos desiguales y que la posibilidad de estar expuesto a la violencia es inevitable para ciertos grupos sociales.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20415

Recebido em 4 de outubro de 2025.
Aprovado em 10 de janeiro de 2026.

Referências

BARSTED, Leila Linhares. "O feminismo e o enfrentamento da violência contra as mulheres no Brasil". En: SARDENBERG, Cecília M. B.; TAVARES, Márcia S. *Violência de gênero contra mulheres: suas diferentes faces e estratégias de enfrentamento e monitoramento*. Salvador: EDUFBA, 2016. pp. 17-40.

BLAY, Eva Alterman. Violência contra a mulher e políticas públicas. *Estudos Avançados*, 17 (49): 87-98, 2003.

BUTLER, Judith. *Vida precária*: os poderes do luto e da violência. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

CORREA, Mariza. *Morte em família*: representação jurídica de papéis sociais. São Paulo: Graal, 1983.

COSTA, Patrícia Rosalba Salvador Moura. *Aracaju en los años 1990: crímenes sexuales, homosexualidad, homofobia y justicia*. Aracaju: Editorial del Diario Oficial del Estado de Sergipe, 2015. v. 1.

COSTA, Patricia Rosalba Salvador Moura; MARCO-MACARRO, Maria José. Aspectos educativos de la Ley Orgánica 1/2004, de 28 de diciembre, de Medidas de Protección Integral contra la Violencia de Género. *Revista de Tiempos y Espacios Educativos*, (9): 111-9, 2016.

COSTA, Patrícia Rosalba Salvador Moura; NICHNIG, C. R. "'Caminos Metodológicos para el Estudio de las Fuentes Judiciales'": un debate interdisciplinario en las ciencias humanas". In: OLIVEIRA, Esmael Alves de; VIANA JÚNIOR, Mário Martins; COSTA, Patrícia Rosalba Salvador Moura (orgs.). *Metodologías de Investigación en Ciencias Humanas:* Campos, Problemas y Objetos. 1. ed. Curitiba: CRV, 2015, v.1, pp. 45-56.

DEBERT, Guita G. *et al. Gênero e distribuição da Justiça*: *as delegacias de Defesa da Mulher e a construção das diferenças*. Campinas: Núcleo de Estudos de Gênero – Pagu (col. Encontros), 2006.

DEBERT, Guita Grin; GREGORI, Maria Filomena. Violência e gênero: novas propostas, velhos dilemas. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 23 (66): 167-211, 2008.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20415

DURKHEIM, Emile; MAUSS, Marcel. “Algumas formas primitivas de classificação, contribuição para o estudo das representações coletivas”. In: MAUSS, Marcel. *Ensaios de Sociologia*. São Paulo: Perspectiva, 1979. pp. 339-493.

ESPAÑA. *Ley Orgánica 1/2004, de 28 de diciembre*, de Medidas de Protección Integral contra la Violencia de Género.

ESPAÑA. Ley Orgánica 1/2015, de 30 de marzo, por la que se modifica la Ley Orgánica 10/1995, de 23 de noviembre, del Código Penal. *BOE,* 77, de 31 de marzo de 2015.

ESPAÑA. Ley Orgánica 10/1995, de 23 de noviembre, del Código Penal. *BOE*, n. 281, de 24.11.1995.

ESPAÑA. Ministerio de Igualdad. *Medidas del Pacto de Estado contra la violencia de género 2025*.

ESPAÑA. Ministerio de la Presidencia, Relaciones con las Cortes e Igualdad. *Pacto de Estado contra la violencia de género*. [2019].

ESPAÑA. Ministerio de la Presidencia, Relaciones con las Cortes e Igualdad. *Notas metodológicas*. [2025].

ESPAÑA. *Sentencia 1184804, 20180710019530RSE*, Relator Des. Waldir Leôncio Lopes Júnior, 3ª Sala Penal, fecha de sentencia: 4/7/2019, publicada en el DJe: 12.7.2019.

ETURA HERNÁNDEZ, Dunia.; MARTÍN JIMÉNEZ, Virginia.; CERQUEIRA, Carla.; GARCÍA BEAUDOUX, Virginia. 20 años de la Ley Orgánica de Protección Integral contra la Violencia de Género en España: implementación, desarrollo, impacto y objetivos futuros. *Investigaciones Feministas,* 15 (1): 1-4, 2024.

FORO BRASILEÑO DE SEGURIDAD PÚBLICA. *Anuario Brasileño de Seguridad Pública 2024*. São Paulo: FBSP, 2024.

GROSSI, Miriam Pillar. De Angela Diniz a Daniela Perez: a trajetória da impunidade. *Revista Estudos Feministas*, 1 (1): 166-68, 1993.

IZUMINO, Wânia P. *Justiça e violência contra a mulher***:** o papel do sistema judiciário na solução dos conflitos de gênero. São Paulo: Annablume, FAPESP, 2004.

LA LARGA lucha contra la violencia de género en España. *Amnistía Internacional*. Millán, 25 de nov. 2022.

LAPORTA HERNÁNDEZ, Elena; SORDO RUZ, Tania. El feminicidio en España: Entre el rechazo conceptual y las resistencias político-jurídicas. *Revista-red de estudios sociales*, 16 mayo 2020.

LAURENZO COPELLO, Patricia ¿hay falta de figuras específicas de género para proteger mejor a las mujeres? *Estudios Penales y Criminológicos*, (35): 783-830, 2015.

LE GOFF, Jacques. *História e memoria*. Campinas: Editora da Unicamp, 1990.

MARÍN DE ESPINOSA CEBALLOS, E. B. La agravante genérica de discriminación por razón de género (art. 22.4 CP). *Revista Electrónica de Ciencia Penal y Criminología*, 20: 20-7, 2018.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20415

MORAES, Aparecida; SORJ, Bila. *Gênero, Violência e Direitos na Sociedade Brasileira*. Rio de Janeiro: Editora 7 Letras, 2009.

MURILLO DE LA VEGA, Soledad. Violencia de género: de los planes de actuación a la Ley Orgánica. *Cuadernos de Trabajo Social*, (18): 227-29, 2005.

ODDO BEAS, Blanca. Análisis de la violencia de género en España: la Ley Orgánica 1/2004 de Medidas de Protección Integral contra la Violencia de Género. *Revista de las Cortes Generales*, (64): 111-46, 2005.

OREJÓN SÁNCHEZ DE LAS HERAS, N. Discriminación por razón de género: el concepto de "género" en el ordenamiento jurídico penal español. *Igualdad*, 1: 159-183, 2019.

PASTOR-GOSÁLBEZ, Inma; BELZUNEGUI-ERASO, Ángel; CALVO MERINO, Marta y PONTÓN MERINO, Paloma. La violencia de género en España: un análisis a cinco años de la Ley 1/2004. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, (174): 109-28, 2021.

PÉREZ MANZANO, Mercedes. Algunas claves del tratamiento penal de la violencia de género: acción y reacción. *Revista Jurídica Universidad Autónoma De Madrid*, 34 (34): 17-65, 2016-II, 2017.

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. *Informe de la Real Academia Española sobre la expresión violencia de género*. Madrid, 19 de mayo de 2004.

SAFFIOTI, Heleieth I. B. Contribuições feministas para o estudo da violência de gênero. *Cadernos Pagu,* 16: 115-136, 2001.

SEIJAS, Fernando Vázquez-Portomeñe. Sobre la tipificación del Feminicidio en España: algunas consideraciones críticas. *Revista de derecho penal y criminología,* 20: 207-47, julio de 2018.

TOSCANO, Carla. VOX pide sustituir la Ley de violencia de género por una de violencia intrafamiliar. *Vox España*, Madrid, 04 marzo 2020.

UNITED NATIONS OFFICE ON DRUGS AND CRIME. *Global Study on Homicide 2013*. United Vienna: Nations publication, 2014.

VÁZQUEZ-PORTOMEÑE Seijas, F. Sobre la tipificación del feminicidio en España. Algunas consideraciones críticas. *Revista de Derecho Penal y Criminología*, (20): 207-47. 2020.

VIANNA, Adriana. "Documentos etnográficos": un antropólogo en medio de un proceso judicial. In: RODRIGUES CASTILHO, Sergio Ricardo; SOUZA LIMA, Antonio Carlos de; COSTA TEIXEIRA, Carla (org.). *Antropología de las prácticas de poder*: reflexiones etnográficas sobre burócratas, élites y corporaciones. 1. ed. Río de Janeiro: ContraCapa/LACED, 2014. pp. 43-70.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20415

ACENO

“Que *cringe* ter covid agora!”:
produção de sentidos acerca da Covid-19 no contexto de flexibilização sanitária

Alana Izadora Peppe[1]
Gustavo Zambenedeti[2]
Heloisa Gabriela Hruba[3]
Universidade Estadual do Centro-Oeste do Paraná

Resumo: O objetivo deste estudo foi compreender os sentidos atribuídos por pessoas diagnosticadas com covid-19 acerca de seu processo de adoecimento e vivência da pandemia no contexto de flexibilização sanitária. Com abordagem qualitativa, sob referencial da análise institucional, foram entrevistadas 7 pessoas diagnosticadas com covid-19 no segundo semestre de 2022 em um município do Paraná, Brasil. Os dados e discussões são apresentados em três linhas de análise. A primeira versa sobre a transição pandêmica, caracterizada por uma passagem gradual e cotidiana, em contraposição a ideia de uma data específica que teria marcado o fim da pandemia. A segunda, intitulada “Que *cringe* ter covid agora!”, discute os sentidos de ter covid como algo ultrapassado a partir do segundo semestre de 2022. Por fim, a terceira linha de análise apresenta a ideia do “um novo normal”, refletindo sobre hábitos, comportamentos e sensações que permanecem mesmo após o “fim” da pandemia.

Palavras-chave: pandemia; covid-19; saúde coletiva; processo saúde-doença.

[1] Graduanda do curso de Psicologia pela UNICENTRO/ Campus Irati-PR. Componente do grupo de pesquisa que originou o presente estudo durante os anos de 2023-2024, sendo bolsista pela Fundação Araucária.
[2] Psicólogo (UFSM), Mestre e Doutor em Psicologia Social e Institucional (UFRGS). Professor do Departamento de Psicologia e do Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Comunitário da UNICENTRO/Campus Irati-PR.
[3] Graduanda do curso de Psicologia pela UNICENTRO/Campus Irati-PR. Componente do grupo de pesquisa que originou o presente estudo durante os anos de 2023-2024, sendo bolsista CNPq.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.19496

PEPPE, Alana Izadora; ZAMBENEDETI, Gustavo; HRUBA, Heloisa Gabriela. **“ Que *cringe* ter covid agora!” : Produção de sentidos acerca da covid-19 no contexto de flexibilização sanitária.** *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 13 (31): 413-428, janeiro a abril de 2026. ISSN: 2358-5587

“How *cringe* to have covid now!”:
production of meanings about covid-19 in the context of health flexibility

Abstract: The purpose of this study was to understand the meanings assigned by people diagnosed with COVID-19 to their illness experience and their lived experience of the pandemic in a context of relaxed public health restrictions. Using a qualitative approach grounded in institutional analysis, seven people diagnosed with COVID-19 in the second half of 2022 in a municipality in Paraná, Brazil, were interviewed. The data and discussion are presented across three lines of analysis. The first addresses the “pandemic transition,” understood as a gradual, everyday shift, as opposed to the idea of a specific date that would have marked the end of the pandemic. The second, titled “How cringe to have COVID now!”, discusses how, from the second half of 2022 onward, having COVID came to be viewed as something outdated. Finally, the third line of analysis introduces the idea of a “new normal,” reflecting on habits, behaviors, and feelings that linger even after the pandemic is considered to be “over.”

Keywords: pandemic; covid-19; public health; health-disease process.

“¡Qué *cringe* tener covid ahora!”:
producción de significados sobre el covid-19 en el contexto de la flexibilización sanitaria

Resumen: El objetivo de este estudio fue comprender los significados atribuidos por personas diagnosticadas con Covid-19 sobre su proceso de enfermedad y vivencia de la pandemia en el contexto de la flexibilidad en salud. Mediante un enfoque cualitativo, basado en el análisis institucional, se entrevistaron 7 personas diagnosticadas con Covid-19 en el segundo semestre de 2022 en un municipio de Paraná, Brasil. Los datos y las discusiones se presentan en tres líneas de análisis. El primero trata de la transición pandémica, caracterizada por un paso gradual y diario, frente a la idea de una fecha concreta que habría marcado el final de la pandemia. El segundo, titulado “¡Qué vergüenza tener covid ahora!”, analiza los significados de tener el covid como algo obsoleto a partir de la segunda mitad de 2022 en adelante. Finalmente, la tercera línea de análisis presenta la idea de “una nueva normalidad”, reflexionando sobre hábitos, comportamientos y sensaciones que se mantienen incluso después del “fin” de la pandemia.

Palabras clave: pandemia; covid-19; salud colectiva; proceso salud-enfermedad.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.19496

Este artigo analisa as experiências de pessoas diagnosticadas com covid-19 acerca de seu processo de adoecimento e vivência da pandemia no contexto de flexibilização sanitária. Constitui-se como um recorte analítico da pesquisa "Covid-19 como analisador das interfaces saúde, sociedade e processos de subjetivação"[4,5], que teve como objetivo analisar as experiências de pessoas diagnosticadas com covid-19 em diferentes momentos da pandemia. O projeto mais amplo teve início no segundo semestre de 2020, com o objetivo de analisar as experiências das primeiras pessoas diagnosticadas com covid-19 e de pessoas diagnosticadas durante o primeiro pico de casos da pandemia (novembro/2020) em um município paranaense. Durante a realização da pesquisa foi ficando evidente que a pandemia não tinha um desenvolvimento linear, mas sim em ciclos ou ondas (MOURA et al., 2022), caracterizadas por aumento de casos, chegando num pico e posterior decréscimo. As variações epidemiológicas também foram acompanhadas de medidas de restrição ou flexibilização, impactando nos modos de vida da população. Através de emendas ao projeto inicial, novos momentos de coleta de dados foram incluídos, envolvendo pessoas diagnosticadas no segundo pico da pandemia (abril/maio-2021), no terceiro pico (janeiro/2022) e no período de transição pandêmica.

Antes de seguir a exposição acerca da transição para o contexto de flexibilização sanitária, é necessário retomar alguns marcos relacionados ao início da pandemia. Em 30 de janeiro de 2020 a Organização Mundial da Saúde (OMS) declarou que o surto de um novo coronavírus constituía uma Emergência de Saúde Pública de Importância Internacional, visando deflagrar um processo de colaboração global para conter a propagação do vírus, e em 11 de março de 2020 a OMS caracteriza a covid-19 como uma pandemia, reconhecendo a ampla distribuição geográfica da doença no mundo (OPAS, 2023). No Brasil, a Emergência de Saúde Pública de Importância Nacional (ESPIN) por conta da covid-19 foi declarada em 3 de fevereiro de 2020, através da portaria 188 (BRASIL, 2020).

Apesar da história humana ser perpassada por epidemias e pandemias, o desconhecimento inicial sobre a covid-19 gerou incertezas em relação a como seria seu curso de desenvolvimento. Inicialmente, os esforços foram para evitar a propagação do que foi chamada de "onda" de casos de covid-19, com a adoção de medidas de contenção que envolveram afastamento físico, isolamento, quarentena, lockdown. Essas diferentes medidas foram adotadas em diferentes lugares do mundo e também no Brasil, variando conforme o cenário epidemiológico e político-social. Apesar de serem preconizadas como medidas de saúde pública, sua adoção é perpassada pelo contexto social, econômico e político de cada local e foram objetivo de disputa nos cenários nacionais e internacionais, tendo em vista que a ciência foi alvo tanto de afirmação quanto de negação no contexto da

[4] Este estudo foi aprovado pelo Comitê de Ética em Pesquisa, parecer no 4.450.268, de 9 de dezembro de 2020 e pareceres de emendas no 4.783.404, de 16 de junho de 2021 e nº 5.493.344 de 27 de junho de 2022.

[5] Parte da pesquisa recebeu financiamento através do Edital Universal CNPq 2021. A primeira autora recebeu bolsa de IC da Fundação Araucária.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.19496

pandemia (MALUF, 2024; CAPONI, 2020). Para além da busca pela vacina, medicamentos e desenvolvimento de mecanismos de contenção da covid-19 a ciência se deparou com a "explosão midiática de informações distorcidas, falsas, da propagação de rumores e do crescimento e uso político do chamado negacionismo científico" (MALUF, 2024: 341-2). Caponi (2020) menciona que o negacionismo já vinha perpassando as políticas brasileiras em várias áreas, tendo encontrado na pandemia um campo fértil de expressão e expansão.

Os anos de 2020 e 2021 foram marcados pelas mudanças que as medidas anteriormente mencionadas produziram nos modos de vida da população, alterando os modos de trabalhar, estudar, brincar, ter lazer e se relacionar em sociedade (BIRMAN, 2020). A despeito de um momento inicial onde acreditava-se que, após uma onda de infecções se sucederia a diminuição de casos até se chegar a uma situação de "normalidade", percebeu-se o surgimento de novas ondas de infecções, em conjunto com o surgimento de novas variantes do SARS-CoV-2, vírus causador da covid-19, demonstrando a sua complexidade, assim como gerando incertezas na população quanto ao seu fim. Longe de configurar-se como um processo linear, a pandemia demonstrou ser dinâmica e, apesar de ter alcance global, demonstrou diferentes formas de expressão em cada tempo e espaço locoregional.

No Brasil, a ESPIN em decorrência da covid-19 é interrompida com a portaria 913 de 22 de abril de 2022. Tal medida foi tomada em decorrência da análise do cenário epidemiológico, com destaque para a ampliação da cobertura vacinal, arrefecimento do número de casos de covid-19 e construção de uma resposta do SUS à covid-19. Soma-se a isso a diminuição dos óbitos em decorrência da covid-19, assim como menor gravidade dos casos diagnosticados, não impactando mais em sobrecarga do sistema de saúde tal qual nos anos anteriores (BRASIL, 2022).

Se, por um lado, os marcos institucionais indicam uma data para o término da emergência sanitária e da pandemia, as experiências da população em relação ao que se configura como baliza para dar sentido ao término da pandemia podem se configurar de maneiras diversas, suscitando a relação do par experiência/sentido. O conceito de experiência é tomado como tudo aquilo que marca cada sujeito, entendendo que há em cada contexto uma singularidade, que não é igual para todos, até mesmo diante de uma pandemia. Bondía (2002: 21) afirma que "É experiência aquilo que "nos passa" ou que nos toca, ou que nos acontece e ao nos passar nos forma e nos transforma". Para o autor, o sujeito da experiência é algo como um território de passagem, como uma superfície sensível que aquilo que acontece afeta de algum modo, inscreve algumas marcas e deixa alguns vestígios, em movimentos de produção de sentidos ou sem sentidos. O sentido não é algo intrínseco aos objetos, mas sim uma construção social, permeada por relações e práticas de saber e poder situadas no tempo e no espaço, que proporcionam condições de possibilidade para definir o que é verdadeiro, permitido ou vedado. No processo de produção de sentidos, as palavras são utilizadas para criar realidades e nomear o que fazemos/sentimos/pensamos, sendo que a escolha das palavras não decorre de simples acasos, mas de um jogo que envolve a disputa pelo seu uso, imposição ou silenciamento. Em decorrência do sentido não ser fixo nem universal, surge a necessidade de estudos que possam compreender seu processo de produção e expressão.

Nesse mesmo caminho, Czeresnia (2013) traz contribuições às reflexões sobre o processo saúde-doença ao diferenciar a noção de conceito e experiência. Um conceito – tal qual pode ser a definição de um diagnóstico de covid-19 ou de pan-

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.19496

demia – opera através de uma definição objetiva, representando a realidade através de uma generalização. Já a experiência "não se presta a definições precisas, existe uma lacuna entre o que é vivido - ou experimentado - pelas pessoas e a elaboração conceitual, linguística" (CZERESNIA, 2013: 14).

Entender o processo de adoecimento e de vivência de uma pandemia como singular não implica, entretanto, em um processo de individualização, na medida em que a experiência é configurada por um conjunto de práticas e discursos que se expressam em um tempo histórico e social. Paim e Almeida-Filho (1998: 309) ressaltam o entendimento da influência mútua entre o indivíduo e seu contexto no processo de saúde e doença, afirmando que a saúde coletiva investiga a "produção e distribuição das doenças na sociedade como processos de produção e reprodução social". Já Birman (2005) afirma a necessidade de produção de abordagens que rompam com o monopólio do discurso biomédico da saúde pública, abrindo-se para abordagens interdisciplinares, com destaque para o diálogo com as ciências sociais e humanas. Nesse sentido, possibilita afirmar a covid-19 não só como uma doença ou como uma pandemia, mas como um processo social complexo, configurado num diagrama de relações de saber e poder.

Partindo da compreensão de que existe uma diferença entre o conceito e a experiência na relação com a covid-19, o objetivo geral deste estudo foi compreender os sentidos atribuídos por pessoas diagnosticadas com covid-19 acerca de seu processo de adoecimento e vivência da pandemia no contexto de flexibilização sanitária.

Método

O estudo possui abordagem qualitativa, em diálogo com a perspectiva da Análise Institucional. A abordagem qualitativa foca na análise dos significados atribuídos pelos participantes diante de determinados processos, buscando se aproximar das perspectivas e compreensões vivenciadas e atravessadas pelo contexto sociocultural em que os sujeitos estão inseridos (MINAYO, 2001).

A perspectiva da Análise Institucional-AI permite um olhar crítico e problematizador da pesquisa, a partir da compreensão de que a sociedade é composta por uma rede de instituições, compreendidas como lógicas que compõem a realidade, exercendo relações de poder e interação entre os sujeitos e o ambiente externo. Para a AI, o conceito de instituição não é tido apenas como organizações formais, mas sim qualquer estrutura que produza normas e práticas que orientam as interações entre os sujeitos, determinando seus comportamentos e influenciando os processos de subjetivação (BISNETO, 2011). A AI compreende que o/a pesquisador/a não é um sujeito neutro, sendo a pesquisa concebida através de um processo de interação entre as/os pesquisadoras/es (e as instituições que os perpassam) e o campo. Importante ressaltar esse aspecto, na medida em que a pandemia de covid-19 não é um objeto externo aos pesquisadores, mas sim algo que também atravessou seus cotidianos.

Os/As participantes foram 7 pessoas diagnosticadas com covid-19 no segundo semestre de 2022, residentes em um município de médio porte no interior do Paraná. Os/As participantes foram selecionados por conveniência, através da divulgação da pesquisa nas redes de contatos dos pesquisadores, bem como pela indicação a outros possíveis participantes que tiveram seus diagnósticos no período solicitado.

Em relação a caracterização desses participantes, 5 se declararam mulheres (entre 20 anos e 60 anos) e 2 se declararam como homens (entre 49 e 51 anos).

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.19496

Em relação ao acesso à saúde, 2 participantes responderam ter plano de saúde e 5 responderam fazerem uso do SUS. A respeito da renda pessoal, 1 participante afirma ter renda pessoal de 2.000 a 4.000, 4 participantes afirmaram renda acima de 4.000, e 2 participantes não informaram. Em relação ao período de diagnóstico: 5 tiveram diagnósticos apenas durante o segundo semestre de 2022, 1 participante: no primeiro semestre de 2021, no segundo semestre de 2022 e no segundo semestre de 2023, e outro participante relatou dois diagnósticos: um no segundo semestre de 2022 e outro no primeiro semestre de 2023. Todos os participantes relataram experiências de casos considerados leve-moderados, essa caracterização é definida pelo Ministério da Saúde como manifestações clínicas que demandam acesso ao diagnóstico, prescrição e monitoramento dos sintomas comuns durante a infecção do vírus Sars-Cov-2. Visando preservar a identidade dos participantes, na apresentação dos resultados foi atribuída uma numeração para cada participante.

Essa caracterização permite evidenciar alguns marcadores que configuram as experiências dos participantes deste estudo: são sujeitos que vivem no meio urbano, não perderam familiares ou pessoas muito próximas em decorrência da covid-19, a maioria possui renda familiar que permite situá-los em uma classe média e todos viveram diagnósticos com sintomas leve-moderados. Importante situar esses elementos para evidenciar que os participantes expressam discursos circulantes na sociedade, mas eles não podem ser tomados como sujeitos universais ou generalizáveis. Estudos com recortes específicos, como com populações indígenas, trabalhadores de setores específicos, profissionais de saúde, familiares de pessoas com deficiência (MALUF *et al.*, 2024) podem trazer outros elementos de compreensão acerca da experiência pandêmica.

Para a produção dos dados foram realizadas entrevistas, com o apoio de um roteiro semiestruturado, versando sobre a percepção do participante sobre a pandemia e sobre o momento específico do diagnóstico, adoecimento e recuperação, abordando as práticas de prevenção, o atendimento do sistema de saúde, entre outros. As entrevistas foram agendadas seguindo a disponibilidade dos participantes, com a opção de que fossem realizadas na universidade, em outro espaço que garantisse sigilo ou de forma remota (Google Meet e Whatsapp). Diante disso, 5 entrevistas ocorreram de forma presencial e 2 remotamente. As entrevistas foram gravadas e transcritas para a análise dos dados. A realização das entrevistas ocorreu durante o período de setembro de 2023 até julho de 2024. Portanto, a realização das entrevistas ocorreu num intervalo de um a dois anos após o diagnóstico, o que significa que os relatos não foram obtidos no período agudo de infecção, mas versam sobre uma experiência mediada pela memória, passível de processos de reelaboração. Memória e experiência, na perspectiva adotada neste artigo, não são dicotômicas, pois a experiência está relacionada com as marcas impressas e que perduram, produzindo o sujeito da experiência e o saber da experiência (BONDÍA, 2002). O saber da experiência é proveniente do modo como alguém responde ao que vai lhe acontecendo (como na relação com a pandemia) e ao modo como vai conferindo sentido ao que acontece. Tal saber não se refere a uma verdade última, mas a um processo de conferir sentidos e sem sentidos aos acontecimentos.

A análise dos dados foi feita com base na leitura das transcrições das entrevistas, buscando-se produzir analisadores, ou seja, elementos que forçam a análise a acontecer (PAULON, 2005). O analisador pode ser uma fala, uma disposição arquitetônica ou qualquer outro elemento que tenha potencial de produzir análise, de colocar em evidência as relações de saber e poder. O agrupamento

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.19496

destes analisadores resultou na constituição de três linhas de análise, que remetem a diferentes camadas de sentidos constituídas em torno do processo de adoecimento e experiência com a pandemia.

A primeira linha de análise se refere a Transição Pandêmica, buscando compreender a passagem para o fim da pandemia; a segunda linha é intitulada "Que *cringe* ter covid agora!" e apresenta a forma pela qual a covid-19 atravessa os processos de subjetivação a partir do segundo semestre de 2022; por fim, a terceira linha de análise apresenta a ideia do "um novo normal", refletindo sobre hábitos, comportamentos e sensações que permanecem mesmo após o "fim" da pandemia.

Transição pandêmica

O primeiro elemento que emerge como analisador refere-se à ideia de variação percebida na relação dos participantes desde o início da pandemia até o momento de realização desse estudo. Essa variação é entendida como uma transição, ou seja, a passagem de uma condição para outra, e aqui tomamos como referência a ideia de que essa transição não foi tomada a partir de um único marco específico, de forma abrupta, mas sim como um processo, de forma gradual. Zambenedetti e Santos (2022) mencionam a preferência pelo conceito de "transição pandêmica" ao invés de "fim da pandemia", para indicar um processo de transformação que é gradual. Os autores pontuam diferenças a respeito das marcas que a pandemia vinha deixando nesse processo de transição, tanto do ponto de vista epidemiológico quanto psicossocial.

Uma das participantes, ao ser questionada sobre um possível fim da pandemia, menciona essa forma processual da transição pandêmica e materializa a percepção que ela tem sobre esse aspecto:

> *Acho que quando a gente não precisou mais usar a máscara de forma obrigatória, quando a gente estava vacinados, quando fomos vendo os números de casos diminuindo, cada vez menos pessoas com covid... acho que na verdade não foi um dia específico, acho que a pandemia foi acabando gradativamente com as mudanças que foram acontecendo cada dia mais.* (Participante 2)

Em relação a essas mudanças, podemos notar que a participante descreve algumas delas em relação às medidas restritivas estabelecidas pelo Poder Público, da mesma forma que a diminuição dos casos e aos efeitos da vacina. Ainda sobre a transição de uma condição para outra, outro participante também destaca o contorno processual desse aspecto, no entanto, identifica um sentido pessoal para um momento final da pandemia:

> *Olha eu não sei se chegou a terminar ainda, agora virou endemia ne, a diferença é pouca ne, pra mim terminou a pandemia quando começou a ter menos mortes, menos casos graves, mas ainda tem bastante gente morrendo, virou endemia né de certa forma mais controlável, e as mortes que tem dela são digamos assim, esperadas.* (Participante 5)

Nesse trecho percebemos e destacamos dois aspectos que se relacionam entre si: a transição pandêmica, que remete à mudança da condição de "*menos casos graves*" para um cenário onde os diagnósticos são mais controláveis e os óbitos mais "*esperados*"; e o processo de naturalização da pandemia na vivência dos participantes e nos sentidos que foram sendo atribuídos.

O processo de naturalização remete à produção de uma compreensão de que algo ocorre de forma natural, ou seja, de maneira espontânea, não planejado e estudado, conforme o curso da natureza, expresso em frases como "nem parece

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.19496

que vivemos tudo que vivemos". Por outro lado, importante indicar que o sentimento de naturalização só é possível através de processos que são construções sociais, mediados por dispositivos como vacinas, medicamentos e diversos outros recursos que vão sendo incorporados no tecido social. Essa observação foi possível a partir da questão: "Em relação aos anos de 2020, 2021, 2022 e 2023, o que você acha que marcou a covid?".

> *Medo, medo de uma doença que foi muito complicada, muita gente perdeu a vida, eu fiquei apavorada, todos os dias lá em 2020 que começou aqui e foi forte, vendo colegas, conhecidos, pessoas falecendo por conta da doença, então o medo era muito grande, então depois com os cuidados, com as vacinas, isso tranquilizou muito, e depois que eu tive e vi que os sintomas foram leves eu fiquei tranquila, 2020 eu fiquei apavorada, em 2021 eu tinha medo mas como já tinha as vacinas foi aliviando, 2022 depois de ter e com sintomas leves foi mais tranquilo, mas ainda assim o medo fica porque qualquer doença pode ser mortal dependendo da pessoa.* (Participante 4)

Esse é um relato que descreve tanto o aspecto da transição, denotando mudança de sentidos, quanto o processo de naturalização, através dos sentidos relacionados à percepção dos sintomas terem sidos mais leves, tornando o diagnóstico "*mais tranquilo*". Czeresnia (2013: 15) reforça a ideia de que a percepção sobre um processo de adoecimento e os sentidos a ele atribuídos variam conforme o momento sócio-histórico e os recursos aos quais a sociedade dispõe para o seu enfrentamento. Nesse sentido é possível pensar a pandemia como um fenômeno que tenciona aquilo que estava instituído[6] no modo de vida dos sujeitos, colocando assim um cenário desconhecido nos territórios, sendo necessário pensar novas formas de relação dos sujeitos entre si, com o meio e com a própria doença. Por outro lado, o processo de naturalização se aproxima de um processo de institucionalização, que ao ser incorporado no tecido social passa de algo que tenciona, que incomoda a algo que se torna parte do cotidiano, remetendo a um processo de sedimentação dos dispositivos que organizam as relações sociais (BAREMBLITT, 2002).

> *Eu acho que do psicológico, nem tanto, a primeira foi maior, o impacto de pegar e não saber como tratar, ninguém sabia nada sobre o caso, então a primeira vez foi bem assustador a gente ter pego, e ficou em isolamento, daí dava uns remédios qualquer pra tratar, mas a segunda a gente tinha informação, a gente tinha vacina, então não foi tão assustador, e a terceira já estava mais tranquilo, já diminuiu os dias de isolamento, então a gente sabia mais como lidar, mas a questão dos sintomas senti que foi piorando conforme os diagnósticos.* (Participante 6)

Este relato é de uma participante que teve três diagnósticos durante a pandemia, o primeiro foi no ano de 2020 e os outros dois diagnósticos em 2022. Esse trecho da sua entrevista indica as mudanças nos sentidos atribuídos ao diagnóstico em momentos distintos da pandemia e explicita uma aparente contradição: quanto mais o tempo foi passando, menos assustador foi ter covid-19, apesar de os sintomas piorarem conforme os diagnósticos. Isso pode nos levar a compreender que o que se diz e se pensa sobre uma doença, em um determinado contexto, podem ser tão ou mais importante quanto os sintomas físicos na determinação de um sentido relacionado a gravidade do adoecimento, evidenciando a dimensão psicossocial do processo saúde-doença (SONTAG, 2007).

Em relação ao trecho da entrevista com a participante 6, referente aos diagnósticos em 2022, nota-se uma perspectiva do vírus como algo já inserido no cotidiano, através da percepção de "*a gente sabia mais como lidar*", sendo dessa

[6] O instituído para a Análise Institucional é o efeito da atividade instituinte, cumpre um papel importante ao ordenar as atividades sociais para a vida coletiva. (BAREMBLITT, 2002)

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.19496

forma algo familiar que não gerou estranhamento assim como gerava durante o primeiro diagnóstico, onde as informações tanto em relação ao vírus quanto ao manejo dos casos eram mais escassas.

Assim, apontamos para a relação processual que existe na produção de sentidos acerca da pandemia de covid-19, onde dentro dessa transição pandêmica, o processo de naturalização teve em si um conjunto de elementos que não são naturais mas sim construídos pela sociedade como resposta à covid-19. O conhecimento sobre a covid-19 e a produção das vacinas, assim, podem ser vistos como dispositivos[7] que operaram na reconfiguração dos sentidos, possibilitando que a covid-19 fosse lida como menos assustadora. Ainda que seja interessante considerar a covid-19 como algo inserido no cotidiano, essa construção pode ter como risco o apagamento da história e dos enfrentamentos vivenciados nesse período, aspecto que será retomado na terceira linha de análise.

"Que *cringe* ter covid agora!"

Durante a produção desse estudo, no encontro com a narrativa dos/as participantes, observamos que uma linha temporal é traçada na linguagem. Como notamos na linha de análise anterior, a pandemia foi sendo vivenciada processualmente, para além de demarcações em bordas como começo, meio e fim. Ainda assim é possível observar uma percepção de passado em relação a covid-19 em algumas realidades

> *E eu tinha muito muito medo da minha mãe pegar, ou do meu pai, então eu me assustava bastante com isso, tentava me cuidar bastante. Mas era difícil, eu lembro que tinha gente que ia no mercado e chegava em casa e fazia um banho de álcool na compra, mas a gente quase não fazia isso aqui em casa, mas usava máscara, se cuidava bastante, aonde ia, ninguém encostava em nada, lidamos com isso assim.* (Participante 2)

Nesse trecho da entrevista com a participante, a escolha de palavras para expor a forma de agir e os sentimentos que eram comuns denotam a ideia de um passado que se diferencia de um então presente em relação a pandemia. Na parte "*Mas era difícil, eu lembro que tinha gente que ia no mercado e chegava em casa e fazia um banho de álcool na compra",* notamos a colocação do indicativo "tinha" em uma conotação de passado, de um momento distante. Essa percepção convoca a pensar sobre como as pessoas foram inserindo a covid-19 no cotidiano e como ela muda de algo que antes aterrorizava por sua intensidade e o desconhecimento de sua potência, para um processo que é visto como parte da vida, a partir dos mecanismos de controle sobre ela. Bondía (2002: 21) ressalta que o modo como elegemos palavras a serem usadas não são expressões do acaso, pois é através das palavras que "damos sentido ao que somos e ao que nos acontece, de como correlacionamos as palavras e as coisas, de como nomeamos o que vemos ou o que sentimos".

O mesmo movimento foi percebido durante a construção dessa pesquisa e relatado em supervisão por uma colega do grupo de pesquisa, a qual disponibilizou o trecho registrado em diário de campo:

> *Entrei em uma das cabines do banheiro rosa do prédio principal da Universidade, escutei que em seguida entraram duas pessoas, uma delas estava contando sobre alguém que teve o diagnóstico de covid e estava em isolamento, a outra pessoa respondeu "nossa, mas que cringe ter covid agora". Fiquei me lembrando de como era a*

[7] Os dispositivos para Baremblitt (2002) são artifícios produtores de inovações que geram acontecimentos, atualizam virtualidades e inventam um novo radical.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.19496

> *notícia de quando alguém tinha diagnóstico no começo da pandemia, vinha sempre carregado de preocupações, de medo, medo de ter pego também, e agora se tornou cringe, sem nenhuma preocupação.* (diário de campo, outubro de 2022)

O termo *"cringe"*, proveniente da língua inglesa, pode ser traduzido para a língua portuguesa como *"desgosto"*. Enquanto gíria, o termo se popularizou no Brasil em 2021, após um tuíte de uma publicitária e podcaster que solicitava aos seus seguidores que indicassem hábitos que a geração Z considerava *cringe* em relação aos millenials. Desde então o termo passou a ser buscado e utilizado com frequência pelos jovens para se referir a hábitos ou situações consideradas ultrapassadas, fora de contexto, fora de moda, gerando constrangimento e vergonha. Em outra entrevista observamos uma convergência com essa atribuição de sentido:

> *Foi tipo um came back, foi surreal né, foi agora, a gente estava no Rio de Janeiro, como todas as coisas são uma maldição com a minha pessoa porque como que é possivel ta no Rio de Janeiro com covid? Mas acho que foi diferente pegar covid nesse outro momento porque foi uma volta para esse processo de covid, meio antiquado pegar covid nesse momento né.* (Participante 3)

Nota-se que o termo "*came back*" e a expressão *"meio antiquado pegar covid nesse momento"* aparece da mesma forma que o termo *"cringe"* na situação anterior, da mesma forma que se conecta com a percepção de passado colocada através da palavra "*tinha*". O excerto ainda revela sobre como, apesar de ser um momento diferente, recoloca os indivíduos em um cenário que atualiza a vivência dos anos anteriores.

Dessa forma, a adesão ou o abandono de medidas preventivas revela como determinadas orientações sanitárias são interpretadas socialmente. O uso de máscaras, que se consolidou durante a pandemia de covid-19, tornou-se objeto de disputa: para alguns, permaneceu como sinal de responsabilidade coletiva, enquanto para outros, passou a ser visto como excesso, exagero ou mesmo *"cringe"*. Processo semelhante ocorre com o uso de preservativos, recomendado no âmbito da epidemia de HIV, mas frequentemente alvo de discursos que oscilam entre a responsabilização e a desqualificação como algo "fora de moda".

Nesse contexto, DaMatta (1997) nos ajuda a compreender o "jeitinho" brasileiro como forma de negociação da norma, onde a adaptação criativa de normas sanitárias, como tirar a máscara só um pouquinho, usar preservativo só no início da relação no sentido de flexibilizar regras quando convém, é expressão desse sistema cultural que relativiza protocolos e cria arranjos situacionais.

Durante a construção desse estudo, dois participantes relataram ter seus diagnósticos apenas no segundo semestre de 2022, após mais de dois anos do início da pandemia de covid-19. A partir do questionamento: "Esse foi o teu primeiro diagnóstico em 2 anos de pandemia, em relação a esse tempo sem se infectar você atribui a algo?", a participante 4 relata: *"Os cuidados que a gente teve, tanto o uso de máscara, a manipulação das coisas, a gente sempre procura se prevenir de todas as formas, o isolamento em dois anos de não sair de casa e a vacina"*. O diagnóstico em questão ocorreu no mês de dezembro de 2022, período próximo aos encontros de final de ano. Nota-se que os cuidados preventivos estão pontuados como mecanismos importantes de proteção, assim como a vacina, que ainda teve seu papel importante no processo de enfrentamento à covid-19. Ao ser questionada se o imunizante influenciou em algum momento durante o período que a participante estava passando pelo período de adoecimento: *"Nossa com a vacina a gente sabe que está protegida né, se eu não estivesse vacinada eu já estava no*

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.19496

cemitério com certeza, eu perdi um parente de uma prima que tinha comorbidade, não tomou a vacina e faleceu em decorrência da covid".

Assim, a vacina é colocada pelos participantes como um mecanismo de proteção, de contenção à propagação do vírus e atenuação das formas de expressão da covid-19. Segundo o Consórcio de Veículos de Imprensa, através dos dados fornecidos por cada secretaria estadual de saúde do país, até janeiro de 2023, 85,05 % da população estava vacinada com a primeira dose da vacina (G1, 2023). Ao mesmo tempo, também comparecem os efeitos de uma perspectiva negacionista, no relato acerca de uma pessoa que não realizou a imunização e acabou falecendo. A disseminação da perspectiva negacionista durante a pandemia de covid-19 ocorreu principalmente através das fake news - notícias falsas - veiculando tratamentos precoces e intervenções sem comprovação científica (CAPONI, 2020). Tais discursos são produzidos a fim de responder a interesses de uma política de morte, assim como apresenta Foucault (1999: 51): "por trás de todo saber, de todo conhecimento, o que está em jogo é uma luta de poder. O poder político não está ausente do saber, ele é tramado com o saber".

Essa discussão evidencia o modo como os sujeitos se relacionam com as instituições que conformam o tecido social e difundem regras, normas, orientações sobre os modos de vida. Deve-se considerar que a ciência desempenha um papel fundamental na sobrevivência humana como espécie. Contudo, essa existência não se sustenta apenas pela ciência, mas igualmente pelas normas, instituições e formas de organização que constituem a vida coletiva. Pensar a pandemia de Covid19, convoca a reflexão daquilo que diverge no encontro entre esses dois aspectos e como as pessoas encontram recursos para lidar com o efeito dessas relações (SOUZA, 2024: 168).

"Parece que desde a pandemia muitas coisas mudaram": o novo normal

Em 2020, ano de início da pandemia, era comum o sentimento de desejo por "retorno à normalidade", ao mesmo tempo em que alguns autores apontavam para a ideia de um "novo normal" que surgiria no pós-pandemia (SANTOS, 2021). Pelo seu grau disruptivo, a pandemia adquiriu potencial de se constituir como um analisador histórico-social (DÓBIES e L'ABBATE, 2022), abrindo possibilidades de compreensão da nossa sociedade e suas contradições. Passados 4 anos do início da pandemia, no momento de produção deste artigo, cabe interrogar: que novo normal estamos produzindo?

Garcez (2020), ao tecer suas vivências e o que observou da realidade naquele momento em "Relatos de um tempo que ainda não passou", discorre sobre as mudanças que ocorreram desde o convívio social, que passou a ser acentuadamente mediado por dispositivos eletrônicos, até as mudanças dentro dos contextos de trabalho, educação e acesso à saúde para outros fins além das demandas da covid-19. A autora, ao concluir seu escrito, aponta: "Daqui a um tempo isso será passado. Esses relatos servirão para lembrar que somos adaptáveis, que sobrevivemos e soubemos viver tudo isso. Lembrar de um tempo diferente, de aprendizado, de novas relações." (GARCEZ, 2020: 114).

Essa ideia de adaptação colocada pela autora permite uma reflexão a partir dos sentidos que vão sendo atribuídos em cada momento do evento pandêmico. A pluralidade envolve o que o sujeito sente, quando sente, como sente e de que forma isso se materializa.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.19496

> *Eu já estava ansiosa pra voltar, principalmente pela questão da faculdade, porque a gente teve que retornar com máscaras e tudo mais, parece que mudou muitas coisas e parece que desde a pandemia muitas coisas mudaram, parece que as pessoas, sei lá, as pessoas eram mais sociais, de afeto, de toque, parece que isso mudou assim sabe, por mais que já tenha voltado ao normal, voltar ao antes é mais difícil.* (Participante 2)

O trecho retirado da entrevista situa o cenário do processo formativo da participante, que teve sua graduação dividida entre o modelo de Ensino Remoto Emergencial (ERE), com aulas e materiais através das plataformas digitais (como Google Meet e Moodle); e o modelo presencial, a partir do primeiro semestre de 2022, momento de flexibilização das medidas de isolamento no estado do Paraná. Em seu relato emerge como analisador o trecho *"por mais que já tenha voltado ao normal, voltar ao antes é mais difícil"*, explicitando uma contradição: por mais que se deseje um "retorno ao normal", não se consegue voltar ao que era antes da pandemia.

> *Tem um detalhe que eu até comentei com o H. e com amigos que até hoje, quando vou no mercado ou saio eu detesto ficar perto da pessoa que tá na minha frente, eu sempre deixo uma boa distância sabe, eu não gosto de ficar fungando no cangote do outro, então tem pessoas que ainda não tem esse cuidado mesmo fora da pandemia, eu sempre mantenho essa distância.* (Participante 4)

O trecho "*eu detesto ficar perto da pessoa que tá na minha frente, eu sempre deixo uma boa distância sabe",* evidencia um hábito que surgiu na pandemia, através das recomendações de distanciamento físico, e que a participante pretende manter. Ao mesmo tempo, há também uma percepção de mudança e de estranhamento em relação a uma distância afetiva, na relação de contato entre as pessoas: " *parece que as pessoas, sei lá, as pessoas eram mais sociais, de afeto, de toque, parece que isso mudou assim sabe".* A sociabilidade, entendida como a inclinação de viver em companhia de outros, foi reconfigurada com o distanciamento físico estabelecido durante a pandemia. Para alguns, a mudança é sentida de uma forma, como para a participante 4 que integra o hábito do distanciamento físico, nesse contexto específico de compras em um supermercado, como algo bom para ser continuado mesmo sem pandemia. A participante 2 percebe a mudança no sentido afetivo, que pode estar relacionado ao que foi se construindo no imaginário social durante três anos, que o toque e a proximidade do corpo envolvia, entre outros afetos, o medo da transmissão do vírus para o outro.

Canguilhem (1995) levanta a discussão a respeito do conceito de saúde estar relacionado com as possibilidades que envolvem a construção de repertórios que possibilitem ampliar o enfrentamento ao processo de adoecimento. A mudança aparece como uma possibilidade do conceito de saúde, nessa relação dinâmica, de variar e criar novas formas de ser frente às situações que exigem que não sejamos mais os mesmos. Para o autor, portanto, a saúde não está relacionada à ausência de doenças, mas a possibilidade de cair enfermo e se recuperar, assim como a capacidade de criar novas normas diante de um meio que se transforma. Essa noção auxilia a compreender o fato de que transitar para um fim de pandemia e para uma sensação de normalidade não implica em um retorno ao estado anterior da pandemia, pois o meio já não é mais o mesmo.

A pandemia transacionou para o fim, mas muitas das memórias desses últimos tempos são de sofrimento e de luto por perdas imensuráveis. Em postura de resistência àqueles que não tiveram possibilidade de escolha, a pandemia deve ser lembrada como um evento não previsto, que resultou em danos que foram exacerbados por uma postura atravessada pelo viés neoliberal em conjunto com

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.19496

uma perspectiva negacionista (CAPONI, 2020). Ailton Krenak (2020: 14), sobre um possível amanhã diz

> Tomara que não voltemos à normalidade, pois, se voltarmos, é porque não valeu nada a morte de milhares de pessoas no mundo inteiro. Depois disso tudo, as pessoas não vão querer disputar de novo o seu oxigênio com dezenas de colegas num espaço pequeno de trabalho. As mudanças já estão em gestação. Não faz sentido que, para trabalhar, uma mulher tenha de deixar os seus filhos com outra pessoa. Não podemos voltar àquele ritmo, ligar todos os carros, todas as máquinas ao mesmo tempo.

Essa perspectiva direciona para a análise a respeito dos aprendizados que foram possíveis, assim como os hábitos adotados e que hoje já não fazem mais sentido.

O "novo normal" tensiona a repensar as reverberações pandêmicas para além do aspecto individual e sim em uma construção coletiva. Buscando refletir sobre a qualidade de vida que foi colocada em cheque nos momentos de distanciamento físico, mas que por outro lado abriu discussões para repensar modos coletivos de cuidado do meio ambiente, a partir de hábitos e costumes que até então não pareciam ser viáveis mas que contribuíram sobretudo para a preservação ambiental.

Nesse sentido, finalizamos indicando a necessidade de considerar a pandemia de covid-19 sob a perspectiva das políticas de memória. Para Dimenstein (2022), a política da memória envolve o reconhecimento das histórias de grupos em contextos institucionais, como movimento de transformação das práticas de cuidado em saúde, ao incluir as vozes e memórias daquelas que geralmente são silenciadas. Trazendo para o contexto do pós-pandemia de covid-19, tal política envolve registrar o que esse evento produziu em nível local e global, seus impactos e reverberações sobre o contemporâneo.

Neste caso, é necessário uma política de memória para que a existência das 715.610 pessoas que morreram em decorrência da covid-19 até 20 de março de 2025 não seja apagada. Além disso, uma política de memória que registre as estratégias necropolíticas e discurso negacionista presentes no governo federal e disseminadas nas microrrelações sociais, as quais disputaram lugar com os conhecimentos que buscavam fazer um enfrentamento à pandemia; e, por fim, uma política de memória que registre os movimentos de resistência e construção de uma resposta social à pandemia, incluindo a importância do Sistema Único de Saúde, com seu caráter público e universal, na afirmação do papel do Estado de garantir padrões mínimos de proteção social à população (LAZARINO DE CASTRO, 2023).

Considerações finais

Os resultados deste estudo indicam que as experiências das pessoas sobre o fim da pandemia de covid-19 não está necessariamente associada a marcos institucionais, como a declaração da OMS de fim da emergência sanitária ou a resolução que, no Brasil, declarou o fim da SPIN. O fim da pandemia ocorreu como algo gradativo, resultado de um conjunto de mudanças psicossociais atribuídas na relação com o vírus e com o adoecimento a partir dele, especialmente a partir de 2022.

A transição pandêmica aponta essa mudança na compreensão social da covid em relação ao que era tomado como realidade em 2020/2021. Além de refletir um cenário que não acabou, mas sofreu modificações, passando de algo que era tomado como grave e aterrorizante, para algo "*cringe*", "antiquado", fora de tempo.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.19496

Por fim, o estudo auxilia a evidenciar os aspectos psicossociais que estão envolvidos nos processos de saúde e doença. Todas as faces levam a constituição do processo de naturalização assim como de institucionalização que culminam em um "novo normal". Ao mesmo tempo, os pontos aqui levantados permitem um movimento de constante interrogação: "Que novo normal é esse que vem sendo produzido?". Desejamos que a resposta seja construída onde a relação dos sujeitos entre si, com a natureza, com o meio ambiente e com a vida, seja levada em pauta, não se restringindo apenas para quando uma crise sanitária desafiar os modos de existir.

Recebido em 16 de abril de 2025.
Aprovado em 10 de dezembro de 2025.

Referências

BAREMBLITT, Gregorio. *Compêndio de análise institucional e outras correntes: teoria e prática*. 5. ed. Belo Horizonte, MG: Instituto Felix Guattari, 2002.

BIRMAN, Joel. A physis da saúde coletiva. *Physis: Revista de Saúde Coletiva*, 15: 11-16, 2005.

BIRMAN, Joel. *O trauma na pandemia do coronavírus: suas dimensões políticas, sociais, econômicas, ecológicas, culturais, éticas e científicas*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2020.

BISNETO, José Augusto. *Serviço Social e saúde mental: uma análise institucional da prática*. São Paulo: Cortez, 2016.

BONDÍA, Jorge Larrosa. Notas sobre a experiência e o saber de experiência. *Revista Brasileira de Educação*, 19: 20-28, 2002.

BRASIL. Ministério da Saúde. Fim da ESPIN: Ministério da Saúde explica quais critérios levaram o Governo Federal a tomar decisão. Brasília, 18 abr. 2022.

BRASIL. Presidência da República. *Portaria 913/22-MS*. Brasília: Presidência da República, 22 dez. 2022.

CANGUILHEM, Georges. *O normal e o patológico*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.

CAPONI, Sandra. Covid-19 no Brasil: entre o negacionismo e a razão neoliberal. *Estudos Avançados*, 34 (99): 209-24, 2020.

CZERESNIA, Dina; Maciel, EMGS; Oviedo, RAM. *Os sentidos da saúde e da doença*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2013.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.19496

DAMATTA, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. 6. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

DIMENSTEIN, Magda. Saúde mental, políticas sociais e democracia: qual memória precisamos afirmar como resistência? *In.*: ZAMBENEDETTI, Gustavo; SANTOS, Katia Alexsandra (orgs.). *Saúde mental, políticas sociais e democracia*. São Paulo: Hucitec, 2022. pp. 21-43.

DÓBIES, Daniel Vannucci.; L'ABBATE, Solange. Da reforma sanitária à pandemia de covid-19: notas sobre a institucionalização da saúde coletiva no Brasil. *In:* AZEVEDO, A. B. *et al* (orgs.). *Análise institucional e saúde mental: diálogos plurais*. Guarapuava: Editora Unicentro, 2022. pp.103-23.

FOUCAULT, Michel. *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: Nau Editora, 1999

G1. Mapa da vacinação contra Covid-19 no Brasil. Especial G1 [online], 19 dez. 2021.

GARCEZ, Leticia Wolff. Relatos de um tempo que ainda não passou. *In:* RODRIGUES, Elisandro; CASTILHOS, Thaiani Farias de (orgs.). *Inquietações pandêmicas: vivências em tempos de coronavírus*. Porto Alegre: Hospital Nossa Senhora da Conceição, 2023. pp. 105-116.

KRENAK, Ailton. *O amanhã não está à venda*. São Paulo: Companhia Letras, 2020.

LAZARINO DE CASTRO, Eduardo. O SUS na covid-19: a importância da intervenção do estado no contexto da crise. *Serviço Social em Debate*, 5 (2), 2023.

MALUF, Sonia Weidner *et al*. (org.). *Antropologias de uma pandemia: políticas locais, estado, saberes e ciência na covid-1*9. Florianópolis: Edições do Bosque, 2024.

MALUF, Sonia Weidner. "Ciência com aspas: os dilemas do campo científico em tempos de pandemia". In: MALUF, Sonia Weidner *et al*. (org.). *Antropologias de uma pandemia: políticas locais, estado, saberes e ciência na covid-1*9. Florianópolis: Edições do Bosque, 2024. pp. 341- 358.

MINAYO, Maria Cecília de Souza (org.). *Pesquisa Social. Teoria, método e criatividade*. Petrópolis: Vozes, 2001.

ORGANIZAÇÃO PAN-AMERICANA DA SAÚDE (OPAS). Histórico da emergência internacional de COVID-19. Washington: PAHO, 2023.

PAIM, Jairnilson Silva; ALMEIDA FILHO, Naomar Monteiro de. Saúde coletiva: uma "nova" saúde pública ou campo aberto a novos paradigmas? *Revista de Saúde Pública*, 32 (4): 299-316, 1998.

PAULON, Simone Mainieri. A análise de implicação com ferramenta na pesquisa-intervenção. *Psicologia & Sociedade*, 17 (3): 18-25, 2005.

SANTOS, Boaventura de Souza. *O futuro começa agora: da pandemia à utopia*. São Paulo: Boitempo, 2021.

SONTAG, Susan. *Doença como metáfora. Aids e suas metáforas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.19496

SOUZA, Vanessa Christine de. Análise sociológica do discurso negacionista e seus reflexos sobre a pandemia de COVID-19 e vacinação contra o coronavírus. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais), Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2024.

ZAMBENEDETTI, Gustavo; SANTOS, Kátia Alexsandra dos (orgs.). *Saúde mental, políticas sociais e democracia*. 1. ed. São Paulo: Hucitec, 2022.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.19496

ACENO

Ecosofias de terreiro:
uma encruzilhada epistêmica entre cartografia, decolonialidade e esquizoanálise

Francisco Marcos Gomes de Brito[1]
Vladimir Félix-Silva[2]
Universidade Federal do Delta do Parnaíba

Resumo: O presente artigo toma as ecologias ambiental, social e mental como elementos do dispositivo da ecosofia e acrescenta a ecologia espiritual a essa rede de elementos para defender a tese: ecosofias de terreiro. Esta filosofia já estava presente na base da produção subjetiva dos povos tradicionais de África e Américas, através da interligação entre todas as formas de vida humanas e não-humanas, visíveis e invisíveis. Nesta perspectiva, Candomblé e Umbanda, religiões constituídas a partir desses modos de subjetivação e enunciação coletivos, se colocaram como resistência à sujeição colonial-capitalística. Assim sendo, sacerdotisas e sacerdotes dessas religiões foram/são responsáveis não só por preservar as produções subjetivas originárias dessa filosofia, mas também, a partir destas e através do seu fazer micropolítico, produzir políticas subjetivas decoloniais, que ora denominamos ecosofias de terreiro.

Palavras-chave: cartografia; cuidado; ética; política; religiões afro-ameríndias.

[1] Mestre em Psicologia pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Delta do Parnaíba) UFDPar. Graduado em Psicologia pela Universidade Federal do Piauí – UFPI. Psicólogo efetivo da Prefeitura Municipal de Teresina-PI.
[2] Professor do Curso de Medicina e do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Delta do Parnaíba (UFDPar). Doutor em Ciências Psicológicas pela Universidade de Havana (Cuba). Coordena o TeArES (Tenda de Artes e Educação em Saúde).

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.18676

GOMES DE BRITO, Francisco Marcos; FÉLIX-SILVA, Vladimir. **Ecosofias de terreiro: uma encruzilhada epistêmica entre cartografia, decolonialidade e esquizoanálise.** *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 13 (31): 429-442, janeiro a abril de 2026. ISSN: 2358-5587

Terreiro-ecosophies:
an crossroads between cartography, decoloniality and schizoanalysis

Abstract: This article takes environmental, social and mental ecologies as elements of the ecosophy device's and adds spiritual ecology to this network of elements to defend the thesis: Terreiro-ecosophies. This philosophy was already present at the basis of the subjective production of traditional peoples of Africa and the Americas, through the interconnection between all forms of human and non-human life, visible and invisible. From this perspective, Candomblé and Umbanda, religions constituted from these modes of collective subjectivation and enunciation, positioned themselves as resistance to colonial-capitalist subjection. Thus, priestesses and priests of these religions were/are responsible not only for preserving the subjective productions originating from this philosophy, but also, from these and through their micropolitical work, for producing decolonial subjective policies, which we now call Terreiro-ecosophies.

Keywords: cartography; care; ethics; politics; afro-Amerindian religions.

Ecosofías-Terreiro:
una encrucijada epistémica entre cartografía, decolonialidad y esquizoanálisis

Resumen: Este artículo toma las ecologías ambiental, social y mental como elementos del dispositivo de la ecosofía y agrega la ecología espiritual a esta red de elementos para defender la tesis: las ecosofías-Terreiro. Esta filosofía ya estaba presente en la base de la producción subjetiva de los pueblos tradicionales de África y América, a través de la interconexión entre todas las formas de vida humana y no humana, visibles e invisibles. Desde esta perspectiva, el Candomblé y la Umbanda, religiones constituidas a partir de estos modos de subjetivación y enunciación colectiva, se posicionaron como resistencia al sometimiento colonial-capitalista. Así, las sacerdotisas de estas religiones fueron/son responsables no sólo de preservar las producciones subjetivas surgidas de esta filosofía, sino también, a partir de ellas y a través de su trabajo micropolítico, de producir políticas decoloniales subjetivas, que hoy llamamos ecosofías-Terreiro.

Palabras clave: cartografía; cuidado; ética; política; religiones afroamerindias.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.18676

Neste relato de pesquisa, surgido a partir de uma dissertação de mestrado em Psicologia intitulada "Terreiro adentro-terreiro afora: cartografia da produção de subjetividade de sacerdotisas e sacerdotes de Candomblé e Umbanda na cidade de Parnaíba-PI"[3], objetivamos apresentar e discutir a concepção de ecosofias de terreiro como produtoras de políticas de subjetivação e de modos de insurgência e resistência decoloniais. Tal concepção emerge, sobretudo, do acompanhamento do fazer micropolítico dos participantes da pesquisa, sacerdotisas e sacerdotes de Candomblé e Umbanda, religiões que aqui denominaremos religiões de terreiro, de matrizes afro-indígenas ou afro-ameríndias. Participaram do estudo duas sacerdotisas e um sacerdote de Umbanda e dois sacerdotes de Candomblé atuantes na cidade de Parnaíba, no estado do Piauí. Por se tratar de uma pesquisa de natureza cartográfica, os processos de subjetivação que emergem dos enunciados analisadores das ecosofias de terreiro são reconhecidos não apenas a partir das entrevistas cartográficas realizadas com os/as participantes, mas também do acompanhamento dos processos (BARROS e KASTRUP, 2015) de enunciação deles e delas nos diversos espaços em que ocupam dentro e fora dos terreiros, de forma presencial e também virtual.

Nosso trabalho se coloca, assim, ao mesmo tempo, na entrada e na saída de uma encruzilhada epistêmica, metodológica, ética, estética e política entre a Decolonialidade, a Esquizoanálise proposta por Deleuze e Guattari (2011a, 2011b, 2011c, 2012a, 2012b, 2012c) e a Cartografia como ethos de pesquisa no pensamento de Suely Rolnik (2006, 2018), e as filosofias espirituais de Candomblé e Umbanda. Dessa encruzilhada é que se produz a tese que ora defendemos neste estudo: as ecosofias de terreiro. Esta concepção da existência de múltiplas ecosofias de terreiro surge a partir do desdobramento que fazemos a partir do conceito de ecosofia, apresentado por Félix Guattari em seu livro *As três ecologias* (2012). Nesta obra seminal, o autor reconhece que há produção de subjetividade em três níveis ecológicos: o mental, o social e o ambiental, que englobam tanto as formas humanas quanto não-humanas, de modo que existem processos de subjetivação desde a vida psíquica intra e extra pessoal aos grandes conglomerados industriais, e até mesmo às florestas e oceanos.

Podemos falar, por conseguinte, que existe subjetivação, produção de desejo, tanto ao nível de uma ecologia mental (ecologia dos afetos, campo da produção micropolítica de desejo) quanto de uma ecologia social (campo da produção de subjetividade no *socius* – ao mesmo tempo macro e micropolítico –, operando no plano das instituições, das classes, dos grupos sociais e dos sujeitos; ou seja, desde

[3] Pesquisa aprovada no Comitê de Ética em Pesquisa da Universidade Federal do Piauí – UFPI e obteve parecer favorável à sua execução sob o Certificado de Apresentação de Apreciação Ética (CAAE) nº. 32320620.0.0000.5214. Ressalta-se que todas as sacerdotisas e todos os sacerdotes participantes da pesquisa assinaram o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido – TCLE e foram dadas todas as garantias de sigilo das informações, porém, por uma questão ético-política, elas e eles foram unânimes em informar que gostariam que suas identidades verdadeiras fossem utilizadas. Atendemos, portanto, a esse desejo.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.18676

a família à mídia e ao mercado financeiro, etc.). Pode-se falar ainda de uma ecologia ambiental (que engloba o domínio das formas de vida não-humanas – solo, rios, mares, oceanos, atmosfera e toda a fauna e flora – e como elas são afetadas pelas formas de vida humanas, isto é, as ações da humanidade sobre a natureza).

Deste modo, a partir das relações entre os modos de subjetivação produzidos nessas três ecologias (ambiental, social e mental) – e dos agenciamentos, graus de desterritorialização e linhas de desejo (duras, maleáveis ou de fuga) que os compõem –, cada contexto possuirá políticas de subjetivação específicas, de modo que "o desejo é a própria produção do real social" (ROLNIK, 2006: 8). Não será surpresa para ninguém, portanto, que afirmemos, a partir disso, que estamos todos nós, em nossa realidade atual, inclusive, inseridos em uma política subjetiva hegemônica muito específica: a capitalística (GUATTARI, 2012).

Para Guattari (2012), o capitalismo em seu processo de aperfeiçoamento da captura e sujeição das formas de vida humanas e não-humanas à produção de mais-valia, foi, ao longo de sua história, se desterritorializando, passando cada vez mais do plano exclusivo da produção de bens, de um regime fabril e mercantil, para um regime que se infiltra "no seio dos mais inconscientes estratos subjetivos" (GUATARRI, 2012: 33). Este opera, principalmente, no campo do agenciamento dos signos, das máquinas expressivas, do desejo, enfim, da produção de subjetividades nos três níveis ecológicos.

A este capitalismo que passa a operar não só no plano macropolítico da produção econômica, sobrecodificando os valores de troca (mais-valia), mas também no plano da produção subjetiva, submetendo as subjetividades aos seus códigos (ROLNIK, 2018), Guattari (2012) dá, então, o nome de Capitalismo Mundial Integrado (CMI). Por conta desta caraterística própria do CMI, que tem como objetivo o monopólio da produção de subjetividade, é que se passa a definir esse regime como "capitalístico" (GUATTARI, 2012; ROLNIK, 2018), ao invés de simplesmente "capitalista". Trata-se de um regime subjetivo que busca, por meio de seus múltiplos agenciamentos (midiáticos, econômicos, políticos, e assim por diante), desconectar a produção do desejo entre uma ecologia e outra, de modo a capturar cada uma delas.

A ecosofia seria, então, para Guattari (2012), justamente uma articulação ética, estética e política entre as três ecologias – mental, ambiental e social –, um dispositivo cuja rede de elementos nos faz ver e pensar a segmentaridade dos processos de subjetivação e sua coexistência com processos singulares de existência e resistência a essa captura pelo regime capitalístico, produzindo, para isso, políticas subjetivas mais solidárias, mais livres para a produção desejante (GUATTARI, 2012). Tal como as ecosofias de terreiro que ora defendemos, para Guattari (2012), a ecosofia está relacionada com uma produção intencional, um dispositivo-máquina de guerra para resistir à captura da máquina de dessubjetivação capitalística.

Guattari (2012) localizou o desenvolvimento desse regime capitalístico de produção subjetiva a nível global como tendo ocorrido a partir da Guerra Fria, com o aperfeiçoamento dos mecanismos de dessubjetivação e servidão maquínica (DELEUZE e GUATTARI, 2012c) operados tanto por estadunidenses quanto soviéticos. Entretanto, baseando-se na experiência da colonização, sobretudo a que ocorreu no Brasil – enquanto país que por cerca 350 anos conviveu, manteve e propagou um regime de escravização e extermínio de populações colonizadas –, Rolnik (2018) demonstra que a gestação desse processo de captura subjetiva, na verdade, se deu muito antes: desde quando teve início o empreendimento colonial europeu sobre os demais continentes.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.18676

Convergimos com Rolnik (2018) quando ela afirma que o processo colonial que ocorreu na África e nas Américas foi o primeiro momento de desenvolvimento desse regime de apropriação da potência de vida (MBEMBE, 2018). Tal processo não se caracterizou apenas como um empreendimento de tomada, ocupação e controle de terras e populações – o que envolvia necessariamente o emprego de toda a violência e barbárie "necessárias" para produzir a servidão e o extermínio de populações nativas –, mas que foi, sobretudo, um regime de poder, cuja existência e manutenção por mais de 400 anos só foi possível graças ao agenciamento de todo um aparato epistêmico, político, bélico, religioso e econômico, que Aníbal Quijano (1992) veio a denominar de colonialidade.

Rolnik (2018), mantendo à vista os componentes capitalísticos de produção de mais-valia subjetiva – ou seja, de captura das produções desejantes – que sempre estiveram presentes na ordem colonial, denominou este regime de inconsciente colonial-capitalístico, ou, simplesmente, regime colonial-capitalístico. Isto porque o colonialismo, e dentro dele o processo de trabalho forçado e escravização dos povos nativos das Américas e de África, foi, desde o início, um empreendimento intrinsecamente capitalístico em todo seu objetivo, nos processos pelos quais se engendrou e nos seus efeitos sobre colonizadores e colonizados.

Encontramos convergência entre o pensamento de Rolnik (2018) e o pensamento de Quijano (1992), que aponta a colonialidade como uma lógica que serviu à sustentação do colonialismo enquanto processo, e se destinava a engendrar toda uma série de produções discursivas, a fim de envolver e capturar todas as instâncias da vida dos sujeitos colonizados, desde o seu território físico até às suas formas de pensar. Juntamente a outros pensadores latino-americanos, Quijano formou, então, o Grupo Modernidade/Colonialidade (M/C)[4], dedicado à compreensão e denúncia – inclusive, através do próprio nome do grupo – do colonial-capitalismo como produtor e produto, ao mesmo tempo, da modernidade europeia.

A lógica da colonialidade (QUIJANO, 1992) – ou de produção de subjetividade colonial-capitalística (ROLNIK, 2018), – não se desenvolveu, portanto, à parte do processo de "desenvolvimento racional" que acontecia na Europa no mesmo período em que a colonização era perpetrada nos demais continentes. Portanto, não se trata de processos históricos e políticos diferentes, mas de um só e mesmo processo (MIGNOLO, 2003). Foram as teorias positivistas e científicas, enquanto reproduções da racionalidade europeia – que tem sua expressão máxima no "cogito, ergo sum" [penso, logo existo] moderno de Descartes e nas "luzes" do Iluminismo –, o que deram a sustentação e justificativa às práticas coloniais, já que estas estavam assentadas principalmente na ideia de uma superioridade cultural, científica e moral europeia, possível apenas através do agenciamento do conceito de raça.

Quijano (2000) aponta que a ideia de raça não tinha história conhecida antes da colonização, ou seja, é uma invenção da modernidade/colonialidade, sendo esta sua marca e, portanto, a pedra angular de todo o processo colonial-capitalístico (ROLNIK, 2018). Asad Haider (2019), a partir do contexto estadunidense, mas que também se aplica à historiografia geral, corrobora esse pensamento, ao afirmar que "[o] registro histórico mostra muito claramente que a supremacia branca e, portanto, a raça branca, são formadas na transição americana ao capitalismo" (HAIDER, 2019: 83). A modernidade/colonialidade é, então, a criadora do racismo ao fundar a categoria raça como justificativa para diferenciar pessoas

[4] Formado por pensadores e pensadoras em sua maioria de origem latino-americana, tais como Walter Mignolo, Aníbal Quijano, Ramón Grosfoguel, Nelson Maldonado-Torres, Catherine Walsh, Santiago Castro-Gómez, entre outros e outras.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.18676

e povos conforme suas características físicas e culturais, hierarquizando-os conforme uma ideia de progresso e evolução universal, em que na ponta da linha, como modelo de evolução, estava a sociedade europeia, branca, patriarcal, cristã, heterossexual e capitalista (GROSFOGUEL, 2008).

Através de variados agenciamentos, mas que tinham a raça como eixo central, a colonialidade (QUIJANO, 1992) – ao mesmo tempo formada pela ideia de modernidade racional europeia e pela lógica capitalística –, operou, então, a reprodução de sujeitos colonizados colocados no lugar de inferiorizados, primitivos, sujeitos sem lugar na humanidade europeia; para posteriormente, através dos agenciamentos coloniais-capitalísticos, reproduzi-los como mercadorias, peças da máquina colonial de geração de lucro. Assim como o filósofo camaronês Achille Mbembe (2018: 82) nos diz que a "passagem do *homem-mineral* ao *homem-metal* e do *homem-metal* ao *homem-moeda* foi uma dimensão estruturante do primeiro capitalismo [grifos do autor]", Aimé Césaire, poeta da Martinica, em seu *Discurso sobre o colonialismo*, afirma que "*colonização = coisificação* [grifo do autor]" (CÉSAIRE, 2020: 24).

Um regime, portanto, que, para além de um sistema de produção material, se constituiu como um regime de produção subjetiva (ROLNIK, 2018), cujo objetivo era submeter completamente os povos indígenas e negros escravizados, e seus remanescentes, ao modo de subjetivação colonial-capitalístico, necessitando para isso destruir os modos de vida tradicionais e as políticas de subjetivação própria desses povos. Isto porque, contrariamente ao processo colonial-capitalístico, que opera pela segmentarização entre as ecologias (por exemplo, separando a ecologia mental da social, e estas duas da ecologia ambiental, produzindo as dicotomias homem *x* natureza, indivíduo *x* sociedade, etc.), para esses povos toda a vida era/é experimentada coletivamente, desde as relações familiares e sociais às relações com as formas de vida não-humanas e até à própria relação dos sujeitos consigo mesmos.

Entre as comunidades africanas tradicionais, bem como entre povos indígenas das Américas que ainda hoje vivem em comunidade e afastados do povo da mercadoria – como assinala o xamã yanomami David Kopenawa –, não se pode pensar modos de subjetivação individuais desligados de uma produção subjetiva coletiva dos grupos étnicos dos quais os sujeitos fazem parte (KOPENAWA e ALBERT, 2015). E o elemento que produzia/produz esse atravessamento entre formas de se produzir subjetivamente era/é o elemento espiritual – e não o religioso, pois não existia entre esses povos a concepção de religião, já que nada havia a ser religado, visto que todos os elementos humanos e não-humanos, a partir justamente das suas compreensões espirituais, sempre estiveram conectados (PANOSSO, 2011; NOGUEIRA, 2019).

Essas formas indígenas e africanas de produção de subjetividade, permeadas por essa ecologia espiritual – e suas compreensões que são também, indissociavelmente, filosóficas –, podem ser entendidas, por exemplo, a partir das noções de "energia vital" do povo indígena Javaé (PANOSSO, 2011) e de "axé" (*Àṣẹ*) dos yorubá da África, que são energias presentes em toda a natureza (sendo esta natureza diferente da noção ocidental de "meio ambiente", já que envolve todas as formas e elementos criados, desde as pedras até o ser humano, desde os seres visíveis aos invisíveis, e desde as presentes até às passadas e, mesmo, futuras gerações). De modo que, é, por exemplo, pelo axé, na filosofia yorubá tradicional – e pelo *ntu*, na filosofia espiritual bantu –, que os seres humanos formam intrinsecamente uma unidade com a natureza, já que compartilham a mesma força vital, a mesma energia, que provém diretamente de seus seres divinos, que também

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.18676

são representações de elementos da natureza (CUNHA JR., 2010; NOGUEIRA, 2019).

Nestas formas filosóficas africanas tradicionais, e indígenas ainda hoje, as ecologias ambiental, mental e social (GUATTARI, 2012), eram/são indissociavelmente interligadas, a partir do atravessamento da ecologia espiritual, que permeava/permeia toda a produção da vida: desde o nome recebido por alguém, até às saudações diárias, aos cânticos, às celebrações e às narrações das histórias dos vivos e encantados, que continham/contém sempre ensinamentos que direcionavam/direcionam as formas de viver. De modo que, entre esses povos, as relações com a família, com a comunidade, com os ritos, com a natureza e com seus antepassados, ou seja, com as formas de vida humanas e não-humanas (NOGUEIRA, 2019; CHAPARRO e MACIEL, 2020), eram/são o que permitia/permite a cada sujeito as condições para sua enunciação.

Assim, ao invadir e tomar os territórios indígenas e ao retirar os africanos de sua comunidade, de sua família, de sua terra – onde estavam os ancestrais e os seres divinos desses povos, assim como as plantas e ervas, animais e elementos naturais de onde eles tiravam a subsistência, ou seja, onde estava toda a natureza com a qual se relacionavam –, o projeto do regime colonial-capitalístico era e é, portanto, apagar tais modos de vida profundamente fundados no território de existência e na grupalidade/ancestralidade (NOGUEIRA, 2019). Como estes elementos da cultura dão sustentação aos modos de subjetivação desses povos, o intuito era/é, portanto, a destruição das subjetividades africanas e ameríndias, por meio da destituição de seu pertencimento, e, assim, mais facilmente torná-los mercadorias, peças da máquina colonial de geração de lucro.

A fim de atingir tal objetivo, o regime colonial-capitalístico (ROLNIK, 2018) agenciou a produção do racismo pelos mais diferentes componentes semióticos, econômicos, jurídicos, técnico-científicos, e de subjetivação, desde bulas papais a teorias raciais (NASCIMENTO, 2016, 2019). Além disso, foram instituídas leis, regulamentos, tratados, acordos, e assim por diante, que estabeleciam valores, punições, lucros, oferta e demanda, para pessoas escravizadas (GOMES, 2019), vistas apenas como mercadoria, componentes para movimentar as engrenagens do sistema colonial-capitalista por meio da expropriação de seus corpos e subjetividades.

Todavia, se podemos dizer que o objetivo colonial-capitalístico de apagamento de todos os modos de subjetivação dos povos indígenas e africanos não logrou êxito em sua totalidade, isto se deve em grande parte ao fato de que, por exemplo, em terras brasileiras, esses povos e seus/suas descendentes e remanescentes operaram verdadeiros movimentos micropolíticos para preservar ou reinventar suas produções culturais, sociais, linguísticas, epistêmicas, filosóficas, espirituais, e assim por diante, dos quais um dos principais e um dos mais permanentes foi a constituição das religiões de povos de terreiro.

A produção de resistências e existências, principalmente a partir da ação de suas sacerdotisas e sacerdotes, foi – e é – exatamente o papel que tiveram – e têm – essas religiões desde o momento de seu surgimento. Posto que, como já dissemos, todas as dimensões da produção subjetiva dos povos africanos tradicionais e dos povos indígenas americanos, nas três ecologias – ambiental, social e mental –, se constituíam/se constituem a partir da dimensão espiritual, então, as produções micropolíticas de sacerdotisas e sacerdotes africanos escravizados, e também daquelas e daqueles que vieram a se constituir como tais já no Brasil, buscaram, principalmente, reconstruir e preservar suas compreensões espirituais, de forma a, com isso, sustentar também sua produção subjetiva.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.18676

Desse modo, a constituição das religiões de terreiro não partiu de uma recuperação meramente "intuitiva" (aqui esta palavra exercendo o sentido negativo conotado muitas vezes a essas religiões, inclusive por estudiosos, e que surge de um colonialismo cultural e epistêmico) dos elementos existenciais africanos e indígenas, uma rememoração saudosista do passado, ou "apego ao fetichismo" (como propagado por antropólogos colonialistas), mas sim de um processo político, intencional, intensivo, de criação, operado por sacerdotisas e sacerdotes. Correspondem, portanto, ao desejo desses povos de continuação de suas práticas religiosas e, com isso, de suas formas de organização social e de reconhecimento enquanto sujeitos, ainda que para isso tenha sido necessário produzir "novas práticas micropolíticas e microssociais, novas solidariedades, uma nova suavidade juntamente com novas práticas estéticas" (GUATTARI, 2012: 35) e novos modos de subjetivação.

A partir disso, entendemos que o fazer operado pelas lideranças em nenhum momento ao longo da história dessas religiões se restringiu apenas à dimensão religiosa, mas se colocou, e ainda se coloca, como intrinsecamente constituído por uma dimensão política, que embora possa acontecer no plano macropolítico – por exemplo, com a criação de associações, federações ou filiação a partidos políticos e militância em movimentos sociais, e assim por diante –, se deu, e se dá, principalmente no terreno da micropolítica, ou seja, dos afetos, da produção desejante.

Existiu, e existe, produção micropolítica quando, por exemplo, ao longo da história, sacerdotisas e sacerdotes de Candomblé e Umbanda, e de outras religiões de terreiro, tiveram, e têm, que resistir a todos os agenciamentos coloniais-capitalísticos de produção de racismo: desde o próprio racismo religioso – que buscava/ busca imputar às espiritualidades afro-ameríndias um caráter demoníaco – ao racismo científico – que reduzia/reduz as filosofias espirituais indígenas e africanas a crenças animistas/inferiores/primitivas e as colocava no campo das patologias mentais e morais (SCHWARCZ, 1993; SILVA, 2005; NASCIMENTO, 2016, 2019) –, além do racismo jurídico e legal – que promoveu a criminalização dos próprios cultos afro e indígenas e de outras manifestações, ainda que culturais, como a capoeira.

A todas essas políticas desejantes que produziram as religiões dos povos de terreiro, e que por elas também foram produzidas, é que damos o nome de ecosofias de terreiro. São ecosofias de terreiro, portanto, todas as produções subjetivas coletivas operadas por sacerdotisas e sacerdotes das religiões afro-ameríndias a partir das políticas subjetivas próprias desses povos, anteriores a eles serem submetidos ao regime colonial-capitalístico (ROLNIK, 2018), e que foram mantidas, através destas religiões, como modos de produção subjetiva possíveis a eles e a nós que somos seus descendentes; e que, além disso, possibilitaram e possibilitam também a produção de novas políticas subjetivas.

Embora as denominemos como "de terreiro", tais produções ecosóficas não acontecem circunscritas apenas aos limites físicos dos terreiros, posto que são produzidas a cada ato micropolítico de sacerdotisas e sacerdotes – e a partir delas e deles, também pelas filhas e filhos-de-santo ou Iaôs (em yorubá: *Ìyàwó*) e aquelas pessoas que têm contato com tais produções, como nós mesmos, enquanto pesquisadores que produzimos uma cartografia a partir de nossas vivências nos terreiros –, de modo que existe produção ecosófica de terreiro a cada vez que sacerdotisas e sacerdotes exercem um cuidado atravessado pelas compreensões africanas e indígenas acerca de saúde e adoecimento – o que envolve, por exem-

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.18676

plo, a ideia de cuidar do ori (a cabeça, que para os povos yorubá é ponto de conexão com a energia do mundo espiritual) –, seja este cuidado exercido no espaço físico dos terreiros ou para além.

Existe produção ecosófica de terreiro a cada vez que sacerdotisas e sacerdotes de religiões de matrizes afro-indígenas abrem seus terreiros, por exemplo, para que a comunidade LGBTQIAPN+[5] – e nela, principalmente, as pessoas trans – possa neles existir, caso das sacerdotisas e sacerdotes participantes da pesquisa. Três deles, inclusive, são também pessoas LGBTQIAPN+ e uma das sacerdotisas de Umbanda, Mãe Zeza, chegou a vivenciar ela própria uma situação de lesbofobia em seu terreiro, mas que superou e fez dessa situação um modo de afirmação de sua fé e de sua sexualidade. Já um dos sacerdotes participantes, Pai Júlio de Xangô, heterossexual cisgênero, não apenas abriu as portas da sua Casa de Umbanda para filhos e filhas-de-santo de diversas orientações e identidades sexuais, inclusive homens e mulheres trans, mas também buscou promover o conhecimento sobre questões de gênero dentro do terreiro e passou a integrar um coletivo de apoio a pessoas trans, chamado Acolhe Trans (BRITO; FÉLIX-SILVA, 2025).

Existe ecosofia de terreiro também quando sacerdotes e sacerdotisas reafirmam sua fé diante da intolerância religiosa que busca demonizar e menosprezar as religiões de matrizes afro-indígenas. Nesse sentido, trazemos como exemplo, a enunciação de Mãe Lhanna de Oxum, sacerdotisa de Umbanda, que coloca que é preciso se anunciar enquanto praticante de uma religião estigmatizada como afirmação ético-política:

> *A gente tem que ser aquilo que a gente é e a gente tem que se apresentar. Assim como os pastores chegam e se apresentam como pastores, padre que se apresenta como padre, eu acredito que nós que somos sacerdotisas também devemos nos apresentar como tal.* (Entrevista cartográfica com Mãe Lhanna de Oxum, 29/04/2020)

Em sintonia com esse pensamento de afirmação de sua religiosidade, Babá Thales de Oxalá, sacerdote de Candomblé, traz uma compreensão sobre a profundidade do conhecimento produzido pela filosofia contida no pensamento afro-indígena e que ele repassa a seus filhos e filhas-de-santo:

> *Quanto à minha religião, eu achava ela pequena... enquanto ela é mais profunda, maior, e, posso dizer abertamente, uma das mais completas religiões que eu já pesquisei e me iniciei, na minha vida. O que achava que era só fé, que era só fantasia, só, como diz, alegoria de carnaval... Gente! É ciência, pura ciência. A ciência dentro da religiosidade africana é muito grande, o conhecimento deles é muito grande, e, infelizmente, marginalizado. Sempre foi, pelo mundo inteiro, mas hoje eu entendo a paixão que [Roger] Bastide [antropólogo francês], a paixão que Pierre Verger [antropólogo francês], a paixão que Omindarewa [Giséle Cossard Binon, antropóloga francesa] e tantos outros brancos europeus tiveram pela religião a ponto de se iniciar.* (Entrevista cartográfica de Babá Thales de Oxalá, 01/05/2020)

Mãe Zeza também questiona a folclorização do pensamento de matriz afro-indígena e demarca posição das religiões afro-indígenas como locais de produção de saber e espiritualidade, inclusive com lógicas e organização próprias distintas do *corpus* societário hegemônico:

> *Acham que isso aqui é mesmo um folclore, é um bumba-meu-boi, é um.. sabe? Que não tem nada. Mas tem muito fundamento, tem muito cuidado, tem que ter muita*

[5] Comunidade de pessoas Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transexuais, Transgêneros, Queers, Intersexuais, Assexuais, Pansexuais e com outras expressões de gênero e orientações sexuais.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.18676

> *regra. Do meu batente pra lá, quem manda é o governador, é o prefeito. Mas do batente [do terreiro] pra dentro, quem manda sou eu.* (Entrevista cartográfica com Mãe Zeza, 05/10/2020)

Como posto anteriormente, as ecosofias de terreiro não estão circunscritas ao espaço físico dos locais de culto, mas podem ser acessadas nos mais diversos espaços a partir do contato com as matrizes filosófico-espirituais afro-indígenas. As experiências de dois sacerdotes participantes da pesquisa demonstram essa capacidade das ecosofias de terreiro.

A primeira experiência se refere ao desejo de Pai Júlio de Xangô de criar uma escolinha dentro do terreiro para ajudar as crianças da comunidade com aulas de reforço escolar, ministradas pelas filhas e filhos-de-santo da Casa que têm licenciatura ou bacharelado. Esse desejo nasceu a partir de uma situação de dificuldade de aprendizagem de seus próprios filhos biológicos, mas que, pelo fato do sacerdote acessar modos de produção subjetiva a partir das ecosofias de terreiro, não se resolveu na esfera individual, mas na dimensão coletiva.

> *O terreiro ele tem que ter uma ação social. O terreiro ele não tá no meio da comunidade só pra bater tambor. E eu conversando com esses filhos-de-santo, eles se propuseram a cada um doar um pouco do seu trabalho pra ensinar essas pessoas da comunidade, [para] que mais tarde essa criança venha a se formar e dizer que se formou com o apoio de um terreiro, que foi uma professora de um terreiro que ajudou ela a se elevar na vida.* (Entrevista cartográfica com Pai Júlio de Xangô, 02/04/2020)

A outra experiência cartografada aconteceu durante o período da pandemia de covid-19 quando acompanhamos o trabalho do sacerdote de Candomblé Doté Thiago de Iemanjá à frente da coordenação de uma entidade representativa dos povos de terreiro, ao realizar um esforço de reunir virtualmente sacerdotisas e sacerdotes de todo o estado do Piauí para traçar estratégias de enfrentamento à pandemia dos terreiros.

A pandemia se tratou de um momento desafiador para as religiões de matriz afro-indígenas não apenas pela questão da contaminação, mas por representar um rompimento com alguns princípios que fazem parte da própria constituição dessas religiões, como a natureza coletiva do culto e o contato com a natureza, que pressupõe a presença física no terreiro. Diante disso, o sacerdote juntamente a outros pais e mães-de-santo, em sua maioria de Umbanda, buscaram manter as tradições e o sentimento de comunidade, em uma produção de verdadeiros "terreiros virtuais".

> *Esse contato é muito próximo, as religiões de matriz africana todas, elas tão sofrendo muito mais em cima disso, porque nós temos esse contato muito mais pessoal. Nós estamos discutindo a nível estadual, né, com várias entidades: a RENAFRO [Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde], CENARAB [Centro Nacional de Africanidade e Resistência Afro Brasileira], [que são] os grupos que estão unidos pra se trabalhar essa ideia: se nós temos condições de fazer essas adequações.* (Entrevista cartográfica com Doté Thiago de Iemanjá, 18/09/2020)

> *Um dos sacerdotes que estava à frente dessa reunião (...) relatou, então, como havia nascido essa necessidade de que também os terreiros decidissem sobre o seu protocolo sanitário frente à pandemia antes que fossem pegos de surpresa por decisões verticais de órgãos do governo, e ressaltou como essa era uma oportunidade importante, já que se tratava de um dos raros momentos em que o poder público, reconhecendo a organização autônoma dos povos de terreiro, os chama para um diálogo e para ajudar a compor uma política pública que irá afetá-los diretamente.* (Diário Cartográfico – 2º reunião virtual dos povos de terreiro do Piauí, 19/06/2020)

Desta forma, a partir dos processos cartografados, podemos dizer que, ao tra-

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.18676

tar do fazer e ser religioso das sacerdotisas e sacerdotes de Candomblé e Umbanda participantes da pesquisa, estamos falando de políticas de subjetivação que produzem resistências micropolíticas às tentativas do inconsciente colonial-capitalístico (ROLNIK, 2018) de se impor como único regime de subjetivação. Ao mesmo tempo que também possibilitam a criação de linhas de fuga para que outras produções subjetivas nas quatro ecologias (mental, ambiental, social e espiritual) possam existir, então, estamos falando de micropolíticas decoloniais de descolonização subjetiva, de microinsurgências terreirísticas.

Afirmar Candomblé e Umbanda como espaços que podem produzir epistemologias, práticas e processos de subjetivação decoloniais, e, ao mesmo tempo, colocar sacerdotisas e sacerdotes destas religiões como potenciais operadoras e operadores de tais políticas subjetivas de descolonização, é reconhecer o que Abdias Nascimento sentenciou: as religiões de terreiro foram, e são, "a fonte e principal trincheira" (NASCIMENTO, 2016: 125) da resistência ao processo de embranquecimento e de reprodução de desvio existencial (FANON, 2008) de negros e negras, isto é, de resistência ao regime colonial-capitalístico. É na microinsurgência terreirística decolonial, então, que a grande parte de sacerdotes e sacerdotisas de Candomblé e Umbanda operam. Contudo, ao afirmarmos isto, não queremos dizer que Candomblé, Umbanda e as demais religiões de terreiro estão isentas dos agenciamentos coloniais-capitalísticos que cada vez se tornam mais variados, mais sutis e segmentares e, por isso, mais capturantes: desde agenciamentos de mercantilização das religiões e agenciamentos político-partidários a agenciamentos, pela via do identitarismo.

Ao defendermos as ecosofias de terreiro como políticas de subjetivação operadas por sacerdotisas e sacerdotes de Candomblé e Umbanda dos terreiros pesquisados, reconhecemos processos e práticas micropolíticas singulares (ROLNIK, 2006), algo no sentido de devir-terreiro por meio de microinsurgências terreirísticas, uma política de descolonização religiosa, cultural, epistêmica e subjetiva. Assim, em um contexto de políticas colonial-capitalísticas de reprodução da morte de corpos e subjetividades indígenas e negras, a produção de ecosofias de terreiro é uma aposta ético-política na estética da coexistência.

As ecosofias de terreiro também operam a produção de uma estética da coexistência, pela via do "comum", tal como nos fala Suely Rolnik (2018). Portanto, a produção de subjetividades terreirísticas e seus múltiplos devires extrapolam espaços geográficos, e está relacionada também com modos de subjetivação e enunciação desses que ainda hoje são colocados no lugar de condenados da terra (FANON, 1968) – pessoas LGBTQIAPN+, indígenas, quilombolas, mulheres pretas e homens pretos, moradores e moradoras de rua, imigrantes, e assim por diante – e de todas, todos e todes que se põem em conexão, criando redes afetivas que sustentam não apenas novas formas de resistência, mas também de existência em coletivo, coexistências. É por essa perspectiva que pensamos as ecosofias de terreiro produzidas no fazer de sacerdotisas e sacerdotes de Candomblé e Umbanda (e das religiões afro-ameríndias no geral) como políticas de subjetivação com as quais podemos e precisamos produzir políticas decoloniais.

Não se trata, portanto, de pensar as religiões de terreiro a partir da decolonialidade, mas sim de pensar a decolonialidade a partir das religiões de terreiro, mais especificamente, a partir das práticas decoloniais terreirísticas de sacerdotisas e sacerdotes dessas religiões, seguindo o pensamento de Leonardo Boff de que "[a] cabeça pensa a partir de onde os pés pisam" (BOFF, 2017: 13). O chão que pisamos, em nosso caso, é o chão sagrado dos terreiros, dos quilombos e aldeias, mas também o chão das universidades e escolas de samba e teatros e praças

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.18676

e onde quer que exista produções ecosóficas de terreiro. Colocar os modos de subjetivação produzidos a partir das religiões de matrizes africanas e indígenas como potências de insurgência terreirística micro e macropolítica possíveis para a luta contra a produção maquínica colonial-capitalística é, então, a tarefa de uma política decolonial que tenha as ecosofias de terreiro como práticas éticas, estéticas, epistêmicas e políticas.

Recebido em 7 de novembro de 2024.
Aprovado em 10 de setembro de 2025.

Referências

BARROS, Laura Pozzana de; KASTRUP, Virgínia. "Cartografar é acompanhar processos". In: PASSOS, Eduardo; KASTRUP, Virgínia; ESCÓSSIA, Liliana da. (org.). *Pistas do método da cartografia*: *Pesquisa-intervenção e produção de subjetividade*. 2. ed. Porto Alegre: Sulina, 2015. pp. 52-75.

BOFF, Leonardo. *A águia e a galinha: uma metáfora da condição humana* (Edição Comemorativa – 20 anos). São Paulo: Vozes Nobilis, 2017.

BRITO, Francisco Marcos Gomes de; FÉLIX-SILVA, Antônio Vladimir. Modos de subjetivação de lideranças de Candomblé e Umbanda sobre gênero e sexualidade nos terreiros. *Periódicus*, 1 (22): 175-92, 2025.

CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre o colonialismo*. São Paulo: Veneta, 2020.

CHAPARRO, Yan Leite; MACIEL, Josemar de Campos. *"Como dois rios que caminham ao contrário": Um ensaio reflexivo com os Guarani sobre o desenvolvimento*. Brasil: Terra Sem Amos, 2020.

CUNHA JR., Henrique. Ntu: Introdução ao pensamento filosófico bantu. *Educação em Debate*, 32 (59): 25-40, 2010.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs – capitalismo e esquizofrenia 2, Vol. 1*. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2011a.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs – capitalismo e esquizofrenia 2, Vol. 2*. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2011b.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs – capitalismo e esquizofrenia 2, Vol. 3*. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2012a.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs – capitalismo e esquizofrenia 2, Vol. 4*. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2012b.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs – capitalismo e esquizofrenia 2, Vol. 5*. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2012c.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.18676

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo – capitalismo e esquizofrenia 1*.2. ed. São Paulo: Editora 34, 2011c. FANON, Frantz. *Os Condenados da Terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

FANON, Frantz. *Os Condenados da Terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

FANON, Frantz. *Peles negras, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.

GOMES, Laurentino. *Escravidão: Do primeiro leilão de cativos em Portugal até a morte de Zumbi dos Palmares* (Vol. 1). Rio de Janeiro: Globo Livros, 2019.

GROSFOGUEL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 80: 115-147, 2008.

GUATTARI, Félix. *As três ecologias*. Campinas: Papirus, 2012.

HAIDER, Asad. *Armadilha da identidade: raça e classe nos dias de hoje*. São Paulo: Veneta, 2019.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MIGNOLO, Walter D. *Histórias Locais/Projetos Globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

NASCIMENTO, Abdias. *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. São Paulo: Perspectiva, 2016.

NASCIMENTO, Abdias. *O Quilombismo: Documentos de uma militância panafricanista*. São Paulo: Perspectiva; Ipeafro, 2019.

NOGUEIRA, Simone Gibran. *Libertação, descolonização e africanização da psicologia: breve introdução à psicologia africana*. São Carlos: Edufscar, 2019.

PANOSSO, Carlos Eduardo. Energia vital e socioambiente: interfaces entre o pensamento ocidental e a cosmologia indígena – o caso Javaé. *Espaço Ameríndio*, 5 (3): 39-65, 2011.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad y modernidad/racionalidad. *Perú Indígena*, 13 (29): 11-20, 1992.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of World-Systems Research*, 6 (2): 342-386, 2000.

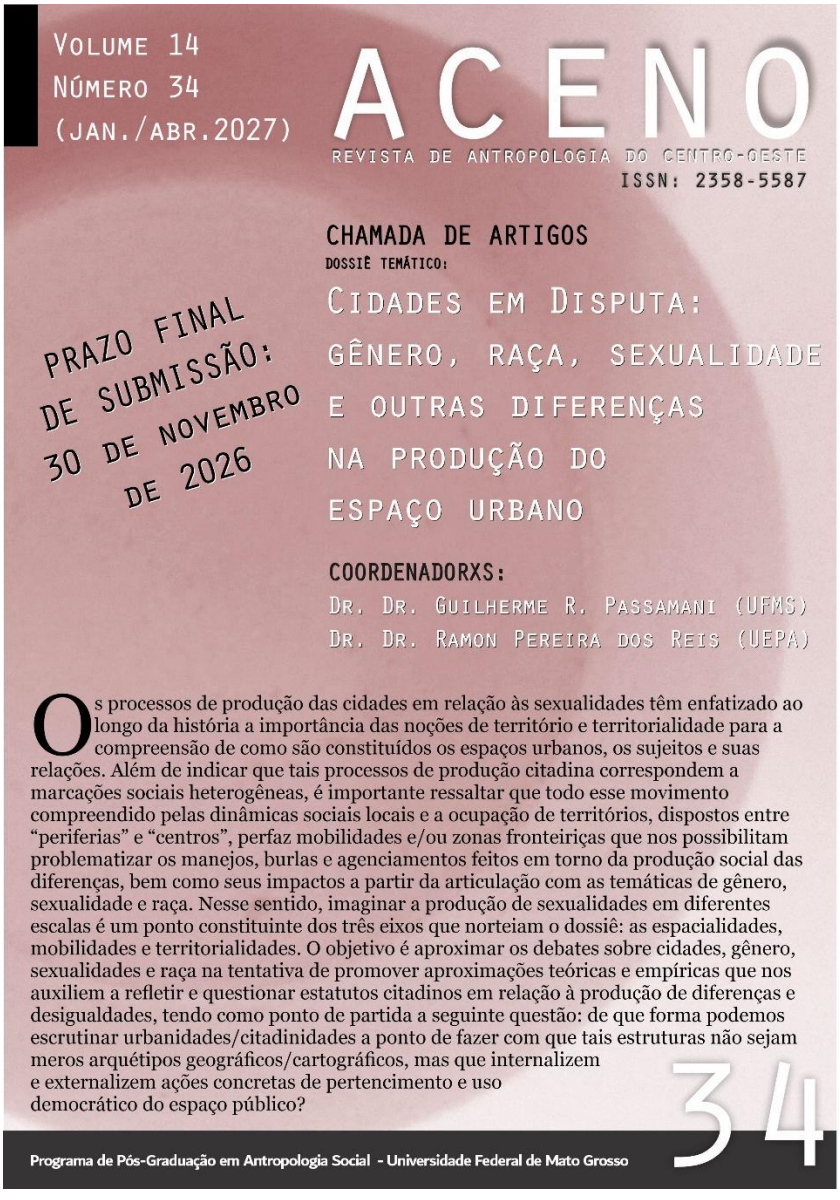
ROLNIK, Suely. *Cartografia sentimental: transformações contemporâneas do desejo*. Porto Alegre: Sulina; UFRGS, 2006.

ROLNIK, Suely. *Esferas da insurreição: notas para uma vida não cafetinada*. São Paulo: n-1 edições, 2018.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças. Cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *Candomblé & Umbanda: Caminhos da Devoção Brasileira*. São Paulo: Selo Negro, 2005.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.18676



DOI: 10.48074/aceno.v13i31.18676

ACENO

As políticas públicas de segurança alimentar e nutricional:
o Programa Moeda Verde em Santo André (SP)

Paula Keiko Iwamoto Poloni[1]
Universidade Federal do ABC

Resumo: A pesquisa, originada do mestrado do Programa de Pós-Graduação em Políticas Públicas (PGPP) da Universidade Federal do ABC (UFABC), com ênfase na linha de pesquisa Análise e Gestão de Políticas Públicas, se concentra nas políticas de Segurança Alimentar e Nutricional (SAN) e sua articulação com os governos subnacionais. A metodologia, de caráter qualitativo e exploratório, envolveu a revisão de documentos e entrevistas semiestruturadas realizadas com gestores públicos, líderes comunitários e moradores ligados ao Programa Moeda Verde (PMV) em Santo André, São Paulo. Esse método configurou um estudo de caso, no qual a análise revelou divergências nos argumentos relativos à política. Com uma abordagem pós-positivista, a "Virada Argumentativa" [*argumentative turn*] destacou a complexidade do discurso político, enfatizando dimensões argumentativas na análise de políticas públicas.

Palavras-chave: políticas de segurança alimentar e nutricional; análise de políticas públicas; pós-positivismo; virada argumentativa; Programa Moeda Verde.

[1] Doutoranda e Mestra em Políticas Públicas na Universidade Federal do ABC (UFABC). Bacharel em Direito pela Universidade São Judas Tadeu. Pós-Graduada em Direito Civil pela Universidade Presbiteriano Mackenzie; em Direito Processual Civil pela Universidade Cidade de São Paulo, em Gestão Pública pela Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP), em Gestão Pública Municipal pela Universidade Tecnológica Federal do Paraná (UTFPR), em Tecnologias, Formação de Professores e Sociedade pela Universidade Federal de Itajubá (UNIFEI) e em Inovação na Educação Mediada por Tecnologias (IEMTec-UFABC).

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.18975

IWAMOTO POLONI, Paula Keiko. **As políticas públicas de segurança alimentar e nutricional: o Programa Moeda Verde em Santo André (SP).** *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 13 (31): 443-462, janeiro a abril de 2026. ISSN: 2358-5587

Public policies for food and nutrition security:
the Green Coin Program in Santo André (SP)

Abstract: The research, originating from the master's degree in the Postgraduate Program in Public Policies (PGPP) at the Federal University of ABC (UFABC), with an emphasis on the line of research Analysis and Management of Public Policies, focuses on Food and Nutritional Security policies (SAN) and its articulation with subnational governments. The methodology, of a qualitative and exploratory nature, involved the review of documents and semi-structured interviews carried out with public managers, community leaders and residents linked to the Moeda Verde Program (PMV) in Santo André, São Paulo. This method configured a case study, in which the analysis revealed divergences in arguments relating to the policy. With a post-positivist approach, the "Argumentative turn" highlighted the complexity of political discourse, emphasizing argumentative dimensions in the analysis of public policies.

Keywords: food and nutrition security policies; public policy analysis; post-positivism; argumentative turn; Green Coin Program.

Políticas públicas para la seguridad alimentaria y nutricional:
el Programa Moneda Verde en Santo André (SP)

Resumen: La investigación, originada en la maestría del Programa de Posgrado en Políticas Públicas (PGPP) de la Universidad Federal del ABC (UFABC), con énfasis en la línea de investigación Análisis y Gestión de Políticas Públicas, se centra en las políticas de Seguridad Alimentaria y Nutricional (SAN) y su articulación con los gobiernos subnacionales. La metodología, de carácter cualitativo y exploratorio, involucró la revisión de documentos y entrevistas semi-estructuradas realizadas a gestores públicos, líderes comunitarios y residentes vinculados al Programa Moeda Verde (PMV) en Santo André, São Paulo. Este método configuró un estudio de caso, en el que el análisis reveló divergencias en los argumentos relativos a la política. Con un enfoque post-positivista, el «giro argumentativo» puso de relieve la complejidad del discurso político, enfatizando las dimensiones argumentativas en el análisis de las políticas públicas.

Palabras clave: políticas de seguridad alimentaria y nutricional; análisis de políticas públicas; post-positivismo; giro argumentativo; Programa Moneda Verde.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.18975

O objetivo deste estudo foi compreender como as políticas públicas de promoção da segurança alimentar e nutricional se articulam junto aos governos subnacionais no enfrentamento da fome. Para tanto, foi analisado o caso do Programa Moeda Verde, em Santo André-SP. Buscou-se, especificamente: identificar e descrever experiências de governos subnacionais na promoção da segurança alimentar e nutricional; analisar documentos e dados referentes ao Programa Moeda Verde; e realizar e interpretar entrevistas com gestores públicos e beneficiários, captando diferentes percepções sobre a política.

A inspiração para a pesquisa surgiu em 2018, a partir da observação da realidade, na qual se notava a coleta de alimentos perecíveis descartados nas caçambas de lixo da Companhia de Entrepostos e Armazéns Gerais de São Paulo (CEAGESP)[2], o maior entreposto da capital do Estado de São Paulo, por indivíduos em situação de vulnerabilidade socioeconômica que residiam nos bairros próximos desta instituição pública. A pesquisa estava inserida no campo de políticas públicas, mais especificamente no campo das políticas públicas de segurança alimentar[3] e nutricional[4], e fazia parte da linha de pesquisa voltada para a análise e gestão dessas ações e iniciativas do Estado que buscavam atender as necessidades sociais, sob uma perspectiva pós-positivista. O resultado foi a dissertação intitulada "Políticas Públicas de Promoção de Segurança Alimentar e Nutricional: estudo de caso e análise do Programa Moeda Verde em Santo André".

Este documento está estruturado em diversas seções. Na introdução, destacam-se a justificativa e a relevância do tema no contexto de políticas públicas. O capítulo 2 explora a política de combate à fome e promoção da SAN, abordando três subseções: a evolução dessas políticas, a atuação dos governos subnacionais brasileiros desde a Constituição Federal de 1998 e as lições aprendidas com essas experiências. A metodologia, delineada no terceiro capítulo, abrange três subseções detalhando os procedimentos, a revisão documental e a condução das entrevistas em plena pandemia de COVID-19[5]. O quarto capítulo apresenta os resultados das análises realizadas desde as teorias clássicas de políticas públicas até a "Virada Argumentativa", de Fischer e Forester (1993), subdividindo-se em três

[2] Segundo informações do portal institucional, a Companhia de Entrepostos e Armazéns Gerais de São Paulo (CEAGESP, 2023) é uma entidade pública federal, constituída como sociedade anônima, ligada ao Ministério do Desenvolvimento Agrário e Agricultura Familiar, desempenhando um papel fundamental na cadeia de abastecimento de produtos hortícolas.

[3] A Lei 11.346, datada de 15 de setembro de 2006, em seu artigo 3º, estabelece segurança alimentar e nutricional como a garantia de que todas as pessoas possuam acesso constante e duradouro a alimentos de alta qualidade, em quantidades adequadas, sem prejudicar o acesso a outras necessidades essenciais. Isso deve ser realizado por meio de práticas alimentares que promovam a saúde, respeitando a diversidade cultural e sendo sustentáveis em termos ambientais, culturais, econômicos e sociais.

[4] A adição do termo "nutricional" à convencional expressão "segurança alimentar" a partir dos anos 1990 é uma característica peculiar do contexto brasileiro, conectando os dois principais aspectos que fundamentaram o conceito de segurança alimentar e nutricional: a dimensão socioeconômica e a perspectiva de saúde (MALUF, 2007 *apud* ROCHA, BURLANDY e MAGALHÃES, 2013).

[5] No Estado de São Paulo, o então Governador João Agripino da Costa Dória Junior publicou, em 13 de março de 2020, o Decreto 64.862, que dispunha sobre a adoção de medidas temporárias e emergenciais contra contágio pelo COVID-19 (BRASIL, 2014).

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.18975

partes: teorias de análise de políticas públicas, a "Virada Argumentativa" e a aplicação dessa teoria ao PMV. Além disso, insere considerações finais, as quais remetem à análise dos fatos discutidos no decorrer do artigo, e as referências bibliográficas. Destacam-se a seguir os principais pontos abordados.

A fome, as políticas de segurança alimentar e nutricional e as experiências dos governos subnacionais

As políticas públicas de SAN[6] têm enfrentado um problema de relevância histórica no país: a fome. Josué Apolonio de Castro, nas décadas de 40 e 50, destacou-se como precursor ao abordar esse tema, destacando seu caráter estrutural e argumentando que a fome pode ser compreendida como uma questão política e social a ser enfrentada por ações humanas. A partir desse momento, a concepção da fome como um fenômeno natural ou como uma maldição que aflige determinada população (SILVA, GROSSI e FRANÇA, 2010) foi superada. Além disso, a fome deixou de ser encarada como uma limitação necessária, indo contra a perspectiva da teoria malthusiana, que a utilizava como justificativa diante do temor da superpopulação e seus problemas de desabastecimento, especialmente de alimentos (ZIEGLER, 2012; FREITAS, 2003; CASTRO, 1966). Desde então, têm sido observadas ações significativas no país para erradicação da fome, destacando-se nos períodos das décadas de 40 a 90, com especial atenção em 2001, momento em que a temática do combate à fome foi reintroduzida na agenda política brasileira (VALENTE, 2003). Nesse período, abriu-se uma janela de oportunidade (SILVA, 1990) para as políticas de SAN. Em 2003, nos primeiros dias do governo do presidente Luiz Inácio Lula da Silva, a política de SAN ganhou impulso com o lançamento do Programa Fome Zero (PFZ), sob a coordenação do então Ministério Extraordinário de Segurança Alimentar e Combate à Fome (MESA)[7], o que mais tarde repercutiu na saída do Brasil do Mapa da Fome da Organização das Nações Unidas para a Alimentação e a Agricultura (FAO), em 2014.

Segundo a pesquisa, tanto as políticas de combate à fome quanto as políticas de promoção da SAN são políticas públicas[8] que buscam erradicar o problema público da fome no país. No entanto, estas últimas ainda têm como objetivo fomentar e garantir o Direito Humano à Alimentação Adequada (DHAA). Vale destacar também a construção da agenda da política de SAN, a qual está sistematizada e institucionalizada no contexto nacional, com seu marco normativo e legal estabelecido pela Lei 11.346, de 15 de setembro de 2006, conhecida como Lei Orgânica de Segurança Alimentar e Nutricional (LOSAN), que constitui o Sistema Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional (SISAN) com o objetivo de garantir o DHAA. Essa legislação foi regulamentada pelo Decreto 7.272, de 25 de agosto de 2010, e, no mesmo ano, a Emenda Constitucional 64, de 04 de fevereiro, alterou o artigo 6º da Constituição Federal, introduzindo a alimentação como um

[6] O Guia Prático da FAO (2011) destaca quatro dimensões fundamentais da segurança alimentar: a "disponibilidade física" dos alimentos está ligada à produção, estoques e comércio; o "acesso econômico e físico aos alimentos", crucial para a segurança alimentar familiar, requer atenção às políticas de renda; já o "uso dos alimentos" refere-se à absorção de nutrientes, dependendo de práticas saudáveis, preparo adequado, diversidade na dieta e distribuição domiciliar; por fim, a "estabilidade no tempo das dimensões anteriores", pois eventos climáticos, instabilidade política ou fatores econômicos podem impactar a segurança alimentar, representando riscos nutricionais.

[7] O Ministério Extraordinário de Segurança Alimentar e Combate à Fome teve sua origem através da Medida Provisória n.º 103, datada de 1º de janeiro de 2003. Posteriormente, foi convertido na Lei n.º 10.683, em 28 de maio de 2003, a qual abordou a organização da Presidência da República e dos Ministérios.

[8] Não há uma ou melhor definição de políticas públicas. Para este projeto compreende-se política pública como sendo uma diretriz elaborada para enfrentar um problema público (SECCHI, 2013: 02).

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.18975

direito social.

Desta forma, por estar estabelecida pelo governo e possuir diretrizes claras e normas definidas, a política de SAN tem o potencial de impactar significativamente a vida dos cidadãos e a organização da sociedade em diversos setores. Além disso, permite a atuação de diferentes atores sociais, como gestores públicos, organizações da sociedade civil, órgãos e entidades públicas e privadas, possibilitando a construção de parcerias, ações coordenadas e multifacetadas para erradicar a fome. Essa política é fundamental para orientar a formulação, implementação e monitoramento das políticas públicas, em diferentes níveis de governo.

Complementarmente, a política de SAN articula-se com os três níveis governamentais (federal, estadual e municipal). Os governos subnacionais promovem e dialogam com ela por meio de ações, programas, projetos e atividades, como conferências, elaboração de planos, formação de conselhos e comitês setoriais. De maneira resumida e exemplificativa, a pesquisa apresentou algumas políticas públicas desenvolvidas pelos governos subnacionais, as quais podem ser percebidas como promoção de políticas públicas de SAN, com ou sem interface de outras políticas, conforme a Tabela 1.

Tabela 1 - Experiências dos governos subnacionais

Nº	Autor(es) Ano	Município Estado	Experiência	Política de combate a fome	Política de Segurança Alimentar e Nutricional
01	Laczynski 2000 Maluf e Zimmermann 2015	Belo Horizonte Minas Gerais	Programas diversos	• aumento da oferta de alimentos básicos • barateamento da alimentação • ações específicas	
02	Almeida 1997	Brasília Distrito Federal	PROVE e Hortas caseiras	PROVE • melhoria da renda • aumento da oferta de alimentos básicos • barateamento da alimentação	HORTAS • disponibilidade • acessibilidade • estabilidade • utilização dos alimentos
03	Almeida 1997	Campinas São Paulo	Horto Shopping Ouro Verde		• disponibilidade • acessibilidade • estabilidade
04	Almeida 1997	Santo André São Paulo	Sacolão Verde		• disponibilidade • acessibilidade • estabilidade • utilização dos alimentos
05	Rêgo/1996 Almeida/1997 Götsch/1997 Souza et al., 2013 Rocha et al., 2019	Rio Branco Acre	Polo Agroflorestal	• aumento da oferta de alimentos básicos • barateamento da alimentação • ações específicas • melhoria da renda	
06	Pesquisa exploratória	Marechal de Thaumaturgo Acre	TrocTroc		• disponibilidade • acessibilidade • estabilidade • utilização dos alimentos
07	Pesquisa exploratória	Amparo São Paulo	Projeto Via Verde		• disponibilidade • acessibilidade • estabilidade • utilização dos alimentos
08	Pesquisa exploratória	Suzano São Paulo	Troca do Bem	• aumento da oferta de alimentos básicos • ações específicas	
09	Pesquisa exploratória	Itapetininga São Paulo	Câmbio Verde	• aumento da oferta de alimentos básicos • ações específicas	
10	Pesquisa exploratória Oliveira 2020	Caxias do Sul Rio Grande do Sul	Troca Solidária		• disponibilidade • acessibilidade • estabilidade • utilização dos alimentos

Fonte: Elaborado pela autora (2025).

A Tabela acima destaca exemplos de municípios que adotam abordagens alinhadas às políticas de combate à fome. Belo Horizonte, o Distrito Federal em relação ao Programa de Verticalização da Pequena Produção Agrícola (PROVE), Rio Branco (AC) referente ao Polo Agroflorestal, Itapetininga (SP) em relação ao

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.18975

Câmbio Verde e o Projeto Troca do Bem em Suzano (SP) ilustraram como os governos subnacionais subsidiam alimentos a preços acessíveis para grupos vulneráveis da população. Além disso, essas regiões estabeleceram acordos comerciais e ofereceram incentivos à agricultura local, com o objetivo de erradicar ou mitigar a fome. Outras práticas, como as hortas caseiras e escolares no Distrito Federal, o TrocTroc de Marechal Thaumaturgo (AC), o Horto Shopping Verde em Campinas (SP), o Programa Sacolão Verde em Santo André (SP), o Projeto Via Verde e a Troca Solidária em Caxias do Sul (RS), representaram iniciativas bem-sucedidas dos governos subnacionais na promoção da SAN, embora fossem ações inicialmente centradas na destinação ambientalmente adequada dos resíduos sólidos locais.

As lições extraídas deste cenário destacam que os governos subnacionais historicamente e ainda hoje desempenham um papel importante na promoção de políticas públicas de SAN. A literatura especializada cita experiências nesse sentido, mesmo antecedendo a normatização e institucionalização formal dessas políticas. Ademais, evidências revelam que as políticas de combate à fome e as políticas de SAN frequentemente se entrelaçam, tornando desafiadora a distinção clara entre ambas. Embora sejam conceitualmente distintas, há a possibilidade de integração e colaboração articulada com outras políticas.

Metodologia

A pesquisa adotou uma abordagem metodológica qualitativa. De acordo com Yanow (2007), ao realizar uma análise de políticas públicas sob essa perspectiva, entrevistas, observações e análise de documentos são fundamentais. Essas técnicas interpretativas são fundamentais para acessar o conhecimento local, identificar as partes interessadas e compreender os artefatos da política, que incluem linguagem simbólica, objetos e ações. Além disso, a pesquisa empregou duas técnicas específicas: entrevistas e revisão de documentos. Essas abordagens foram escolhidas para investigar a questão de pesquisa.

A coleta de dados também foi realizada por meio do método do estudo de caso, concentrando-se especificamente no PMV. Essa abordagem pode ser compreendida como uma estratégia de pesquisa voltada para a compreensão da dinâmica peculiar a contextos específicos (EISENHARDT, 1989). Em outras palavras, trata-se de um método que proporciona descrições detalhadas, testa teorias preexistentes ou mesmo gera novas teorias e modelos (BONOMA, 1985; EISENHARDT, 1989).

Desta maneira, o estudo de caso, ao integrar diferentes métodos de coleta de dados, como revisão de documentos, entrevistas, questionários e observações, bem como evidências quantitativas (descritiva), qualitativas ou ambas, revelou-se apropriado para os propósitos da pesquisa. Essa abordagem holística proporcionou uma compreensão abrangente e multifacetada das complexidades inerentes ao Programa, alinhando-se efetivamente aos objetivos propostos no escopo do estudo.

Revisão de documentos

Os documentos têm o potencial de oferecer informações fundamentais prévias à formulação da pesquisa, antecedendo, por exemplo, a realização de entrevistas. Além disso, podem validar os dados obtidos por meio de observações e

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.18975

entrevistas, ou até mesmo contradizê-los. Neste último caso, o pesquisador dispõe de evidências que podem ser empregadas para esclarecer ou, possivelmente, questionar as afirmações feitas, desempenhando um papel que também pode ser desempenhado pelos dados observacionais (YANOW, 2007).

Neste sentido, esse método envolveu visitas à página institucional do PMV, que disponibilizou informações públicas sobre sua estrutura interna, organização, agenda de trocas, balanço, depoimentos e notícias que delineiam sua história, operação, alcance, limites e impacto. A interpretação desses dados permitiu uma compreensão aprofundada do Programa, incluindo sua trajetória, abrangência e os núcleos beneficiados nos diferentes bairros. Essa revisão de documentos foi importante para entender como, naquele contexto específico, os gestores públicos do Departamento de Resíduos Sólidos (DRS) do Serviço Municipal de Saneamento Ambiental de Santo André (SEMASA) influenciaram a formulação da política e a execução do Programa, contribuindo para uma descrição mais precisa da experiência.

A revisão de documentos permitiu definir o PMV como uma iniciativa local coordenada pelo SEMASA, integrando diversas secretarias municipais e órgãos do poder público, como a Secretaria de Inovação Social, a Secretaria de Saúde, o Fundo de Solidariedade, o Banco de Alimentos[9], a Companhia Regional de Abastecimento Integrado de Santo André (CRAISA) (empresa pública municipal, incluindo a Ceasa do Grande ABC), os Agricultores Urbanos do Marajoara e do Capuava, o Núcleo de Projetos Especiais de Santo André e o Instituto Triângulo.

O Programa mobiliza moradores de comunidades carentes do município de Santo André, incentivando a troca de cinco quilos de materiais recicláveis por um quilo de alimentos *in natura*, como legumes, frutas e hortaliças. O PMV originou-se de um *benchmarking* entre o DRS do SEMASA e a Secretaria de Meio Ambiente (SMA) da Prefeitura de Curitiba, no Paraná. Além disso, foi lançado como projeto-piloto em 22 de novembro de 2017, no Núcleo dos Ciganos, localizado na Vila Metalúrgica em Utinga. Com três anos de existência, o Programa expandiu suas atividades para quatorze bairros, dentre eles: o Capuava (Vila Metalúrgica), que se destacou como campeão na entrega de resíduos, o Jardim Ciprestes (Jardim Irene), os Eucaliptos (Cata Preta), Morro Vista Alegre (Kibon), Jardim Santa Cristina (Favelinha do Amor e Boa Cristina), Jardim Cristiane (Gaturama), Sítio dos Vianas, Cruzado I e II (Jardim Santo André), Pintassilgo (Parque Miami), Tamarutaca (Vila Guiomar), Sorocaba (Jardim Alzira Franco), Espírito Santo (Cidade São Jorge) e Missionários (Jardim Santo André), abrangendo atualmente um total de vinte e três núcleos.

Na página institucional do PMV, os formuladores do Programa o conceberam como uma política pública transversal, tendo como foco primário a gestão dos resíduos sólidos e sua reciclagem. No entanto, essa iniciativa transcendeu também para abarcar questões como a promoção da SAN para as populações vulneráveis com apoio dos agricultores urbanos locais, a revitalização de espaços públicos e o impulso à economia das cooperativas, entre outras dimensões (COLUNA *et al.*, 2019). É importante destacar ainda que a revisão de documentos permitiu identificar que o Programa alinhava seus objetivos com as premissas dos Objetivos do Desenvolvimento Sustentável (ODS) da Organização das Nações Unidas (ONU) e estava inserido no compromisso municipal em prol das Cidades Sustentáveis (SEMASA, 2021).

Vale destacar que a pesquisa também se baseou na análise da base de dados

[9] Em 2000, foi estabelecido o pioneiro banco de alimentos com origem governamental, o Banco Municipal de Alimentos de Santo André, conforme indicado por Fagundes *et al.* (2014).

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.18975

do Instituto Pólis[10], respaldada nos artigos quinzenais do Boletim DICAS - Ideias para a Ação Municipal[11], voltados para gestores municipais e líderes sociais. Os resultados aproximaram-se das experiências das políticas públicas para promover a SAN, ao mesmo tempo que destacaram um desafio aos governos subnacionais: assegurar o DHAA como resposta eficaz para erradicar a fome. Além disso, o estudo consultou o repositório do Instituto Ethos de Empresas e Responsabilidade Social[12], que armazena, organiza e discute dados de diferentes pesquisadores de forma acessível. O referencial incluiu três publicações específicas: (1) "Segurança alimentar: a contribuição das universidades" (BELIK, 2003); (2) "Segurança alimentar e nutricional: a contribuição das empresas para a sustentabilidade das iniciativas locais" (SIMAS *et al.*, 2003); e (3) "Segurança alimentar: a contribuição das entidades empresariais" (MOISÉS, 2003). O estudo incorporou ainda uma pesquisa exploratória *on-line*, utilizando a plataforma Google, para obter dados recentes sobre experiências governamentais subnacionais na promoção de políticas de SAN que não estavam registradas na literatura especializada, assim como as últimas atualizações sobre o Programa que não constavam da página institucional.

Os gestores públicos do DRS-SEMASA também disponibilizaram dois documentos técnicos chamados "Relatórios de Vistoria - Levantamento Moeda Verde" para a pesquisa. Esses relatórios utilizavam dados do Censo 2010 e o índice de ocupação do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), oferecendo informações sobre a ocupação da área e número de moradias, urbanização e identificação das ruas, abastecimento de água (ligações hidrometradas), perfil socioeconômico dos moradores, vulnerabilidade, localização da estação de coleta seletiva, períodos de coleta seletiva de resíduos úmidos e secos e identificação das lideranças locais. Em alguns casos, como nos núcleos Sorocaba, Pintassilgo e Sítio dos Vianas, os relatórios incluíram mapas de assentamento da área. Esses mapas foram relevantes para identificar se o assentamento ocupava áreas de rio ou córrego, além das macrozonas de proteção ambiental, como foi o caso do núcleo Pintassilgo, vindo a demostrar a importância exercida pela territorialidade para o Programa.

Com isso, a revisão de documentos, abrangendo diversos tipos, concentrou-se na atribuição de significados, sendo fundamental para a construção de sentido na pesquisa, conforme destacado por Yanow (2007).

Entrevistas

Um segundo método empregado na pesquisa, conforme a proposta de Yanow (2007), envolveu entrevistas (semiestruturadas e com roteiros previamente elaborados). Segundo a autora, o entrevistador interpretativo está interessado em entender como as pessoas com quem ele está conversando compreendem suas experiências de vida e seus pontos de vista (YANOW, 2007: 410), um ponto fundamental quando analisamos uma política pública, principalmente quando as entrevistas podem ser a única fonte de dados para estudos interpretativos (YANOW,

[10] O Instituto Pólis é uma Organização da Sociedade Civil (OSC) que atua em âmbito nacional, sendo uma associação civil sem fins lucrativos. Sua atuação envolve a prestação de assessorias técnicas para a elaboração de estudos e diagnósticos socioterritoriais, os quais servem como base para a formulação de instrumentos de planejamento, com destaque para a área de segurança alimentar (Instituto Pólis, [s.d.]).

[11] Consiste em uma compilação de 125 textos, todos eles orientados pela temática central de impulsionar iniciativas de desenvolvimento local. O enfoque recai sobre a sustentabilidade nos âmbitos político, econômico, ambiental e cultural, além da promoção da democratização do poder em nível local (PAULICS, 2000).

[12] O Instituto Ethos é uma Organização da Sociedade Civil de Interesse Público (Oscip) (INSTITUTO ETHOS, [s.d.]).

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.18975

2007: 411). Foi possível realizar entrevistas presenciais conjuntas com os dois gestores públicos do DRS-SEMASA, aqui referidos como Gestor 1 e Gestor 2, nas instalações do DRS em Santo André (local físico escolhido e preparado para essa finalidade). Esta sessão de entrevista teve duração aproximada de duas horas. A saber, devido à crise sanitária causada pela COVID-19 durante o período da pesquisa, outras nove pessoas, denominadas como Líder (líder comunitário) e Representante (moradores cadastrados e beneficiários do PMV), retratando nove núcleos distintos (Espírito Santo, Cipreste, Pintassilgo, Jardim Cristiane, Tamarutaca, Sítio dos Vianas, Ciganos, Capuava e Eucaliptos), foram entrevistadas via aplicativo *WhatsApp*. Ao final, foram onze entrevistados, cujas entrevistas foram posteriormente transcritas e sistematizadas. Todos os participantes autorizaram a gravação em áudio, além do registro de voz, a troca de mensagens por *chat* e eventuais transcrições de suas falas no âmbito da pesquisa. O período de abrangência das entrevistas compreendeu de 19 de março de 2020 a 26 de junho de 2020.

Limitações e alcances dos métodos de pesquisa

A condução de entrevistas durante a pandemia de COVID-19, pautada pelas medidas de isolamento social, apresentou desafios significativos para a pesquisa. Uma das limitações impostas pela crise sanitária foi a impossibilidade de estar fisicamente presente e vivenciar o cotidiano dos núcleos, especialmente nos momentos de interação (trocas). Esta restrição impactou a capacidade de ouvir os relatos dos moradores cadastrados e compreender suas percepções em relação ao Programa. A ausência física também impediu a realização de análises detalhadas de certos núcleos e a observação de nuances específicas do território. Adicionalmente, outro desafio enfrentado foi a necessidade de estabelecer comunicação por meio de uma linguagem mais simples, informal e corriqueira ao interagir com os entrevistados dos núcleos. Isso ocorreu devido ao uso de plataformas como o *WhatsApp*, nas quais predominam o formato de *chat* e o envio de mensagens de áudio. Essa abordagem, embora necessária dadas as circunstâncias, impôs limitações à profundidade da interação e à coleta de dados mais ricos em contextos informais.

Além disso, não foi possível realizar as entrevistas com outros agentes públicos, como o Prefeito (Chefe do Poder Executivo Municipal), a primeira-dama e aqueles vinculados à Secretaria de Inovação Social, ao Fundo de Solidariedade, ao Banco de Alimentos e à Secretaria de Saúde, restringindo-se a pesquisa às entrevistas com dois gestores públicos do DRS-SEMASA. Outros atores que não foram entrevistados, com suas perspectivas, informações e histórias, teriam enriquecido a pesquisa, oferecendo um material retrospectivo valioso e interessante sobre o Programa.

Importante mencionar que, devido às restrições impostas pela pandemia, não foi possível adotar a terceira técnica proposta por Yanow (2007), que é a observação, o que representou uma lacuna na abordagem metodológica da pesquisa. Para a autora, a observação, independentemente do grau de envolvimento com o ambiente, comportamento e evento observado, estaria no centro dos estudos participante-observador e permitiria compreender o comportamento e a intenção dos atores tanto quanto possível a partir de seus próprios quadros de referência, de suas próprias compreensões da situação (YANOW, 2007: 409). A impossibilidade de realizar observações durante a pandemia impactou significativamente a

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.18975

coleta de dados, deixando uma lacuna na compreensão detalhada dos contextos informais e do senso comum cotidiano nos núcleos do PMV. Em razão disso, os estudos futuros no campo de políticas públicas relacionadas à SAN, sobretudo na perspectiva dos governos subnacionais, podem incorporar essas questões. Além disso, é sugerido que utilizem a observação como outra técnica metodológica para a geração de dados. Isso contribuirá para uma abordagem mais abrangente e aprofundada na análise dessas políticas, especialmente em contextos que demandam adaptações devido a crises, como a pandemia de COVID-19.

Por outro lado, a adoção do *WhatsApp* para a condução de entrevistas *online* proporcionou uma ampliação no alcance de pessoas entrevistadas. Dada a incerteza de atingir nove diferentes núcleos do PMV de forma presencial, essa ferramenta de coleta de dados emergiu como uma alternativa inovadora na disponibilização de informações oportunas e pertinentes durante uma pandemia. Este método de coleta de dados, inovador no contexto de pesquisas relacionadas à saúde, vai além de uma mera resposta a uma emergência de saúde pública, conforme indicado por Neo *et al.* (2022), e pode ser especialmente apropriado para ser empregado em outros campos, incluindo o âmbito das políticas públicas.

Diante da dinâmica mutável das investigações durante a pandemia de COVID-19, as tecnologias digitais voltadas para a coleta de dados baseados em áudios e textos – como *Zoom*, *Skype*, *Facebook* ou *Reddit* – têm sido adotadas na pesquisa qualitativa. Essa utilização foi atribuída à capacidade dessas plataformas de melhorar a participação à distância e extrair nuances socioculturais por meio de diversas formas de expressão (NEO *et al.*, 2022). É uma abordagem que, ao possibilitar a análise mais profunda e a participação remota, representa uma consideração valiosa para pesquisas futuras.

Resultados

A política de SAN surgiu como elemento central na pesquisa, revelando-se como estratégia fundamental na abordagem de erradicação da problemática da fome. Este tema ganhou destaque no atual panorama público, especialmente considerando o recente retorno do país ao Mapa da Fome da ONU, agravado pelas circunstâncias decorrentes da pandemia de COVID-19. Nesse contexto, apresentamos uma visão abrangente da atuação dos governos subnacionais na promoção dessa política, ilustrada pelo estudo de caso do PMV, embora a pesquisa não tenha se aprofundado na análise do arranjo institucional e normativo dessa política.

A análise documental e os perfis diversificados dos entrevistados, de um lado gestores públicos com visão institucional e técnica da política; do outro, líderes comunitários - com visão sobre articulação local e mobilização social, e moradores cadastrados do PMV com experiência direta como beneficiários do programa, revelaram um conjunto de percepções e evidências que dialogam diretamente com o objetivo proposto.

Nesse sentido, os gestores públicos do DRS-SEMASA entrevistados durante a pesquisa relataram que o PMV surgiu como uma resposta à necessidade de melhorar a gestão e a destinação adequada dos resíduos sólidos no município de Santo André, com atenção especial às comunidades em situação de vulnerabilidade social, conhecidas como núcleos. A concepção inicial tinha como prioridade incentivar a reciclagem e a correta separação do lixo, reduzindo o volume de re-

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.18975

síduos enviados ao aterro sanitário municipal, assim contribuindo para a preservação ambiental e o prolongamento da vida útil do aterro. Com o tempo, porém, o PMV ultrapassou o escopo estritamente ambiental e passou a incorporar dimensões sociais e de segurança alimentar e nutricional (SAN), tornando-se uma política pública transversal, isto é, uma política que tem como finalidade inserir essas temáticas nas outras áreas de governo, como assistência social, saúde, educação, agricultura urbana etc. Essa transformação ocorreu à medida em que a prática da troca de resíduos recicláveis por alimentos revelou impactos que iam além da destinação de materiais e limpeza urbana, ou seja, fortalecia redes comunitárias, incentivava hábitos alimentares mais saudáveis e promovia a inclusão social.

O mecanismo de funcionamento do programa é simples e direto: a cada cinco quilos de materiais recicláveis entregues nos pontos de coleta, os participantes recebem um quilo de alimentos *in natura*, como frutas, legumes e hortaliças, provenientes de agricultores urbanos do município e, em alguns casos, de fornecedores locais oriundos do Banco de Alimentos de Santo André. Aos gestores públicos, essa troca estabelece um vínculo claro com as políticas nacionais de SAN, de vez que amplia o acesso a alimentos frescos e nutritivos para famílias em situação de vulnerabilidade, ao mesmo tempo em que fomenta práticas sustentáveis de gestão de resíduos. De acordo com os entrevistados, essa estratégia contribuiu para redução significativa do volume de resíduos destinados ao aterro e também funcionou como um instrumento educativo, sensibilizando a população sobre a importância da reciclagem e do consumo consciente. Assim, o PMV exemplifica como ações de caráter ambiental podem ser integradas a objetivos sociais mais amplos, promovendo benefícios múltiplos em nível local e fortalecendo o papel do município na implementação de políticas públicas alinhadas às diretrizes nacionais.

Na perspectiva dos beneficiários do PMV - incluindo líderes comunitários e moradores dos núcleos atendidos -, o Programa tem impacto direto sobre a alimentação das famílias, especialmente pela ampliação do consumo de frutas, legumes e hortaliças, produtos que muitas vezes não faziam parte da dieta habitual por restrições financeiras. Esses alimentos, obtidos na proporção de um quilo de hortifrutis para cada cinco quilos de materiais recicláveis entregues, são valorizados tanto pelo frescor e variedade quanto pelo seu papel na melhoria da qualidade da dieta, reforçando a relevância do Programa para a segurança alimentar e nutricional (SAN) em nível local.

Além do aspecto alimentar, líderes comunitários ressaltaram que os pontos fixos de coleta e troca funcionam como espaços de socialização e mobilização, fortalecendo vínculos comunitários e possibilitando a circulação de informações e o planejamento de ações coletivas. No entanto, desafios persistem: a logística para transporte dos recicláveis até os pontos de troca, a periodicidade irregular das entregas de alimentos e a carência de ações contínuas de educação ambiental e nutricional foram apontados como fatores que limitam o alcance pleno da política.

Para os moradores e líderes entrevistados, a distribuição regular de alimentos é o elemento fundamental que sustenta a participação no PMV e a sua legitimidade como política pública. Essa percepção evidencia que, embora o Programa tenha sido concebido inicialmente com um viés ambiental, a dimensão social, alimentar e nutricional se tornou predominante na sua apropriação pelas comunidades. Essa constatação dialoga com o objetivo do estudo, pois mostrou como uma política originalmente voltada à gestão de resíduos sólidos se articula, na

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.18975

prática, às diretrizes nacionais de SAN, assumindo um papel estratégico no enfrentamento da fome e na promoção do desenvolvimento sustentável no contexto municipal.

Segundo dados oficiais, o PMV, iniciado como projeto-piloto em novembro de 2017, expandiu-se para 23 núcleos distribuídos em diferentes bairros de Santo André, como Capuava, Jardim Cristiane, Tamarutaca e Sítio dos Vianas, sendo este responsável por volumes expressivos de participação. O núcleo Capuava se destacou como líder em volume de resíduos entregues e como campeão na entrega de resíduos. No período analisado, o programa trocou mais de 124 toneladas de resíduos recicláveis por aproximadamente 24,8 toneladas de alimentos *in natura*, revelando a dimensão de sua atuação e a adesão crescente da população. Em 2025 o PMV está com 28 núcleos. Segundo dados da atual gestão, o Programa já trocou mais de 1.977.048,25 quilos (ou 1.977 toneladas) de recicláveis por 395.409,65 quilos (ou 395 toneladas) de alimentos (dados até 30 de junho de 2025).

Os resultados evidenciam que o PMV materializa, em nível municipal, princípios das políticas nacionais de SAN, ao promover o acesso a alimentos adequados e incentivar práticas ambientalmente sustentáveis. Ao articular ações de gestão de resíduos com apoio à agricultura urbana e à economia solidária, o Programa contribui para o cumprimento de diretrizes da Lei Orgânica de Segurança Alimentar e Nutricional e dialoga com os Objetivos de Desenvolvimento Sustentável (ODS). No entanto, persistem lacunas na integração com outras políticas municipais e na ampliação da cobertura e regularidade do atendimento, o que indica espaço para aprimoramentos alinhados às metas nacionais de SAN.

Dessa forma, os dois métodos de pesquisa efetivamente utilizados e combinados forneceram uma visão aprofundada sobre o tema abordado na pesquisa. O material empírico coletado revelou divergências de argumentos, ideias e discursos entre os atores entrevistados, especialmente em relação aos alcances e limites da política. Diante dessa ambivalência de percepções, destacava-se a necessidade de uma análise mais profunda do PMV. Este Programa se insere em um contexto mais amplo das políticas de SAN, suscitando questões fundamentais sobre o papel dos governos subnacionais. Nesse contexto, como a análise de políticas públicas poderia contribuir para a interpretação, reflexão e discussão dessa experiência? Essa é uma indagação para compreender as dinâmicas complexas e os desafios subjacentes a essa iniciativa.

Discussão

O material empírico gerado ao longo da pesquisa revelou um cenário de conflito latente nos discursos desses atores, ecoando não apenas no âmbito discursivo, mas também nos planos epistemológico, metodológico e analítico. Nesse cenário, surgiu a indagação: como os modelos analíticos de políticas podem lançar luz sobre essa complexidade e auxiliar na compreensão desse dilema? Com o intuito de abordar essa questão, torna-se primordial, em primeiro lugar, compreender o conceito de políticas públicas, com apresentação das principais correntes teóricas e suas perspectivas analíticas.

Souza (2006) destaca que a política pública, enquanto área de conhecimento e disciplina acadêmica, nasceu nos Estados Unidos, emergindo como subárea da Ciência Política. Isso representa uma ruptura significativa com a tradição euro-

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.18975

peia, que até então priorizava a análise do Estado e de suas instituições em detrimento da avaliação das ações governamentais. A autora ressalta que a consolidação dos estudos de políticas públicas se deve ao fato de que, em democracias estáveis, as ações governamentais, tanto as implementadas quanto as abstidas, podem ser cientificamente delineadas e examinadas por pesquisadores. Ainda de acordo com Souza, na dinâmica das democracias consolidadas, a política pública pode ser compreendida como as escolhas feitas pelos governos, seja em fazer ou não fazer, em resposta a problemas que demandam atenção. Essa perspectiva se alinha à definição clássica de Dye (1984 *apud* SOUZA, 2006). A autora sustenta que:

> As definições de políticas públicas assumem, em geral, uma visão holística do tema, uma perspectiva de que o todo é mais importante do que a soma das partes e que indivíduos, instituições, interações, ideologia e interesse contam, mesmo que existam diferenças sobre a importância relativa desses fatores. (SOUZA, 2006: 25)

Tornam-se igualmente relevantes a apresentação e compreensão das distintas abordagens analíticas em políticas públicas, caracterizadas como "vertentes de pesquisa política" ou, como menciona Frey (2000: 226), "[...] análise de estilos políticos", termo consolidado na literatura. Souza (2006), aponta os cientistas sociais Harold Lasswell, Herbert Simon, Charles Lindblom e David Easton como os "pais fundadores" do campo das políticas públicas. Para mais, outro modelo analítico notável é a tipologia sobre política pública desenvolvida por Theodor Lowi (1964). Segundo essa perspectiva, cada tipo de política pública envolve diferentes formas de apoio e rejeição, e os conflitos relacionados às suas decisões ocorrem em diferentes arenas.

De acordo com Souza (2006), uma tipologia interessante enxerga a política pública como um Ciclo Deliberativo, composto por diversos estágios, configurando-se como um processo dinâmico de aprendizado. Por seu turno, Marques (2013) ressalta que outra crítica importante à centralidade da racionalidade no processo decisório considera elementos institucionais e relacionados ao formato do Estado. Essa perspectiva é evidenciada no modelo denominado Lata de Lixo (*Garbage Can*), proposto por Cohen, March e Olsen (1972 *apud* SOUZA, 2006), o qual sugere que as escolhas em políticas públicas ocorrem como se as alternativas estivessem em uma "lata de lixo".

Uma outra abordagem crítica em relação aos modelos tradicionais do Ciclo da Política Pública e da Lata de Lixo, que frequentemente não conseguem oferecer explicações satisfatórias para as mudanças nas políticas públicas, é apresentada pelo modelo das Coalizões de Defesa (*Advocacy Coalition Framework*), proposto por Paul Sabatier e Hank C. Jenkins-Smith (1993). Conforme destacado por Capella e Brasil:

> O ACF [advocacy coalition framework] sugere que o nível e unidade de análise mais útil é o grupo, por exemplo, as coalizões em um subsistema de políticas definidas como um conjunto de agentes envolvidos com o mesmo problema. O que importa é entender como as coalizões são formadas, como adquirem recursos e desenvolvem crenças políticas, e como elas tentam influenciar as decisões de autoridades soberanas. (ZAHARIADIS, 1998: 437 *apud* CAPELLA; BRASIL, 2015: 68)

Assim, a proposta de modelo delineada por Sabatier e Jenkins-Smith questiona a abordagem convencional do desenvolvimento de políticas, tradicionalmente vista como um processo linear e sequencial. Contrariando essa perspectiva, uma das premissas fundamentais desse modelo reside na compreensão das políticas públicas como um sistema de crenças (CAPELLA, 2016).

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.18975

De outro lado, Marques (2013), ao se concentrar mais profundamente no próprio Estado e em suas instituições ao estudar políticas públicas - influenciado pelo neoinstitucionalismo histórico, destaca novos modelos analíticos. Dentre eles, citem-se o Modelo de Múltiplos Fluxos (*Multiple Streams Model*), desenvolvido por John Kingdon (1984), e o Modelo do Equilíbrio Pontuado (*Punctuated Equilibrium Model*), elaborado por Frank Baumgartner e Brian Jones (1993). Ambos buscam explicar a formulação e alteração das agendas governamentais (*agenda-setting*) e lidar com a questão das mudanças em políticas públicas.

Observa-se que os modelos da Coalizões de Defesa (*Advocacy Coalition Framework*), de Múltiplos Fluxos (*Multiple Streams Model*) e do Equilíbrio Pontuado (*Punctuated Equilibium Model*) procuram demonstrar a relevância das ideias na produção e análise de políticas públicas, assim como das crenças, percepções e visões de mundo adquiridas durante os processos de interação entre atores e instituições, entre outros. Esses modelos analíticos, ao considerarem esses pressupostos, não apenas reforçam as críticas às abordagens racionalistas e tecnicistas de análise de políticas públicas, que limitam ou desconsideram os aspectos políticos, sociais e administrativos presentes na formulação de Lasswell, mas também contribuem para fortalecer uma nova abordagem: a Guinada Argumentativa (Virada Argumentativa ou *Argumentative Turn*), também conhecida como pós-moderna, pós-empiricista, pós-estruturalista, abordagem ideacional, dentre outras denominações (CAPELLA, 2016).

Nesse contexto, Capella (2016) destaca Giandomenico Majone (1989) e Deborah A. Stone (2002), autores vinculados à vertente da Virada Argumentativa que buscam compreender a influência de ideias, narrativas, argumentos e persuasão na produção de políticas públicas. Dessa maneira, percebe-se que a Virada Argumentativa rompe com o que Stone denomina Rationale Project, conforme proposto por Majone. Essa nova abordagem analítica, sem dúvida, integra a argumentação nos estudos de políticas públicas. A perspectiva pós-positivista, que se preocupa com o papel da argumentação e da linguagem na análise de políticas, situa a investigação empírica em uma estrutura interpretativa mais ampla, projetada para abranger a complexidade multidimensional da realidade social. Essa preocupação foi especialmente destacada na década de 1990, com a publicação da obra *The Argumentative Turn in Policy Analysis and Planning*, organizada por Fischer e Forester (1993). De acordo com os autores, a análise e o planejamento de políticas são, essencialmente, processos práticos de argumentação. O livro reúne o trabalho de diversos autores que examinam e aprimoram a Virada Argumentativa (FISCHER e FORESTER, 1993).

Segundo Fischer (2013), essa abordagem analítica estabeleceu uma nova orientação na análise de políticas públicas e representou uma mudança da abordagem empírico-analítica tradicional para a solução de problemas, incluindo o estudo da linguagem e da argumentação como dimensões essenciais da teoria e análise na formulação e planejamento de políticas. Desde a publicação do livro, a ênfase na argumentação convergiu com outros desenvolvimentos nas Ciências Sociais focados no discurso, deliberação, construtivismo social, análise retórica, narração e métodos interpretativos, entre outros. Além disso, representa uma abordagem alternativa para a investigação de políticas, vinculando a epistemologia pós-positivista à teoria social e política, bem como à busca de uma metodologia relevante.

Em 2012 Fischer e Gottweis, ao revisitar o trabalho inicial, expandiram a Virada Argumentativa para incluir trabalhos sobre análise de discurso, deliberação,

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.18975

democracia deliberativa, júris de cidadãos, governança, especialização, investigação participativa, conhecimento local e tácito, planejamento colaborativo, usos e papel da mídia e métodos interpretativos, entre outros. Assim, dado o contexto da pesquisa e suas limitações, não foi possível aprofundar o estudo da política de SAN por meio da metodologia qualitativa, sob uma orientação ainda mais específica indicada pela abordagem analítica da Virada Argumentativa. Contudo, conforme destacado por Fischer e Gottweis (2012), todas essas práticas comunicativas têm um papel a desempenhar na obra, mas é a argumentação que constitui a consideração primária no mundo da formulação de políticas. É por meio da argumentação, identificada pelos atores, que os participantes do processo político avançam em direção às suas metas e objetivos.

Essas questões ganham relevância ao considerar as descobertas provenientes das entrevistas e da revisão documental relacionadas ao PMV. Nessa perspectiva, a fome emerge como um problema público intrincado, agravado durante a pandemia de COVID-19, que demanda atenção especial dos governos subnacionais e pode ser abordado por meio da promoção de políticas de SAN, conforme discutido na literatura especializada, bem como por instituições públicas e governamentais, entidades privadas e organizações multilaterais.

A Virada Argumentativa não tem como objetivo fornecer uma teoria sistematizada de argumentação e discurso na análise política, mas abrir portas para a incorporação de valores adicionais na análise, como as ideias e argumentos dos envolvidos no programa. Isso contrasta com abordagens puramente técnicas e neutras. Contudo, essa abordagem não implica na perda de importância dos modelos analíticos tradicionais; ao contrário, eles podem ser aplicados a diferentes tipos de estudos e pesquisas no campo de políticas públicas, enriquecendo a compreensão do processo de produção de políticas.

No caso específico, a abordagem de Fischer e Forester (1993) oferece elementos significativos para a análise das políticas públicas, especialmente quando líderes comunitários e moradores cadastrados expressam ideias e discursos profundamente vinculados à dimensão integradora das políticas de SAN, notadamente em relação aos produtos *in natura* recebidos como contrapartida no PMV. Nesse contexto, as práticas comunicativas possibilitam uma reflexão sobre como uma questão específica se transforma em um problema público relevante, a ser abordado por políticas públicas, ou até mesmo sobre suas novas dimensões que podem ser pontos de atenção para os governos subnacionais.

O PMV possui um conjunto de significados para a Administração Pública e para o campo de políticas públicas em nível municipal. Ademais, é importante notar que Santo André possui histórico significativo em relação à política de SAN, com destaque para o Programa Sacolão Verde (1989-1992) e a implementação do primeiro Banco de Alimentos governamental (2000).

Considerações finais

Este estudo partiu de um tema emergente, relevante e atual que aborda as políticas de promoção da segurança alimentar e nutricional, visando combater a fome, explorando as experiências implementadas pelos governos subnacionais. Originou-se das observações cotidianas na CEAGESP, uma das maiores centrais de abastecimento alimentar do país, e da vontade da autora em explorar essa temática sob a perspectiva analítica de políticas públicas. Nesse contexto, a fome, uma mazela social historicamente conhecida no Brasil, torna-se um problema público desafiador e atual, agravado pela pandemia de COVID-19.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.18975

A pesquisa esclareceu que existe uma diferença entre as políticas de combate à fome e as políticas de promoção da SAN. Além disso, ao longo das décadas, até a saída do Brasil do Mapa da Fome da ONU em 2014, foram identificadas ações governamentais, inclusive considerando os planos adotados pelo PFZ.

Os caminhos metodológicos, apoiados em Yanow (2007), que utilizaram técnicas de revisão de documentos e entrevistas, além do estudo de caso do PMV em Santo André, foram decisivos para os achados, revelando discursos e argumentos distintos entre os atores em relação ao programa. Ao considerar esses achados, explorou-se na literatura de análise de políticas públicas como as teorias ou modelos analíticos poderiam contribuir para a investigação. As perspectivas analíticas tradicionais, por sua natureza técnica e neutra, mostraram-se limitadas para a pesquisa, ressaltando a importância em contextos específicos e para gestores públicos.

A Virada Argumentativa, contudo, foi essencial para esta pesquisa, pois permitiu a consideração de ideias, argumentos e discursos na análise de políticas públicas. A análise, então, passou a informar a argumentação da política linguística cotidiana, destacando como as ideias mobilizadas pelos sujeitos durante disputas e negociações reconfiguram políticas públicas. Esse modelo analítico proporcionou uma análise mais democrática da política, unindo interesses e visões comunitárias.

A Virada Argumentativa se revelou um modelo analítico que democratiza a análise da política, permitindo a união de interesses e perspectivas comunitárias. Nessa ótica, o PMV pode ser interpretado como uma política socioambiental que busca uma destinação ambientalmente adequada para resíduos sólidos, incentivando a troca de materiais recicláveis por alimentos hortifrutis. Além disso, percebe-se o programa como uma política promotora da SAN, desenvolvida por um governo subnacional. Essa abordagem enriquecida incorporou elementos culturais, valores, poder, territorialidade, ideias, argumentos e discursos à análise da política, oferecendo uma compreensão mais abrangente do PMV.

Com esta análise, abre-se a perspectiva de explorar o PMV de maneiras que transcendem sua função inicial como uma política socioambiental. Este contexto proporciona uma base robusta para análises críticas mais aprofundadas sobre o programa, expandindo seu significado além das fronteiras de uma política com foco ambiental. É uma fonte potencialmente valiosa para análises empíricas, oferecendo *insights* que estimulam o pensamento crítico não apenas sobre o PMV, mas também sobre políticas públicas em geral.

Ao considerar a história e o contexto municipal de Santo André, onde políticas de SAN já desempenharam papéis significativos, como evidenciado pelo Programa Sacolão Verde (1989-1992) e a inauguração do primeiro Banco de Alimentos governamental em 2000, percebe-se que o PMV se insere em uma narrativa mais ampla de iniciativas voltadas para a alimentação.

Neste trabalho, a avaliação do PMV como um instrumento para promover políticas de SAN pelos governos subnacionais sugere algumas recomendações. Entre elas, destaca-se a sugestão para que o Programa amplie sua oferta de alimentos, diversificando os produtos disponíveis. Além disso, a facilitação e simplificação do acesso a esses alimentos, talvez por meio da criação de pontos fixos de troca, são apontadas como melhorias potenciais. A extensão dos dias para a realização dessas trocas também é mencionada como uma medida que pode fortalecer os vínculos entre o governo e a sociedade, contribuindo para o alcance dos objetivos da política.

Com essas considerações, finaliza-se a reflexão sobre o PMV, destacando seu

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.18975

potencial de aprimoramento e expansão nas contribuições para as políticas públicas, para o governo subnacional e para a comunidade local. Importante ressaltar que pesquisas futuras podem incorporar análises de políticas públicas, explorando especificamente elementos como discurso, deliberação, democracia deliberativa, governança, o papel da experiência, investigação participativa, conhecimento local e tácito, planejamento colaborativo, análise do quadro interpretativo, institucionalismo, uso da argumentação retórica, narração, imagens e fotos, semiótica, bem como os usos e o papel da mídia. Essas abordagens mais específicas seguem a orientação do modelo da Virada Argumentativa, proporcionando uma análise mais completa e contextualizada das complexidades envolvidas na execução do PMV e em iniciativas similares.

Recebido em 15 de janeiro de 2025.
Aprovado em 10 de novembro de 2025.

Referências

BELIK, Walter. *Segurança alimentar: a contribuição das Universidades*. São Paulo: Instituto Ethos, 2003.

BONOMA, Thomas. V. case research in marketing: opportunities, problems, and a process. *Journal of Marketing Research*, 12: 199-208, 1985.

BRASIL. *Decreto 64.862, de 13 de março de 2020*. Dispõe sobre a adoção, no âmbito da Administração Pública direta e indireta, de medidas temporárias e emergenciais de prevenção de contágio pelo COVID-19 (Novo Coronavírus), bem como sobre recomendações no setor privado estadual. Assembleia Legislativa do Estado de São Paulo, 2020.

CAPELLA, Ana Claudia Niedhardt. Análise de políticas públicas: da técnica às ideias. *Ideias – Revista do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Unicamp,* 6 (2): 13-34, 2016.

CAPELLA, Ana Cláudia Niedhardt; BRASIL, Felipe Gonçalves. Análise de políticas públicas: uma revisão da literatura sobre o papel dos subsistemas, comunidades e redes. *Novos estudos - CEBRAP*, 101, 2015.

CASTRO, Josué Apolônio de. *O livro negro da fome*. São Paulo: Brasiliense, 1966.

CEAGESP - Companhia de Entrepostos e Armazéns Gerais de São Paulo. *A Ceagesp*. 2023.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.18975

COLUNA, Naraisa Moura Esteves *et al*. Programa Moeda Verde: gestão transversal dos resíduos sólidos urbanos no município de Santo André©. In: FÓRUM INTERNACIONAL DE RESÍDUOS - FIRS, João Pessoa, PB, 12-14 junho 2019. *Anais do 10º Fórum Internacional de Resíduos Sólidos*. João Pessoa: Instituto Venturi Para Estudos Ambientais, 2019.

EISENHARDT, K. M. building theories from case study research. *Academy of Management Review,* 14 (4): 532-50, 1989.

FAGUNDES, Priscilla Rocha Silva; MONDINI, Lenise; NACHILUK, Katia; PITHAN E SILVA, Rosana de Oliveira; FIGUEIREDO, Alessandra Matias de Oliveira. Banco Ceagesp de Alimentos: captação e distribuição de alimentos. *Revista Informações Econômicas,* 44 (4): 2014.

FAO - Organização das Nações Unidas para a Alimentação e a Agricultura. *Una introducción a los conceptos básicos de la seguridad alimentaria*. 2011.

FISCHER, Frank; FORESTER, John. *The argumentative turn in policy analysis and planning*. London: Duke University Press, 1993.

FISCHER, Frank; GOTTWEIS, Herbert. *The argumentative turn revisited: public policy as communicative practice*. Durham; London: Duke University Press, 2012.

FREITAS; Maria do Carmo Soares. *Agonia da fome*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz; Salvador: EDUFBA, 2003.

FREY, Klaus. Políticas públicas: um debate conceitual e reflexões referentes à prática da análise de políticas públicas no Brasil. *Planejamento e Políticas Públicas,* 21, 2000.

INSTITUTO ETHOS. *Sobre o Instituto*. [s. d.].

INSTITUTO PÓLIS. *O que é o pólis*. [s. d.].

MARQUES, Eduardo. As políticas públicas na ciência política. *In*: MARQUES, Eduardo; FARIA, Carlos Aurélio P. de (orgs.). *A política pública como campo multidisciplinar*. São Paulo: Editora Unesp; Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2013. pp. 23-46.

MOISÉS, Helvio (Coord.). *Segurança alimentar: a contribuição das entidades empresariais*. São Paulo: Instituto Ethos; Associação Apoio Fome Zero, 2003.

NEO, Pearlyn H. M.; LIM, Jane M.; TAN, Rayner K. J.; ONG, Suan Ee. Using WhatsApp Focus Group Discussions to collect qualitative data collection during a pandemic: exploring knowledge, attitudes, and perceptions of COVID-19 in Singapore. *International Journal of Qualitative Methods*, 21: 1-12, 2022.

PAULICS, Veronika (org.). *125 Dicas - Ideias para a ação municipal*. São Paulo: Pólis, 2000.

ROCHA, C.; BURLANDY, L.; MAGALHÃES, R. (org.). *Segurança alimentar e nutricional: perspectivas, aprendizados e desafios para as políticas públicas*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2013.

SECCHI, Leonardo. *Políticas públicas: conceitos, esquemas de análise, casos práticos*. São Paulo: Cengage Learning, 2013.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.18975

SEMASA - Serviço Municipal de Saneamento Ambiental de Santo André. *Santo André expande programa Moeda Verde para a comunidade Sacadura Cabral*. 2021.

SILVA, José Graziano da; GROSSI, Mauro Eduardo Del; FRANÇA, Caio Galvão de. *Fome Zero: a experiência brasileira*. Vol.2. Brasília: Ministério do Desenvolvimento Agrário, 2010.

SILVA, Sandro Pereira. *A trajetória histórica da segurança alimentar e nutricional na agenda política nacional: projetos, descontinuidades e consolidação*. Rio de Janeiro: Ipea, 1990.

SIMAS, Antonio Carlos Lopes *et al.* (coords.). *Segurança alimentar e nutricional: a contribuição das empresas para a sustentabilidade das iniciativas locais*. Pólis - Instituto de Estudos, Formação e Assessoria em Políticas Sociais. São Paulo: Instituto Ethos, 2003.

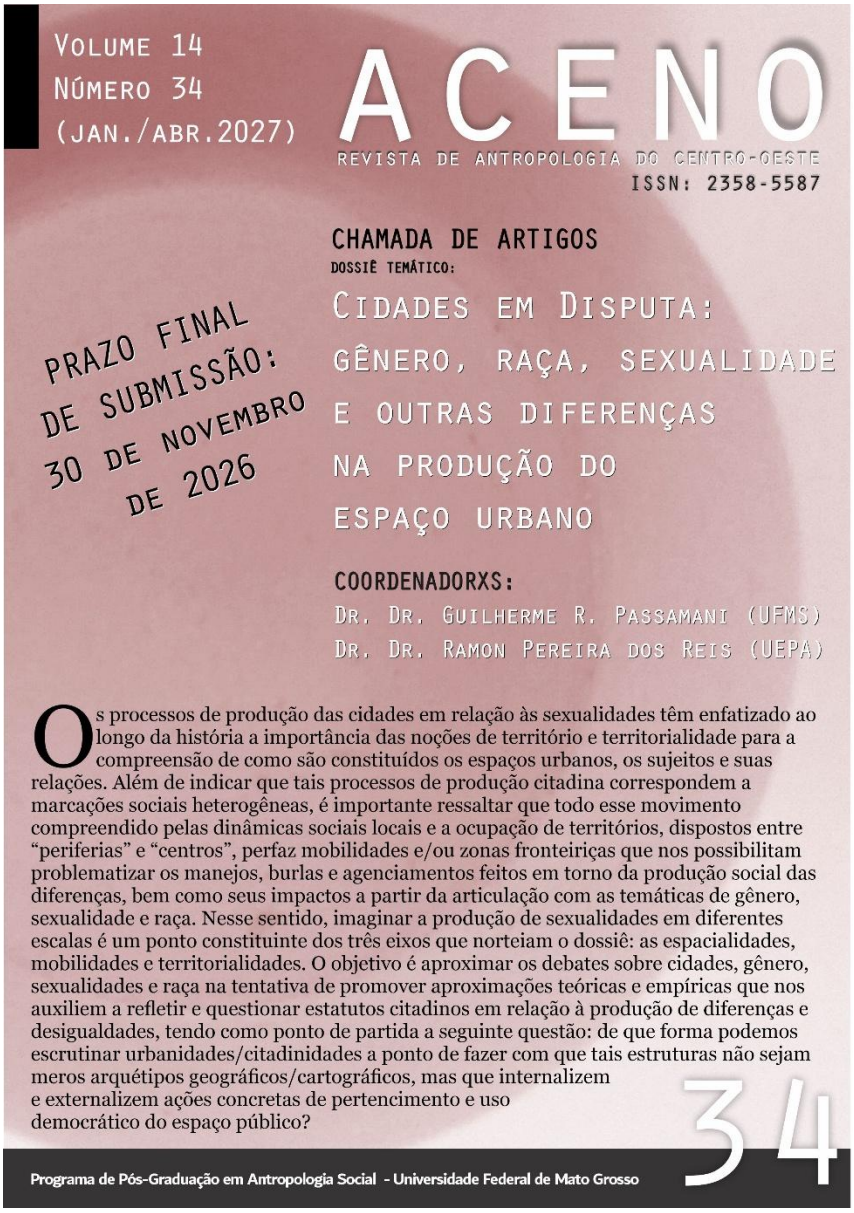
SOUZA, Celina. Políticas públicas: uma revisão da literatura. *Revista Sociologias*, 8 (16): 20-45, 2006.

VALENTE, Flavio. *A Política de Insegurança Alimentar e Nutricional no Brasil de 1995 a 2002*. Brasília, DF: Rede GenteSAN, 2003.

YANOW, Dvora. "Qualitative-interpretive methods in policy research". *In*: FISCHER, F.; MILLER, G.; SIDNEY, M. S. (org.). *Handbook of public policy analysis: theory, politics, and methods*. Boca Raton, FL: CRC/Taylor e Francis, 2007. p. 405-416.

ZIEGLER, Jean. *Destruição massiva: geopolítica da fome*. São Paulo: Cortez, 2012.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.18975



DOI: 10.48074/aceno.v13i31.18975

ACENO

Para uma antropologia especulativa dos museus:
entre a cronotopia e a impermanência

Sonia Regina Lourenço[1]
Universidade Federal de Mato Grosso

Resumo: O ensaio interroga as configurações relacionais por meio das quais humanos e não humanos são constituídos no interior dos museus de etnologia, tomando como base o engajamento etnográfico com o Museu Rondon de Etnologia e Arqueologia (UFMT) entre 2023 e 2025. Mobiliza-se o gesto especulativo não apenas como dispositivo analítico, mas como intervenção ontológica que evidencia a multiplicidade de modos de existência em jogo nos agenciamentos museais, desestabilizando assim os remanescentes particionamentos culturalistas e modernistas que ainda organizam o pensamento museológico. Os museus são abordados como infraestruturas relacionais, isto é, como sítios nos quais objetos, pessoas e mundos são articulados de forma recursiva por regimes de circulação que produzem efeitos ontológicos, em vez de simplesmente representá-los. Desde o século XIX, operações coloniais, museais e patrimoniais têm instaurado sucessivas desterritorializações e reterritorializações de objetos ameríndios, configurando os acervos como zonas de deslocamento epistêmico e resíduos coloniais. A etnografia rastreia a tensão entre o acervo museal e as territorialidades indígenas por meio do contraste entre "mármore" e "murta", um heurístico que indexa regimes ontológicos divergentes: um baseado na fixidez, na estabilidade cronotópica e no fechamento material; outro ancorado na transformação, na fluidez e no potencial germinativo. Ao alinhar-se a modos de pensamento minoritários e cosmopolíticos, o gesto especulativo desestabiliza partições ontológicas dominantes e reorienta a prática etnográfica em direção a uma antropologia mais plural e relacional.

Palavras-chave: museus, povos indígenas, coleções.

[1] Doutorado em Antropologia Social pela UFSC (PPGAS) e Pós-Doutorado pelo PPGAS do Museu Nacional (UFRJ). Professora Associada IV do Departamento de Antropologia, do Programa de Antropologia Social da UFMT, ICHS.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.18909

LOURENÇO, Sonia Regina. **Para uma antropologia especulativa dos museus: entre a cronotopia e a impermanência.** *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 13 (31): 463-486, janeiro a abril de 2026. ISSN: 2358-5587

Towards a speculative anthropology of museums:
between chronotopia and impermanence

Abstract: The essay interrogates the relational configurations through which humans and non-humans are constituted within ethnological museums, drawing on ethnographic engagement with the Rondon Museum of Ethnology and Archaeology (UFMT) between 2023 and 2025. It mobilises the speculative gesture not merely as an analytic device but as an ontological intervention that foregrounds the multiplicity of modes of existence at play in museal assemblages, thereby unsettling the residual culturalist and modernist partitions that organise museum thought. Museums are approached as relational infrastructures sites where objects, persons, and worlds are recursively articulated through circulatory regimes that generate ontological effects rather than merely represent them. Since the nineteenth century, colonial, museal, and heritage-making operations have enacted successive deterritorialisations and reterritorialisations of Amerindian objects, producing collections as zones of epistemic displacement and colonial residue. The ethnography traces the tension between museum collections and Indigenous territorialities through the contrast between "marble" and "myrtle", a heuristic that indexes divergent ontological regimes: one predicated on fixity, chronotopic stability, and material closure; the other on transformation, fluidity, and germinative potential. By aligning itself with minoritarian and cosmopolitical modes of thought, the speculative gesture destabilises dominant ontological partitions and reorients ethnographic practice toward a more plural, and relational anthropology.

Keyword: museums; indigenous peoples; collections.

Hacia una antropología especulativa de los museos:
entre cronotopo e impermanencia

Resumen: El ensayo interroga las configuraciones relacionales mediante las cuales humanos y no humanos se constituyen en el interior de los museos de etnología, tomando como base el trabajo etnográfico realizado en el Museo Rondon de Etnología y Arqueología (UFMT) entre 2023 y 2025. Se moviliza el gesto especulativo no solo como dispositivo analítico, sino como una intervención ontológica que hace visible la multiplicidad de modos de existencia en juego en los ensamblajes museales, desestabilizando así los remanentes particionamientos culturalistas y modernistas que aún estructuran el pensamiento museológico. Los museos se abordan como infraestructuras relacionales: espacios donde objetos, personas y mundos se articulan de manera recursiva a través de regímenes de circulación que producen efectos ontológicos en lugar de simplemente representarlos. Desde el siglo XIX, operaciones coloniales, museales y patrimoniales han instaurado sucesivas desterritorializaciones y reterritorializaciones de objetos amerindios, configurando los acervos como zonas de desplazamiento epistémico y residuos coloniales. La etnografía rastrea la tensión entre el acervo museal y las territorialidades indígenas mediante el contraste entre "mármol" y "arrayán", un recurso heurístico que indexa regímenes ontológicos divergentes: uno basado en la fijación, la estabilidad cronotópica y el cierre material; otro anclado en la transformación, la fluidez y el potencial germinativo. Al alinearse con modos de pensamiento minoritarios y cosmopolíticos, el gesto especulativo desestabiliza las particiones ontológicas dominantes y reorienta la práctica etnográfica hacia una antropología más plural y relacional.

Palabras-clave: museos; poblaciones indígenas; colecciones.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.18909

Este ensaio pretende pensar as relações entre humanos e não humanos nos museus de etnologia e seus acervos com os povos originários, tomando como situação etnográfica, a experiência do Museu Rondon de Etnologia e Arqueologia da UFMT nos últimos dois anos.

O título para uma antropologia especulativa dos museus, entre a cronotopia e a impermanência foi pensada no âmbito do projeto de pesquisa intitulado "*Para uma teoria etnográfica dos museus, coleções e paisagens*", se propõem estudar as coleções do acervo museológico do Museu Rondon de Etnologia e Arqueologia da UFMT. Comecei a desenvolver a pesquisa em 2023 para aliar a atividade administrativa que tenho no Museu como supervisora desde junho de 2021. De lá para cá, coordeno junto com o meu colega Ryanddre Sampaio, Museólogo e Antropólogo, projetos de extensão e de pesquisa, especialmente o projeto *50 Anos do MUSEAR: Reencontros entre o Museu e os Povos Indígenas. Outras Musealidades para o Futuro*[2]. O catálogo da exposição de longa duração Diversidade Étnica e Cultural em Mato Grosso, está em fase final de editoração. A exposição foi inaugurada em 10 de outubro durante a reinauguração da reforma e ampliação do MUSEAR, fundando em de 30 de junho de 1972 e inaugurado em 08 de janeiro de 1973.

O que pode um encontro entre as coisas feitas em exposição e os povos originários? Entre o que permaneceu na cronotopia e o que está por vir? Na etimologia do termo, *cronotopo* deriva das palavras gregas *chrónos* (tempo) e *tópos* (espaço), evocando a articulação indissociável entre temporalidade e espacialidade que estrutura as narrativas literárias. O conceito, tal como formulado por Bakhtin (2018:30), refere-se às formas pelas quais tempo e espaço se configuram esteticamente nos gêneros literários e em diversas outras esferas da experiência humana. Trata-se de uma categoria analítica que poderá nos levar a compreender a organização dos enunciados presentes nas narrativas expográficas dos museus. Na formulação de Bakthin (2018: 30), cronotopo está presente nos encontros da vida social,

> O cronotopo real do encontro tem lugar permanente na organização da vida da sociedade e do Estado. São de conhecimento geral de todos os possíveis encontros sociais organizativos e seus significados. Na vida de um Estado, os encontros são também muito importantes; mencionemos ao menos os encontros diplomáticos, sempre regulamentados com rigor, onde tanto o tempo como o lugar e a composição dos participantes são estabelecidos em função da classe de sua representação. Por fim, todos sabem da importância dos encontros (que às vezes definem diretamente todo o destino de um homem) na vida e no cotidiano de todo indivíduo.

A partir do conceito bakhtiniano de cronotopo do encontro, penso o museu como lugar socialmente coreografado, no qual tempo e espaço operam como forças que agenciam a experiência dos encontros entre visitantes, objetos, narrativas e memórias. Assim como nos encontros diplomáticos mencionados por Bakhtin, a expografia define ritmos, percursos, ambientes e modos de participação, produzindo sentidos por meio da disposição espacial, da sequência temporal e das relações de alteridade entre os objetos indígenas e o público. Nesse cenário, o

[2] Projeto financiado pelo Edital FAPEMAT 008/2022 - Humanas, Sociais, Linguística, Letras e Artes.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.18909

museu torna-se um lugar de encontros potencialmente transformadores, capazes de agenciar percepções, afetos e diferentes intepretações da expografia, ao mesmo tempo que pode mobilizar relações de poder, visibilidade e representação. Aprender o espaço museal a partir do conceito cronotopo pode abrir possibilidades de análise dos encontros entre os povos indígenas como curadores e sujeitos de saber na fricção ontológica propiciada por sujeitos, objetos e discursos em um espaço-tempo carregado de significados.

Os encontros criam possibilidades de implicações mútuas entre o virtual e o atual, entre o território da floresta e o espaço museal, recolocando o pensado e o pensamento em devir, porque há uma ética dos encontros que podem reativar devires, reativar a vida das coisas e da relacionalidade entre pessoas e coisas. A ação de reativar está associado com o sentido do termo reclaim, formulado por Isabelle Stengers (2008: 13), que explicita os sentidos possíveis,

> Reclaiming' é uma aventura tanto empírica quanto pragmática, pois não significa primordialmente retomar o que foi confiscado, mas aprender o que é necessário para habitar novamente o que foi destruído. 'Reclaiming', na verdade, está irredutivelmente associado a 'curar', 'reapropriar', 'aprender/ensinar de novo', 'lutar', 'tornar-se capaz de restaurar a vida onde ela se encontra envenenada'

Os museus são mais do que instituições de preservação e salvaguarda de acervos de variados gêneros de técnicas, desenhos e materiais. São espaços e feixes de relações sociais, como envoltórios em cujos corpos circulam fluxos que conectam as coisas em exibição, criam armadilhas à percepção, produzem narrativas e capturas. O espaço museal é um território de agenciamentos e afetos que deslocam as coisas de sua ontologia primeira, de sua funcionalidade, dos sentidos situados em outros territórios. Os deslocamentos nos museus de etnologia produziram desterritorializações e reterritorializações de coisas e objetos (de arte ou não) em seus mundos, sobrecodificando-os pelos processos de musealização e patrimonialização.

Em todo o século XX, os acervos museológicos constituíram conjuntos heteróclitos de coisas que passaram por processos de sobrecodificação, deslocando-as dos fluxos de seus territórios existenciais. Os museus são artefatos sociais que possuem uma longa história no Ocidente, bifurcando-se em diferentes tipologias e segmentos a partir de uma série de coisas, objetos ou artefatos, provenientes de diferentes mundos e alteridades. São os museus de arte antiga, de história natural, museus históricos, museus de arte sacra, museus de arte moderna e contemporânea, museus de cultura popular, museus de ciência, museus de arqueologia e os museus de etnologia ou museus de etnologia e arqueologia, estes últimos apreendidos, muitas vezes, como sinônimos de etnografia (SCHWARCZ, 2013).

A história da Antropologia é marcada pela criação de museus e suas distintas tipologias. O Musée d' Ethnographie du Trocadéro, criado em 1877 por Ernest-Théodore Hamy, instalado em 1879 no Palais du Trocadéro, é paradigmático da histórica relação entre a Antropologia e os Museus. Em 1928, três décadas depois, o Museu Trocadero foi reorganizado com a direção de Paul Rivet (diretor) e Georges Henri-Rivière (vice-diretor) e novamente em 1937, quando este se transformou no Musée de l' Homme (ROLIM, 2014). Rivet e Henri-Rivière dividiram as coleções por regiões como África, Oceania e Américas, reformulando a museologia das primeiras décadas do século XX. Georges Henri-Rivière foi aluno de Alfred Métraux, próximo aos etnólogos Michel Leiris e Marcel Griaule, ele participava da vanguarda artística parisiense da década de 1920, especialmente dos artistas engajados em uma perspectiva e estilo surrealista que envolvia as artes visuais, o teatro e a literatura. Paul Rivet e Georges Henri-Rivière, reformularam a

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.18909

narrativa e as formas de exposição das coleções, recolocando-as em cenários etnográficos (BONTE e IZARD, 1988: 496-7; ANGOTTI-SALGUEIRO, 2006).

O antropólogo Franz Boas (JACKNIS, 1985) conheceu museologia e antropometria com os antropólogos Adolf Bastian e Rudol Virchow (STOCKING, Jr., 2004: 31). Em sua trajetória, Franz Boas considerou os museus como fontes e campo de pesquisa para a Antropologia norte-americana. Em 1927, publicou *Arte Primitiva*, destacando logo no primeiro capítulo, a importância da forma e da técnica existentes na "relação estreita entre o virtuosismo técnico e a perfeição do desenvolvimento artístico (BOAS, 2014: 9), ou seja, as artes "primitivas", estudadas por ele, como as artes gráficas Karajá e Kurâ-bakairi, estariam nesse plano de virtuosismo formal e técnico. Esta abordagem de Franz Boas das artes nativas não-ocidentais e sua formação na Antropologia alemã foram importantes para sua atuação como curador do Museu Americano de História Natural, e professor da Universidade de Colúmbia, em Nova York.

A relação estreita entre museus e antropologia é delineada por Franz Boas ao longo de sua trajetória acadêmica. Na carta de 15 de novembro de 1902, endereçada ao presidente da Universidade de Colúmbia, ele defendeu esta relação.

> A experiência de universidades e museus estrangeiros mostra claramente que essa cooperação só pode ser efetuada quando os funcionários da universidade são ao mesmo tempo funcionários do museu e vice-versa. Por essa razão, considero desejável que a cooperação entre a universidade e o museu seja a mais estreita possível. (BOAS, 2014: 352)

Para Boas, tal integração não é apenas desejável, mas constitui uma condição estrutural para que a pesquisa antropológica e a prática museológica se reforcem mutuamente, permitindo que ambas operem como extensões recíprocas de um mesmo projeto intelectual. Essa defesa de uma articulação orgânica entre universidade e museu está diretamente vinculada à concepção boasiana sobre a função das coleções antropológicas. É significativo ressaltar a preocupação de Boas com os museus antropológicos, ao dizer que deveriam reunir coleções capazes de demonstrar "as principais características da história da civilização humana" (BOAS, 2014:357), desde suas formas mais antigas até as mais complexas, por meio da comparação sistemática de objetos provenientes de diferentes culturas. Sua proposta curatorial para as coleções da Universidade de Columbia inscreve-se precisamente nesse horizonte, concebendo o museu como um laboratório empírico no qual a diversidade cultural pode ser analisada, historicizada e mobilizada como evidência para a investigação antropológica.

É precisamente essa compreensão do museu como infraestrutura ontológica e não apenas como repositório, que permite à antropologia contemporânea deslocar arquivos institucionais e acervos museológicos para o centro da investigação etnográfica[3]. Arquivos e coleções deixam de ser tratados como depósitos estáticos e passam a ser entendidos como máquinas de criação de mundos, condensando práticas classificatórias, regimes de visibilidade, tecnologias de inscrição e formas de vida que excedem sua materialidade imediata. Eles operam como criações e produtores de conhecimento, abrigando rastros, espíritos, marcas, discursos, imagens, sistemas classificatórios, políticas, temporalidades heterogêneas e ecologias múltiplas (GINZBURG 2007; BUBANDT 2017; TSING 2019, 2021). Por estar questões, o interesse antropológico por arquivos e acervos não

[3] Me refiro ao conceito de infraestrutura ontológica para pensar os museus a partir do conceito de infraestrutura, formulado por Anna Tsing (2021) para se referir à existência de quatro programas de desenvolvimento que atuam na violência de economias políticas e programas culturais, a saber, a "invasão, império, capital e aceleração" (TSING, 2021: 188).

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.18909

deriva apenas de seu conteúdo empírico, mas de sua capacidade de revelar os processos pelos quais entidades, relações e mundos são continuamente fabricados, estabilizados e reconfigurados. O arquivo, assim, torna-se um campo privilegiado para examinar a ontogênese institucional do social e para explorar como diferentes modos de existência se articulam, se friccionam e se tornam mutuamente legíveis.

Os acervos museológicos e os arquivos, se vistos como campos atravessados por perspectivas, temporalidades e relações, como aquelas descritas por Bruno Latour ao identificar as relações entre humanos e não-humanos como uma produção de "sociedades-naturezas, de coletivos", e a inseparabilidade dos "quase-objetos e dos quase-sujeitos" (LATOUR, 2005: 138), teremos a possibilidade de reconectar os mundos indígenas às coleções de peças musealizadas.

As conexões que estamos reestabelecendo é a primeira fase com a identificação das coleções do acervo de objetos indígenas para saber a proveniência das peças, os agentes e os povos indígenas envolvidos no processo de musealização. A segunda fase está em andamento com a criação da Rede de Museologia Indígena por meio do projeto Laboratório de Museologia Indígena como uma seção do MUSEAR, coletando dados para o Observatório de Museus Indígenas e a atuação de artistas indígenas no país, receber as demandas dos povos indígenas no estado de Mato Grosso e fazer, imaginar, fabular e aprender junto com estes povos.

A rede de museologia indígena deu seus primeiros passos e diálogos com as associações indígenas do estado de Mato Grosso. A rede de diálogos for estabelecida com os povos Karajá, A'Uwe Xavante, Boe-Bororo, Balatiponé-Umutina, Guató, Chiquitano, Paresí/Halíti. Uma importante característica do projeto é buscar responder as demandas indígenas da Amazônia Legal, com ênfase no eixo do rio Araguaia e seus tributários, por maior controle sobre a narrativa de seus próprios patrimônios.

A pesquisa está em processo do fazer como instiga Tim Ingold (2022), quando a Antropologia se volta para o movimento das pessoas, do encontro com elas e do crescimento que gera conhecimento. Um fazer antropológico em que a descrição passa a estar tensionada com os modos de fazer e saber dos povos originários que adentram e ocupam o espaço museal. A ideia do fazer, seguindo a perspectiva de Ingold, é pensar a vida como um emaranhado crescente e em constante movimento.

O que procuramos fazer é nos afastar da ideia de um conhecimento como algo que será revelado sobre as peças do acervo, as coisas prontas. A ideia que nos move é buscar apreender os modos de fazer, de criar e de se relacionar dos povos da floresta com o que para eles faz sentido emoldurar, esculpir, desenhar, pintar, tecer e costurar. As ideias mais gerais que atravessaram e fundaram a criação de museus de etnologias, museus etnográficos, e outros museus, foram as ideias de arte e cultura, arte como objeto finalizado para a contemplação, e a cultura como uma espécie de programa, de codificação, um envelope, que circunda as pessoas e, por meio de codificação e sobrecodificação, faz com que os seres humanos percebam os ambientes de diferentes modos (INGOLD, 2022).

As cosmologias e as sociopolíticas indígenas, descrevem mundos imbricados com a floresta, partilham desenhos, cantos, danças, ornamentos e outras afecções com outros seres da floresta amazônica. O povo Huni Kuin partilha estas qualidades e o poder de transformação com outros seres, tais como,

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.18909

> a jiboia, o jaguar, a tartaruga, as borboletas e certas plantas com desenho, responsáveis pela transformação da percepção. A presença do desenho na pele é um indício de capacidade conectiva, apontando para a presença virtual de outras formas. [...]. Os desenhos labirínticos dos grafismos kene mostram o caminho da metamorfose das formas; como tudo está conectado; formas que englobam outras ou se interpenetram. É por isso que as mulheres dizem que as linhas têm que se tocar, porque um dos segredos do kene é a cópula, a interdependência de figura e contrafigura que remete a seu momento inaugural do dilúvio. A arte de tecer e traçar desenhos revela a natureza compósita de todos os seres. Mais importantes do que os motivos isolados são as relações que os unem e a capacidade desses grafismos de criar peles que acolhem corpos, de conectar esses corpos e de apontar caminhos a seguir pelo "espírito do olho", que sonha e que vê, seguindo, na visão, os caminhos desenhados pelo canto. (LAGROU, 2021: 18)

A arte e a artisticidade estão emaranhadas em tudo o que envolve as concepções sobre as territorialidades, os sistemas ecológicos e os conhecimentos ameríndios da Amazônia e do Cerrado. As forças sociotécnicas dos museus transbordam ideias, sentidos, conceitos e alteridades. Como a ficção, propiciam a existência de processos e a potência de criar eventos, conectar pessoas, seres e coisas. O espaço museal ativa imagens do pensamento como um platô de intensidades, de alteridades e de poiësis no sentido de criações de mundos[4].

Os museus modernos criam e recriam mundos, por meio de narrativas, estruturadas em uma ordem temporal, espacial e direcional, com começo, meio e fim, a cronotopia. Neste modelo, o tempo é a chave que articula a cadeia de eventos e os movimentos em uma dada espacialidade. As narrativas antropológicas modernistas estão marcadas pelo tempo presente, pois narram sobre uma determinada sociedade, tudo o que deixou de existir. A ficção, por outro lado, faz uso do tempo passado ou outros tempos verbais que podem ser deslocados, transmutados ou transformados, tempos porvir.

Como pensar os museus? Com a presença das(os) pesquisadores indígenas no museu e nas aldeias, podemos deslocar a abordagem centrada nas taxonomias das coleções inanimadas para imaginar e acompanhar as correspondências entre os seres humanos e os outros seres viventes. Em outras palavras, o caminho que estamos seguindo é o caminho relacional feito de fluxos de afetos para uma estética vivida, ressituando esse lugar a partir de uma ontologia relacional de crescimento e criação da vida.

Curadorias colaborativas

As experiências de curadorias colaborativas de museus com povos indígenas têm acontecido nos últimos anos. A comunidade Kaingang, Jê Meridional, e a comunidade Krenak, habitantes da Terra Indígena Vanuíre ao norte do estado de São Paulo, é uma população de 177 pessoas que têm vivido diversas experiências de participação colaborativa junto da equipe do Museu de Arqueologia e Etnologia da USP. De acordo Cury (2016), das muitas ações realizadas com os povos indígenas Kaingang e Krenak, é a exposição de longa duração Tupã Plural, com o módulo "Aldeia Indígena Vanuíre" em 2010. Esta foi a primeira vez que houve uma exposição sobre o povo Kaingang como povo originário do território produzida com a participação de Kaingang e Krenak da Terra Indígena Vanuíre. Foram eles que definiram o conteúdo e os artefatos da expografia que teve o módulo subdividido em "Bravos Kaingang. Tahap!" e "Os Borun do Watu. Ererré (CURY,

[4] No sentido etimológico grego, a poiësis significa criar e instaurar algo no mundo. O gesto especulativo pensa a poiësis com um operador que suspende as categorias herdadas e abre espaço para novas formas de vida e outras ontologias possíveis.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.18909

2016: 159-60).

Dois anos depois, participaram do Encontro Paulista Questões Indígenas e Museus com o tema Questões Indígenas e Museus – Debates e Possibilidades. Deste encontro, decidiram criar o Centro de Referência Kaingang, como informa Cury (2016:160), "o setor com a função básica de conhecer, reunir e difundir conhecimentos acerca desse povo, centrando-se nos grupos remanescentes na região Oeste de São Paulo". O Centro se tornou um lugar de encontro e articulação das ações do Museu com os Kaingang e Krenak. A partir de então, Josué Carvalho Kaingang da T.I. Nonoai, Rio Grande do Sul, formou uma nova coleção Kaingang, Lifay Kanhgág, visando objetiva as memórias do povo Kaingang do sul e sudeste do Brasil. O conteúdo da narrativa expográfica teve como fundamento a dissertação Josué Carvalho Kaingang, *Releituras do Passado no Presente: Os Etnosaberes nas Narrativas Orais de Anciões Kaingang do Sul e Sudeste do Brasil Contemporâneo* (2012).

O trabalho colaborativo do MAE-USP com os povos indígenas inclui, além dos Kaingang, o povo Guarani Nhandeva e Terena. Os três povos indígenas participaram do projeto expográfico a partir de suas narrativas para a criação da exposição Resistência Já! Fortalecimento e União das Culturas Indígenas – Kaingang, Guarani Nhandewa e Terena (CURY, 2022: 460). Outra experiência significativa de exposição feita a partir de uma metodologia compartilhada é Kãchi desenvolvida com a participação de dois indígenas, Mame e Wisi, interlocutores da antropóloga Edilene Coffaci de Lima, professora do Departamento de Antropologia e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Paraná (UFPR), que pesquisa há anos entre os Katukina, Nivaldo Mamê Rodrigues Katukina e Fábio Wisi Rodrigues Katukina são representantes do povo Katukina, no estado do Acre, e viajaram até Curitiba para o trabalho da expografia. Os kãchi expostos tinham sido guardados pela pesquisadora durante suas pesquisas de campo nas aldeias Katukina, e foram doadas ao Museu de Arqueologia e Etnologia da UFPR.

Kãchi é o nome dado ao jogo de barbante, conhecido em língua portuguesa por cama-de-gato. O Kãchi consiste em formas diversas, com motivos que fazem referência às anatomias animal e vegetal: "joga-se sozinho, entrelaçando os fios entre os dedos das mãos. Pouco a pouco, diversas formas abstratamente se revelam: tae teshe (pé de urubu), rono mapu (cabeça de cobra), kãchi pei (asa de morcego) e tao pei (folha de paxiubão), entre outras" (LIMA, 2016). O jogo é parte dos momentos lúdicos vividos nas aldeias Katukina, como descreve Edilene Coffaci de Lima (2016),

> Para realizá-lo basta dispor de um longo pedaço de barbante amarrado em suas extremidades e movimentá-lo de forma calculada. Revelada a forma, desfaz-se o barbante e reinicia-se o jogo. São normalmente pessoas co-residentes que se entregam à ludicidade em situações de retiro doméstico, quando as pessoas permanecem na intimidade de suas casas. Crianças dedicam-se aos kãchi também em meio a outras brincadeiras. Trata-se de um jogo infantil, mas é também mais do que isso, pois envolve uma sociabilidade específica, entrelaçando não apenas fios, mas também pessoas de diferentes gerações. Em tal emaranhado, jovens e adultos dominam um repertório maior de motivos, e são aqueles que os ensinam às crianças , ajudando-as a desenvolverem a habilidade no jogo. Paradoxalmente, para que possa continuar sendo feito, o kâchi depende de continuar sendo desfeito, repetidas e divertidas vezes.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.18909

A curadoria da exposição foi compartilhada entre os dois Katukina e a antropóloga, com museografia de Ana Luisa de Mello Nascimento[5]. O Museu de Arqueologia e Etnologia da UFPR (MAE), tem se destacado na proposição de experiências colaborativas com povos indígenas. A exposição *Nhande Mbya Reko: Nosso Jeito de Ser Guarani,* teve a participação de seis comiunidades da região litorânea do Paraná, Tekoa Takuaty, Pindoty (Terra Indígena (TI) Ilha da Cotinga/Paranaguá-PR), Kuaray Guata Porã (TI Cerco Grande-Guaraqueçaba/PR); Guaviraty e Karaguata Poty (TI Sambaqui/Pontal do Paraná-PR) e Kuaray Haxa (Morretes-PR). A curadoria foi desenvolvida com as narrativas Guarani Mbya destacando o modo de ser, a arte e a cosmologia, articuladas com os objetos feitos pelas comunidades, contrastando com o artesanato feito para a venda aos jurua, nome que os Guarani chamam os não-indígenas.

É com a equipe pesquisadoras(es) do Museu de Arqueologia e Etnologia da UFPR (MAE), que o Conselho Científico do MUSEAR, por meio da supervisão e da museologia, tem dialogado desde 2014 com reuniões e consultoria para preparação da Reserva Técnica e revisão do acervo. Desde então, a interlocução contínua com o MAE/UFPR abriu novos horizontes para a proposição de projetos que tivessem como objetivo central, reestabelecer novos diálogos e interlocuções com representantes de povos indígenas no estado de Mato Grosso, visando desenvolver projetos de expografia com metodologia colaborativa ou compartilhada. Assim, pensamos como seria a exposição de longa duração para a reabertura do Museu Rondon de Etnologia e Arqueologia da Universidade Federal de Mato Grosso (MUSEARE).

A curadoria da exposição de longa duração foi feita com a metodologia colaborativa com os povos A'Uwe Xavante e Kurâ-bakairi para a requalificação das pinturas de máscaras, selecionando os objetos que seriam colocados em exposição, e restringindo outros por razões éticas e cerimoniais, refazendo peças, substituindo cordões e nós, atuando na redefinição do que seria visto e como seria visto. Antes da pandemia de covid-19, os pesquisadores Boe-Bororo participaram da curadoria da exposição de curta duração "Resistências e Persistências. Os Boe-Bororo e os 300 Anos de Fundação de Cuiabá", aberta em 10 de dezembro de 2019, teve a colaboração de Adriano Boro Makuda, o primeiro mestre em Antropologia indígena do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS), Cleber Rodrigues Meritororeu, Edmar Rodrigues Roaribo Kajejeu (Geógrafo egresso do PROIND da UFMT), Félix Adugo Enau, Libério Uiagumeareu, Maria Elizandra Lopes Torekureuda (Psicóloga egressa do PROIND UFMT) e Osmar Rodrigues Aroenoguaijiwu, atual cacique da aldeia Merure, ex-aluno de Ciências Sociais da UFMT[6].

Nos últimos meses, me debrucei sobre as peças musealizadas que estão na exposição de longa duração para atualizar e fornecer dados etnográficos de procedência, técnica e materiais empregados na confecção de peças de cerâmicas, cestarias, bancos, máscaras, chocalhos, enfeites e instrumentos musicais, objetos feitos de material vegetal, animal e mineral considerados representativos dos povos indígenas em Mato Grosso. Esta pesquisa terá como resultado o catálogo *50 Anos do MUSEAR: Reencontros entre o Museu e os Povos Indígenas. Outras Musealidades para o Futuro*[7].

[5] A exposição foi exibida no edifício do MAE, Colégio Jesuíta. Rua XV de Novembro, 575. Centro Histórico de Paranaguá, PR., de 24 de abril de 2015 a 03 de abril de 2016. Para a exposição, foi produzido um vídeo, disponível no site do MAE/UFPR: https://mae.ufpr.br/kachi-katukina/

[6] A expografia é de Ryanddre Sampaio, Museólogo e Antropólogo do MUSEAR.

[7] O catálogo *50 Anos do MUSEAR: Reencontros entre o Museu e os Povos Indígenas. Outras Musealidades para o Futuro*, é financiado pelo Edital FAPEMAT 008/2022, Humanas, Sociais, Linguística, Letras e Arte.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.18909

As fontes bibliográficas necessárias para oferecer descrições significativas de cada peça foram inúmeras, de viajantes como Karl von Stein, que deixou importantes registros dos encontros com os kurâ-bakairi, Max Schimdt entre os Kayabi, às pesquisas e publicações de Berta Ribeiro, que oferecem, até hoje, contribuições inestimáveis sobre as artes indígenas das terras baixas da América do Sul, além das etnografias mais recentes que se dedicaram a pesquisar as artes ameríndias.

Foi o mergulho nesse universo de formas, conteúdos e relações que me provocou a pensar sobre o tema a partir do gesto especulativo como prática antropológica que nos faz perguntar sobre a natureza ontológica das coisas e sobre as relações ontológicas que atravessam as alteridades presentes nos espaços museais e em seus acervos (DEBAISE e STENGERS, 2016). Mas afinal, o que quero dizer com gesto especulativo frente à ontologia das coisas?

Coloquei este desafio a partir do entrelaçamento de ideias e provocações que atravessam o pensamento de Isabelle Stengers, Donna Haraway e Ursula K. Le Guin, autoras que nos convocam a reconhecer que aquilo que chamamos de objetos é sempre o resultado de processos de criação de mundos, de práticas que fazem existir entidades, relações e temporalidades. Situada em um espaço museal densamente povoado por coisas que operam como actantes de outros mundos, encontro nesses referenciais um vocabulário capaz de iluminar a fricção ontológica que emerge quando tais entidades são deslocadas de seus regimes de existência originários e reinscritas em infraestruturas institucionais que lhes atribuem novas formas de presença. Do ponto de vista das cosmologias que lhes deram origem, muitas dessas peças não existiriam mais, isto é, seriam outras máscaras, outros bancos, outras cerâmicas, produzidos por outros artistas e ativados por outras relações, caso permanecessem nos territórios indígenas. No museu, portanto, não apenas mudam de lugar, mudam de modo de existência, passando a integrar um regime ontológico distinto, sustentado por práticas de conservação, classificação e documentação.

Entre povos como os Javaé, autodenominados *Itÿja Mahãdu* (o povo do meio), habitantes da Terra Indígena Ilha do Bananal, essa dinâmica é particularmente evidente. As máscaras de Aruanã *(Irasó)* são concebidas como corpos rituais temporários, cuja destruição ao final de ciclos que variam de doze a vinte e quatro meses não representa perda, mas a própria condição de possibilidade para a emergência de novos Aruanãs. Trazidos de outros mundos pelo xamã, do fundo das águas ou do corpo do céu, são entregues à família de uma ou duas crianças, e provocam a confecção de novas máscaras, que permanecem ativas apenas durante o período ritual anual ou bianual das chamadas "brincadeiras de Aruanã" (LOURENÇO, 2009). A ontologia Javaé não concebe essas máscaras como objetos duráveis, mas como entidades relacionais, cuja existência é inseparável do ritmo cosmopolítico dos ritos.

É precisamente nesse ponto que a discussão sobre arquivos e acervos como infraestruturas ontológicas se torna incontornável. Quando máscaras concebidas para existir apenas enquanto corpos rituais são preservadas, catalogadas e estabilizadas em acervos museológicos, elas passam a integrar um regime de materialidade que lhes confere durabilidade, visibilidade e legibilidade institucional. Arquivos e coleções, nesse sentido, não são meros depósitos, mas máquinas ontológicas que reconfiguram aquilo que abrigam, transformam entidades efêmeras em objetos permanentes, convertem relações cosmopolíticas em categorias classificatórias, e reinscrevem temporalidades rituais em cronologias museais. A presença de máscaras ameríndias no museu evidencia, assim, a potência e a violência

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.18909

dessas infraestruturas, isto é, ao mesmo tempo em que preservam, registram, transformam e ou sofrem em situações de eventos como sinistros em museus, causados por incêndios que queimam coleções inteiras.

O acervo museológico, feito de objetos/coisas, foi deslocado e transportado dos territórios da floresta e do cerrado, reunido, catalogado e reinserido por diferentes agentes em um único espaço. Se antes os objetos existiam na singularidade e multiplicidade dos mundos ameríndios na floresta, rodeados de fumaça, folhas, sementes, argila, madeira, água, palha, cantos e suítes de flautas, nos Museus, passaram a viver nas estantes, em gavetas, armários, rodeados de espelhos, legendas, placas, luzes e outros seres humanos que os veem com olhares codificados sobre as diferenças, dos estranhamentos com as artes não ocidentais tomadas muitas vezes como artefatos etnográficos com formas e/ou "linguagens estranhas", como escreveu Pierre Clastres sobre os mundos ameríndios, percebidos pelo Ocidente como povos com "linguagens estranhas" perturbadoras da modernidade (CLASTRES, 1968).

Para evitar armadilhas conceituais, o gesto especulativo exige o afastamento epistemológico dos pares de oposição entre cultura material e cultura imaterial, patrimônio material e patrimônio imaterial, natureza e cultura, objeto e representação, arte e artefato, as narrativas heroicas do progresso e da racionalidade modernos, que atravessam os museus de etnologia e arqueologia. Buscar o gesto especulativo é pensar o que museu poderá ser. Um outro museu seria possível?

Stengers (2023) propõe a desaceleração das ciências para que possamos levar a sério o que foi eliminado na produção de conhecimento racionalista da modernidade. Uma teoria etnográfica e especulativa dos museus poderá aceitar que aquilo que é eliminado "pode interessar a outros de uma maneira não subjetiva, mas vital. Eles devem perceber que seus próprios saberes precisam ser situados por outros saberes, que respondem a outras perguntas . O que se coloca para uma outra ciência possível é uma outra forma de aprendizado antropológico, ou seja, "aprender com os outros, graças aos outros e arriscando com os outros como colocar um problema "terrestre", isto é, irredutível, às exigências da escalabilidade" (STENGERS, 2023: 14). A autora está considerando o nosso tempo como o tempo das catástrofes, das incertezas políticas, das mudanças climáticas e dos desastres ecológicos que incidem não apenas sobre os nossos mundos, mas sobre os mundos dos povos indígenas e seus territórios que ainda resistem à xawara, nome atribuído à fumaça tóxica do garimpo, da mineração e da destruição do capitalismo neoliberal:

> Trata-se de dar a uma situação terrestre, irredutível a um objeto disciplinado, *o* poder de fazer hesitar, pensar e aprender conjuntamente. Colocar no centro de um encontro a aprendizagem daquilo que a situação exige está ligado a uma ontologia pragmática e situada, em que nenhum saber possui uma validade geral, apenas enquanto situado por essa exigência. Uma outra ciência é possível, mas ela exige a rebelião contra o conjunto dos meios pelos quais as instituições atuais desencorajam estudantes e pesquisadores a fazer "más perguntas", perguntas que não fazem "avançar o conhecimento" porque questionam o sentido do que lhes foi ensinado, do que é privilegiado, do que é negligenciado ou desprezado. Uma outra ciência é possível e ela responderia a uma outra definição da racionalidade: será chamado de racional aquilo que vise entender o que uma situação exige e a se tornar capaz de responder a essa exigência. (STENGERS, 2023:17)

O livro *No Tempo das Catástrofes* (2015), há uma reflexão que nos instiga a duvidar e especular sobre as práticas científicas em um mundo em ruínas, guerras e violência. Diante das catástrofes, Stengers nos convida a refazer os caminhos da imaginação e a buscar a literatura e o gênero da ficção científica para fabular e

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.18909

reativar outros mundos possíveis. E é com o filósofo Didier Debaise que Isabelle Stengers propõe o gesto especulativo como ação capaz de incitar o pensamento em engajamentos imaginativos e criativos. Pensando os museus, será que poderíamos pensar "e se fossem de outro modo" que os encontros de saberes seriam possíveis?

O gesto especulativo e a fabulação trazem para si, os saberes e as práticas locais, como modos de conhecimento não escaláveis pela ciência, e a reativar o que os poderes colonizadores buscaram desvitalizar e domesticar. A virada ontológica é um gesto possível para ir além dos diacríticos culturalistas e da cosmologia modernista presentes nos estudos sobre museus e coleções.

Os museus são espaços de relacionalidade entre pessoas, objetos e mundos, como envoltórios corporais de fluxos que conectam as coisas em exibição, criam armadilhas à percepção, produzem narrativas e capturas na relação entre humanos e não humanos (GELL, 2018). Os seres não humanos envolvem tanto os seres de cultura material e imaterial, tais como os seres vegetais, animais, minerais, micróbios, os seres invisíveis que habitam as florestas, as grutas, os rios, as cachoeiras. São seres compreendidos na relação de sentido com outros seres, incluindo os humanos. Estamos diante de territórios de agenciamentos e afetos que deslocam as coisas de sua ontologia primeira, de sua funcionalidade e sentidos situados em outros territórios.

O exílio das artes ameríndias

Desde o século XIX, os museus de etnologia provocaram desterritorializações e reterritorializações de coisas de seus mundos originários, sobrecodificando-os como objetos pelos processos de colonização, musealização e patrimonialização. Estas práticas fizeram dos acervo locais de abrigo e exílio de artes, técnicas, saberes de povos ameríndios e rastros da colonialidade (STOCKING JR, 1985).

O acervo do museu está para modos de existência indígenas assim como o mármore está para a murta (*myrtus*), planta que cresce resistente e ao ser cortada, volta a crescer, a rebrotar. O mármore e a murta são metáforas de referência a duas zonas ontológicas distintas (LATOUR, 2005; VIVEIROS DE CASTRO, 2002). Essa distinção nos leva a descrever dois modos de existência: o primeiro, situado na versão modernista, caracterizada pela fixidez, a permanência, a cronotopia, a dureza da matéria e os grandes divisores do ocidente não indígena; a segunda, pela transformação, a fluidez, o germinativo, a inconstância, como atributos dos povos da floresta.

Com essa preocupação que o gesto especulativo ao estabelecer alianças com os pensamentos minoritários e seus modos de existência cosmopolíticos, passa a reorientar o fazer etnográfico ao perturbar os grandes divisores modernistas na acepção de Latour (2005: 13-14). Nessa direção, a teoria da bolsa ficção de Úrsula K. Le Guin (2021) fornece uma imagem do conhecimento desvencilhado das grandes narrativas, voltado para a ficção científica e às práticas fabulatórias que nos engajam a descrever as relações das pessoas com seus mundos, sem as sombras dos heróis.

A narrativa heróica atravessa o Museu de Etnologia e Arqueologia da UFMT com o nome do Marechal Cândido Rondon, o primeiro diretor do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), órgão criado em 1910, que operou até 1967, quando foi substituído pela Funai, hoje Fundação Nacional dos Povos Indígenas. O SPI visava a proteção e integração dos povos indígenas, a fundação de colônias agrícolas que utilizavam a mão-de-obra indígena. O "índio" era visto como um ser em

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.18909

transição, aculturado pelas frentes de colonização do oeste, seu destino seria a condição de tornar-se um "trabalhador rural" ou "proletário urbano". O Museu foi nomeado como Museu Rondon em 1972 pela Universidade da 'Selva", que depois viria a ser Universidade Federal de Mato Grosso. O que sabemos é que a UFMT seria "construída no marco zero da rodovia Cuiabá-Santarém, pensada como parte de um - conjunto de instalações federais de vanguarda que operariam o desbravamento e a integração da Amazônia (MACHADO 2007: 22).

Rondon vive no entorno do museu de forma concreta, no nome do museu e na estatueta instalada na área externa e próxima da rua. No imaginário da cidade, o museu é conhecido como Museu Rondon, no sistema eletrônico da UFMT, a identificação é Museu Rondon. O nome Rondon é como uma sombra fantasmagórica que atravessa o museu, mesmo sem a existência de nenhum objeto ou coisa no acervo que possa vincular ao herói indigenista. A sombra circula porque muitas pessoas buscam alguma coisa para ver que seja do Rondon. O nome próprio opera, como disse Gilles Deleuze, sempre em um agenciamento coletivo porque "é sempre um agenciamento que produz os enunciados" (DELEUZE, 1998: 67).

A presença icônica de Rondon na atmosfera do Museu coexiste com as narrativas dos povos indígenas que têm se apropriado do museu e reivindicado a abertura do acervo para outros objetos, narrativas e composições. Estes outros agenciamentos coletivos de enunciação, ampliam as relações entre alteridades, incorporando "as coisas feitas" por outros clãs, pelas artes das mulheres e a incorporação de artes de outros povos.

O MUSEAR possui mais de 3 mil peças inventariadas no seu acervo museológico, distribuídas em 13 categorias de classificação e 59 etnias distribuídas por todo o território brasileiro: Apiaká, Apurinã, Asurini, Bakairi, Baniwa, Bororo, Canela, Cinta-Larga, Chiquitano, Desana, Enawenê-nawê, Guarani Kaiowá, Guató, Ikpeng, Manoki, Juma, Juruna, Kadiwéu, Kaingang, Kalapalo, Kamayurá, Kampa, Karajá, Javaé, Karitiana, Huni Kuin, Kayabi, Kayapó, Krahô, Kuikuro, Kuripaco, Macú, Macuxi, Matipú, Mehinako, Nambikwara, Pakaá Nova, Panará, Paresí, Rikbaktsá, Surui, Kisêdjê, Tapirapé, Taulipang, Tembé, Terena, Tikuna, Tukano, Tupari, Balatiponé-Umutina, Xavante, Rikbaktsa.

Novos encontros ameríndios no Museu

Na trajetória do Museu Rondon de Etnologia e Arqueologia da UFMT, os povos indígenas estiveram presentes como coletivos que participaram de eventos comemorativos, particularmente atividades realizadas durante o mês de abril, participaram da construção de quatro casas indígenas conforme o modelo tradicional Paresí/Halíti e Bakairi, instaladas ao lado do Museu e incendiadas por agentes anti-indígenas, ao longo dos anos de 1972, 1980 e 1999. Além disso, Vitor Aurape Peruare, do povo Bakairi, trabalhou como servidor da Funai por um longo período de sua vida no MUSEAR, colaborando com as práticas de preservação do acervo e outros projetos de educação para grupos escolares.

A presença dos povos indígenas sempre foi uma constante no MUSEAR, mas não como protagonistas da política curatorial, desde a criação do museu. O estudo etnográfico de Souza (2016) sobre o Museu Rondon de Etnologia e Arqueologia traz uma descrição sobre de como foi a constituição do acervo do museu desde sua fundação em 1972, no contexto da Ditadura Militar no Brasil (1964-1985). Entre coletores estão os padres identificados como "coletores" no inventário museológico, Edgar Schmidt, que ocupava posição superior na Missão Anchieta e delegado da FUNAI em Utiariti, e João Evangelista Dornstauder, lembrado como

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.18909

"o pacificador dos Rikbaktsá", exemplificam um regime de coleta ancorado em dispositivos missionários e indigenistas (SOUZA, 2015: 101).

As peças que doaram, provenientes dos Paresí, Kayabí, Myky, Irantxe e Rikbaktsá, não apenas documentam a presença desses povos no posto telegráfico, mas materializam a própria lógica de tutela que estruturou sua reunião sob a Missão Anchieta. A coleta operou como tecnologia de governo capturar objetos, mas também captura mundos.

As doações de Orlando Villas Bôas revelam outro regime de produção de acervos, vinculado às frentes de atração e ao processo de constituição do Parque Indígena do Xingu, hoje Terra Indígena do Xingu. Os objetos provenientes dos Yudjá, Waujá, Panará e Yawalapti não são apenas testemunhos etnográficos, são efeitos materiais de um projeto territorial e político que reconfigurou relações interétnicas, mobilidades e formas de presença indígena. Nesse sentido, o acervo não apenas preserva, mas está relacionado com as práticas estatais e indigenista nas décadas de 1970 a 1980.

No âmbito acadêmico, as doações de pesquisadoras vinculadas ao Museu Rondon, nome que durou até o ano de 2014, evidenciam um terceiro regime de coleta, estruturado por afinidades intelectuais e trajetórias etnográficas. Edir Pina de Barros, cuja produção intelectual se concentra nos Kurâ-Bakairi, fez a doação de cinquenta peças para o Museu. Maria Fátima Roberto Machado, que dedicou sua tese aos Paresí, contribuiu majoritariamente com objetos desse grupo; e Rosa Mari Godinho de Morais, após investigar os aspectos etnobotânicos dos Paresí/Halíti, fez a doação de mais de sessenta peças relacionadas aos Paresí/Halíti. Aqui, a coleta operou como extensão material da pesquisa na medida em que o acervo se torna uma ontografia institucional das relações que cada pesquisadora estabeleceu em campo.

Tomados em conjunto, esses diferentes regimes de coleta, missionário, indigenista e acadêmico, mostram que os acervos não são meros depósitos de objetos, mas infraestruturas ontológicas que estabilizam certos modos de existência enquanto desativam outros. Cada peça doada é o resultado de uma operação de tradução, deslocamento e reinscrição que transforma entidades relacionais e situadas em objetos duráveis, classificáveis e musealizáveis. Assim, a construção dos acervos emerge como um processo de produção de mundos, atravessado por dinâmicas de poder, projetos de salvação, racionalidades científicas e políticas de presença. Não há casualidade na formação desses conjuntos, há, antes, a ação de dispositivos que fazem existir e persistir determinados mundos em detrimento de outros.

A relação mais dialógica com os povos indígenas intensificou-se durante a elaboração da curadoria da nova exposição de longa duração *Diversidade Étnica e Cultural em Mato Grosso*, apresentada na reinauguração do Museu Rondon em 16 de dezembro de 2014. Nesse processo, o mestre de saber Domingos Mahoro, do povo A'Uwe Xavante (Terra Indígena Sangradouro), atuou não apenas como colaborador, mas como agente ontológico na requalificação dos objetos rituais xavante. Ao substituir materiais, repintar e descrever o conjunto exposto, Mahoro não só requalificou objetos, ele reativou relações, reinscrevendo no museu modos de existência que, em seu mundo de origem, dependem de atualizações rituais e cosmopolíticas. Sua participação evidencia que a curadoria, quando aberta à colaboração indígena, deixa de ser um exercício de representação e torna-se um

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.18909

processo de fabricação ontológica conjunta, no qual objetos musealizados recuperam parte de sua agência e de suas condições de presença[8].

A exposição de curta duração *Oi'ó e Uiwede: ritos de iniciação Xavante* esteve aberta entre 10 de abril e 5 de maio de 2017. Sua curadoria buscou apresentar dois momentos centrais do processo de admissão dos jovens à casa dos solteiros entre os Xavante: a luta dos meninos (*oi'ó*) e a corrida de toras de buriti (*uiwede*). As fotografias exibidas foram registradas em 2009 e 2017 na Aldeia Nossa Senhora de Guadalupe, Terra Indígena São Marcos (Barra do Garças/MT), pelo antropólogo Paulo Sergio Delgado, do Departamento de Antropologia da UFMT[9].

A exposição *Resistências e Persistências: os Boe-Bororo e os 300 Anos de Fundação de Cuiabá*, inaugurada em 10 de dezembro de 2019 e aberta até setembro de 2025, marca um ponto de inflexão na trajetória do MUSEAR enquanto infraestrutura ontológica. Sua curadoria contou com a colaboração de Adriano Boro Makuda, Cleber Rodrigues Meritororeu, Edmar Rodrigues Roaribo Kajejeu, Félix Adugo Enau, Libério Uiagumeareu, Maria Elizandra Lopes Torekureuda e Osmar Rodrigues Aroenoguaijiwu, todos do povo Boe-Bororo, da aldeia Meruri.

A presença desses curadores indígenas não se limitou à dimensão participativa, foi uma intervenção cosmopolítica, no sentido proposto por Stengers, isto é, um gesto do institucional do MUSEAR ao convocar o museu a reconhecer que não há um único mundo no qual objetos, narrativas e territórios se inscrevem, mas uma multiplicidade de mundos que coexistem e disputam condições de existência. Ao colaborar na curadoria, os Boe não atuaram como informantes oferecem, mas fizeram existir no interior do museu um regime de realidade que não deixou de se submeter à ontologia museal dominante, das caixas de curiosidades, do exótico e da narrativa hegemônica da colonização do Centro Oeste.

A mesa-redonda que marcou a abertura da exposição tornou essa operação explícita. Ao narrar o território originário Boe, que inclui as atuais cidades de Cuiabá e Rondonópolis, os curadores indígenas não apenas contextualizaram a exposição, mas reativaram relações territoriais, cosmopolíticas e históricas que a musealização tende a neutralizar. O território, nesse gesto, deixou de ser um dado geográfico e se tornou uma entidade relacional, habitada por presenças, cosmologias e histórias que excedem o enquadramento colonial dos "300 anos".

Desse modo, a exposição não operou como um dispositivo de representação, mas como um espaço de fabricação ontológica coletiva, no qual o museu foi convocado a coexistir com mundos que não se deixam reduzir à lógica classificatória ou documental. A colaboração Boe introduz uma fricção produtiva no sentido formulado por Anna Tsing, que desestabiliza o regime de visibilidade museal e reabre a possibilidade de que objetos, narrativas e territórios sejam compreendidos como actantes cosmopolíticos, e não como evidências neutras.

Assim, *Resistências e Persistências* não apenas exibe a história Boe, ela interpelou o discurso colonial fundador da cidade de Cuiabá, reinscrevendo no museu um modo de existência que afirma continuidade, agência e presença em um território marcado por séculos de colonialidade. A exposição se transformou em ato cosmopolítico no qual mundos divergentes se encontram não para serem conciliados, mas para coexistirem, produzindo novas formas de vida institucional e novas possibilidades de pensar o que um museu pode ser.

A presença indígena na política institucional do MUSEAR consolidou-se em

[8] Domingos Mahoro faleceu por complicações da covid-19, no dia 07 de julho de 2020 na UTI do Hospital Estadual Santa Casa, em Cuiabá.

[9] A expografia é de Ryanddre Ferreira Sampaio de Souza, Museólogo e Doutor em Antropologia, lotado no Museu Rondon de Etnologia e Arqueologia da UFMT.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.18909

2024, com a inclusão de duas representantes no seu Conselho Científico: Ana Patricia Karuga Agari (Kaya Agari), artista e ativista do povo Kurâ-Bakairi, da Terra Indígena Paranatinga, e a antropóloga Francisca Navantino Pinto de Angelo (professora Chiquinha Pareci), Diretora do Conselho de Educação Escolar Indígena do Mato Grosso, fundadora da Organização de Professores Indígenas de Mato Grosso e integrante da atual diretoria da OPRINT. A entrada dessas lideranças ampliou significativamente o horizonte de atuação do museu, reativando conexões com a educação escolar indígena, fortalecendo ações afirmativas para estudantes indígenas na UFMT, interrompida em 2014, e abrindo novas possibilidades para projetos curatoriais e culturais.

Entre as iniciativas resultantes dessa participação destaca-se a criação de dois painéis com motivos gráficos de Kaya Agari para a Sala Multiuso do museu, além de um desfile de moda com roupas femininas estampadas com grafismos kurâ-bakairi em vestidos, saias e ecobags. Ambas as ações integraram a programação da 18ª Primavera dos Museus. Os grafismos são parte das pinturas corporais conhecidas como *kywenu* na família linguística karib, falada pelo povo Kurâ-Bakairi, articulam cores e formas que simbolizam os gêneros feminino e masculino, a cosmologia e os territórios indígenas, incluindo floresta, rios, lagos, fauna e flora.

Figura 1 – Kaya Agari fazendo o segundo painel na Sala Multiuso, 19 de setembro de 2023. Foto e arte: Fernanda Safira Soares Campos.

Quero destacar quatro momentos importantes do reencontro dos povos indígenas com o Museu de Etnologia e Arqueologia da UFMT, todos eles vivenciados em 2023 e 2024. O primeiro deles foi no dia 19 de abril de 2023, quando recebemos Karen K. Karitymaru, Karoline Mydiwaru Kawina Karajá, Siria Koxike

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.18909

Karajá, Cleiton Ytxo Karajá, Rafael Hararika Koxiriaw iKarajá e Glauber Iesoru M. Karajá, jovens do povo Karajá que vivem na aldeia Krehawa, Terra Indígena T.I. São Domingos, no município de Luciara, Mato Grosso. Eles foram conhecer a coleção de bonecas (ritxòkò) do acervo, datadas de 1972.

Figura 2 – Jovens Karajá no Laboratório de Antropologia e Arqueologia (Labarq) da Reserva Técnica, 19 de abril de 2023. Acervo da autora.

Cada um deles fotografou, pegou e comentou sobre as bonecas, identificando o modo mais antigo de fazê-las, as relações com os mitos, fotografando-as para mostrar aos parentes. Nós do Museu não sabíamos dizer quem eram as mestres que fizeram aquelas bonecas, apenas sabíamos que foram doadas ao Museu em 1972. Fui atravessada por uma sensação de desconforto ao não saber dizer como aquelas bonecas chegaram até ali e quais as mãos das mestres ceramistas karajá que modelaram cada peça da coleção.

Em 2024, recebemos a visita de Tuinaki Koixaru, também da aldeia Krehawa, T.I. São Domingos, lugar que conheci durante a 4ª Assembleia das Mulheres Indígenas de Mato Grosso. Tuinaki estava de passagem por Cuiabá e entrou em contato comigo para conhecera coleção de (ritxòkò) do acervo[10]. Levamos Tuinaki para a Reserva Técnica para conhecer a coleção das bonecas (ritxòkò). Com um sorriso no rosto, ela identificou que as bonecas da coleção de 1972 foram confeccionadas reproduzindo os mitos karajá.

[10] Tuinaki participa do projeto de pesquisa Presença Karajá: cultura material, tramas e trânsitos coloniais, coordenado por Manuelina M. Duarte Cândido.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.18909

Figura 3 – Tuinaki Koixaru na Reserva Técnica do MUSEAR, 09 de fevereiro de 2024. Acervo da autora.

Muitos exemplares das bonecas feitas pelas ceramistas de "antigamente" se encontram em vários museus pelo mundo, são bonecas singulares pelo tamanho, forma e relação com o cosmos. Na aldeia Krehawa, pude conhecer Wekèdè, mãe de Tuinaki e ceramista, que como outras mulheres artistas deseja fazer uma oficina para transmitir o modo de fazer as bonecas às jovens e ampliar o acervo do Museu[11].

Figura 4 – Conjunto de peças feitas pela ceramista Wèkède, aldeia Krehawa, Luciara, 07 de julho de 2024, 07 de julho de 2024. Acervo da autora

[11] Pesquisa de campo durante a realização da Assembleia das Mulheres Indígenas, promovida pela Federação do Povos Indígenas de Mato Grosso (FEPOIMT), e a convite de Tuinaki Koixaru, na aldeia Krehawa (São Domingos), município de Luciara, MT, de 03 a 07 de julho de 2024.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.18909

Figura 5 – Pela que retrata um menino karajá (jyrè) ornamentado com os enfeites da iniciação masculina, 07 de julho de 2024. Acervo da autora.

O segundo momento foi quando a estudante do Programa de Educação Tutorial Indígena (PERT IND), Jéssica Kido Ekureu, do povo Boe (Bororo), disse que as peças em exposição faziam referência a apenas um dos clãs. Em seu ponto de vista, é necessário que cada clã tenha uma peça na exposição para que possam representar o povo Boe.

O terceiro momento, foi marcado pelo encontro dos bakairi da aldeia Santana, Terra Indígena Santana, município de Nobres, Mato Grosso, que foram conhecer o Museu durante um passeio programado pela escola aos museus da UFMT. Ao ver as máscaras *Yakuigady*, reconheceram que estavam diante de peças do povo de Paranatinga, da aldeia Pakuera, que eles chama de kurâ. Reivindicaram a realização de uma oficina para que as artes deles, da aldeia Santana, possam compor a exposição do Museu. Há uma relação de alteridade tensa entre os grupos kurâ da Terra Indígena Bakairi, no município de Paranatinga, e os bakairi da T.I. Santana. As estudantes do PET Indígena dizem que eles são diferentes e não se misturam. Os kurâ são os outros dos bakairi.

O quarto e último encontro foi com o cacique Pedro Filho Pereira da Silva

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.18909

Kowaha Kanela e Myrella Ferreira da Silva Kanela, da Aldeia Nova Pukanu, município de Luciara, MT, quando foram conhecer a exposição de longa duração do museu, na manhã de 11 de dezembro de 2023, data do encontro *Antropologia, Museus e Populações Tradicionais*, por ocasião dos 70 anos da Reunião Brasileira de Antropologia (RBA), promovido pela Associação Brasileira de Antropologia (ABA), pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFMT e pelo Museu Rondon de Etnologia e Arqueologia (MUSEAR). Na sala de exposição, perguntaram por que não havia nada do povo Kanela do Araguaia em exibição. Respondi dizendo que não tínhamos nenhuma peça em exposição porque ainda não tínhamos realizado nenhum trabalho enográfico com os colaborativo com os Kanela do Araguaia para a seleção de peças e produção de textos. [12]

Considerações finais

A relação entre os acervos dos museus e os territórios indígenas parecem expressar a diferença entre o mármore e a murta, duas condições ontológicas diferentes e opostas, pensadas por Viveiros de Castro (2002). A fixidez, a permanência, a cronotopia, a dureza da matéria e os grandes divisores, seriam atributos do mármore, do ocidente não indígena; enquanto a transformação, a fluidez, o germinativo, a inconstância, seriam atributos da murta, dos povos da floresta.

Para terminar, volto ao pensamento de Haraway (2023) que nos instiga a buscar alternativas simpoiéticas e simbiogenéticas na ficção científica em um mundo em ruínas. A fabulação especulativa presente na ficção científica, e aqui ela está se referindo a obra de Ursula K. Le Guin e Octavia Butler, é a alternativa para evitar as armadilhas do capitaloceno, da tecnologia salvacionista e da distopia paralisante. Para Donna Haraway, "ficar com o problema" é uma virada ontológica possível que requer o estabelecimento de novas alianças cosmopolíticas com outras espécies, daí a ideia de criação de conexões, interações e intra-ações entre espécies companheiras, numa relação sem as cisões entre natureza e cultura em que possamos criar novas formas de parentesco e a nos "tornar-com" em uma nova ontologia das espécies companheiras como formulou Haraway (2021, 2022).

Penso na possibilidade de uma teoria etnográfica que apreenda os museus como um dos pontos da rede entre os seres não-humanos, os seres mais-que-humanos, os ovos e a floresta. Na esteira do pensamento de Stengers (2010), os museus poderão ser (se já não o são) espaços para uma diplomacia cosmopolítica.

Recebido em 9 de abril de 2025.
Aprovado em 10 de dezembro de 2025.

[12] O Pedro Filho Pereira da Silva Kowaha Kanela e Myrella Ferreira da Silva Kanela (Aldeia Nova Pukanu, MT), foram visitar a exposição de longa duração no MUSEAR por conta da pesquisa desenvolvida pelo Núcleo de Estudos Rurais e Urbanos (NERU-UFMT). Sobre os Kanela do Araguaia, consultar a dissertação de Juliana Cristina Rosa, A luta pelo reconhecimento étnico dos Kanela do Araguaia em meio ao processo de esbulho territorial, silenciamento e reorganização social (PPGAS/UFMT, 2024).

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.18909

Referências

ANGOTTI-SALGUEIRO, H. Nina Gorgus: Le Magicien des vitrines. Le muséologue Georges Henri-Rivière. *Anais do Museu Paulista: História e Cultura Material*, 14 (2): 317-22, 2006.

BAKHTIN, Mikhail. *Teoria do romance II*: As formas do tempo e do cronotopo. Tradução, posfácio e notas de Paulo Bezerra; organização da edição russa de Serguei Botcharov e Vadim Kójinov. São Paulo: Editora 34, 2018.

BOAS, Franz. *Arte Primitiva*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

BONTE, Pierre ; IZARD, Michel. "Art (Anthropologie de L')". In: *Dictionnaire de l'ethnologie*. 5a édition. Paris: Quadrige/PUF, Press Universitaires de France, 1991. pp. 81-85.

BUBANDT, Nils; GAN, Elaine; SWANSON, Heather; TSING, Anna (orgs.). *Artes of living on a Damaged Planet. Ghosts of the Anthropoceno*. Minneapolis/London: University of Minnesota Press, 2017.

CLASTRES, Pierre. "Entre Silêncio e Diálogo". In: LÉVI-STRAUSS, C. *L'Arc Documentos*: 87-90. São Paulo: Ed. Documentos, 1968.

CLIFFORD, James. *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. GONÇALVES, José R. (org.). 2. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

CURY, Marilia Xavier. Patrimônio Kaingang, Guarani Nhandeva e Terena (SP): co-musealização, co-ensino, co-pesquisa e a construção de discursos museológicos na Universidade. *Interfaces. Revista de Extensão da UFMG*, 10 (2): 456-65, 2022.

DEBAISE, Didier; STENGERS, Isabelle. "L'insistance des possibles. Pour un pragmatisme spéculatif", *Multitudes,* 4 (65): 82-9, 2016.

DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *Diálogos*. São Paulo: Editora Escuta, 1998.

DUARTE CÂNDIDO, Manuelina Maria; VIAL, Andrea Dias; LIMA, Nei Clara de. Projeto Presença Karajá: um balanço em construção: Apresentação. *Hawò*, 3: 1-16, 2023.

GELL, Alfred. *Arte e Agência*. Col. Argonautas. São Paulo: Ubu Editora, 2018.

GINZBURG, Carlo. *O fio e os rastros. Verdadeiro, falso, fictício*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

HARAWAY, Donna J. *Ficar com o problema: fazer parentes no Chthuluceno*. São Paulo: N-1 edições, 2023.

HARAWAY, Donna J. *O manifesto das espécies companheiras*: *cachorros, pessoas e alteridade significativa*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

HARAWAY, Donna J. *Quando as espécies se encontram*. São Paulo, SP : Ubu, 2022.

INGOLD, Tim. *Imagining for Real. Essays on Creation, Attention and Correspondence*. New York/London: Routledge, 2023.

LAGROU, Els. "Revelar e ocultar: políticas estéticas e ontologias relacionais no universo ameríndio". In: DOMÍNGUEZ, María E.; MONTARDO, Deise Lucy O.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.18909

(orgs.). *Arte, som e etnografia*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2021. (Coleção Brasil Plural).

LANNES, Nina Vincent. *Paris, Maori: o museu e seus outros: curadoria nativa no quai Branly*. Rio de Janeiro: Garamond, 2015.

LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos*. Rio de Janeiro: Editora 34, 2005.

LE GUIN, Ursula K. *A teoria da bolsa de ficção*. São Paulo: -1 edições, 2021.

LIMA, Edilene Coffaci. Kãchi Katukina. Espaço do Museu de Arqueologia e Etnologia da UFPR. Disponível em https://mae.ufpr.br/kachi-katukina/

MACHADO, Maria Fátima Roberto. *Museu Rondon*: antropologia e indigenismo na Universidade da Selva. Cuiabá: Entrelinhas, 2009.

MOTTA, Antonio. "A África fantasma de Michel Leiris". In: GROSSI, M.; CAVINAC, J.; MOTTA, A. (orgs.). *Antropologia à francesa no século XX*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Ed. Massagana, 2006. 261-283.

NHANDE MBYA REKO: Nosso Jeito de Ser Guarani. Exposição Nhande Mbya Reko - Espaço Curitiba do Museu de Arqueologia e Etnologia da UFPR. Disponível em: https://mae.ufpr.br/nhande-mbya-reko-nosso-jeito-de-ser-guarani/

ROLIM, Iara C. Pimentel. O Museu de Etnografia do Trocadero: missões, coleções e exposições. *Anais Eletrônicos do 14º Seminário Nacional de História da Ciência e da Tecnologia*. 14º SNHCT, Belo Horizonte, Campus Pampulha da Universidade Federal de Minas Gerais, 08 a 11 de outubro de 2014.

ROSA, Juliana Cristina. *A luta pelo reconhecimento étnico dos Kanela do Araguaia em meio ao processo de esbulho territorial, silenciamento e reorganização social*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), UFMT, 2024.

SCHWARCZ, Lilia K. Moritz. A ""Era dos Museus de Etnografia" no Brasil: o Museu Paulista, o Museu Nacional e o Museu Paraense em finais do século XIX". In: FIGUEIREDO, Betânia G; VIDAL, Diana G. (orgs.). *Museus dos Gabinetes de Curiosidades à Museologia Moderna*. Coleção Patrimônio. Belo Horizonte: Fino Traço, 2013.

SOUZA, Ryanddre *Os Museus e os Outros*: Uma etnografia das classificações, alteridades e agenciamentos no Museu Rondon de Etnologia e Arqueologia da UFMT. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), UFMT, 2016.

SOUZA, Ryanddre. Para uma Antropologia dos agenciamentos e visibilidades: objetos, discursos e alteridade no Museu Rondon de Etnologia e Arqueologia da UFMT. *Campos – Revista de Antropologia*, 16 (2): 94–112, 2015.

STENGERS, Isabelle. "Book VII. The Curse of Tolerance" In *Cosmopolitics II*. Minneapolis: University Minnesota Press, 2010. pp. 303-416.

STENGERS, Isabelle. Experimenting with refrains: Subjectivity and the challenge of escaping modern dualism. *Subjectivity*, 22 (1): 38-59, 2008.

STENGERS, Isabelle. O *tempo das catástrofes. Resistir à barbárie que se aproxima*. São Paulo: CosacNaif, 2015.

STENGERS, Isabelle. Reativar o animismo. *Caderno de Leituras*, 62: 1-15, 2017.

STENGERS, Isabelle. *Uma outra ciência é possível. Manifesto por uma desaceleração das ciências*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2023.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.18909

STOCKING JR., George W. (org.). *Objects and others*: *essays on museums and material culture*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1985.

STOCKING JR., George. *Franz Boas*: *a formação da antropologia norte-americana 1883- 1911*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004.

TSING, Anna Lowenhaupt. O antropoceno mais que humano. *Ilha Revista de Antropologia,* 23 (1): 176-91, 2021.

TSING, Anna Lowenhaupt. *Viver nas ruínas*: *paisagens multiespécies no Antropoceno*. Brasília: IEB Mil Folhas, 2019a.

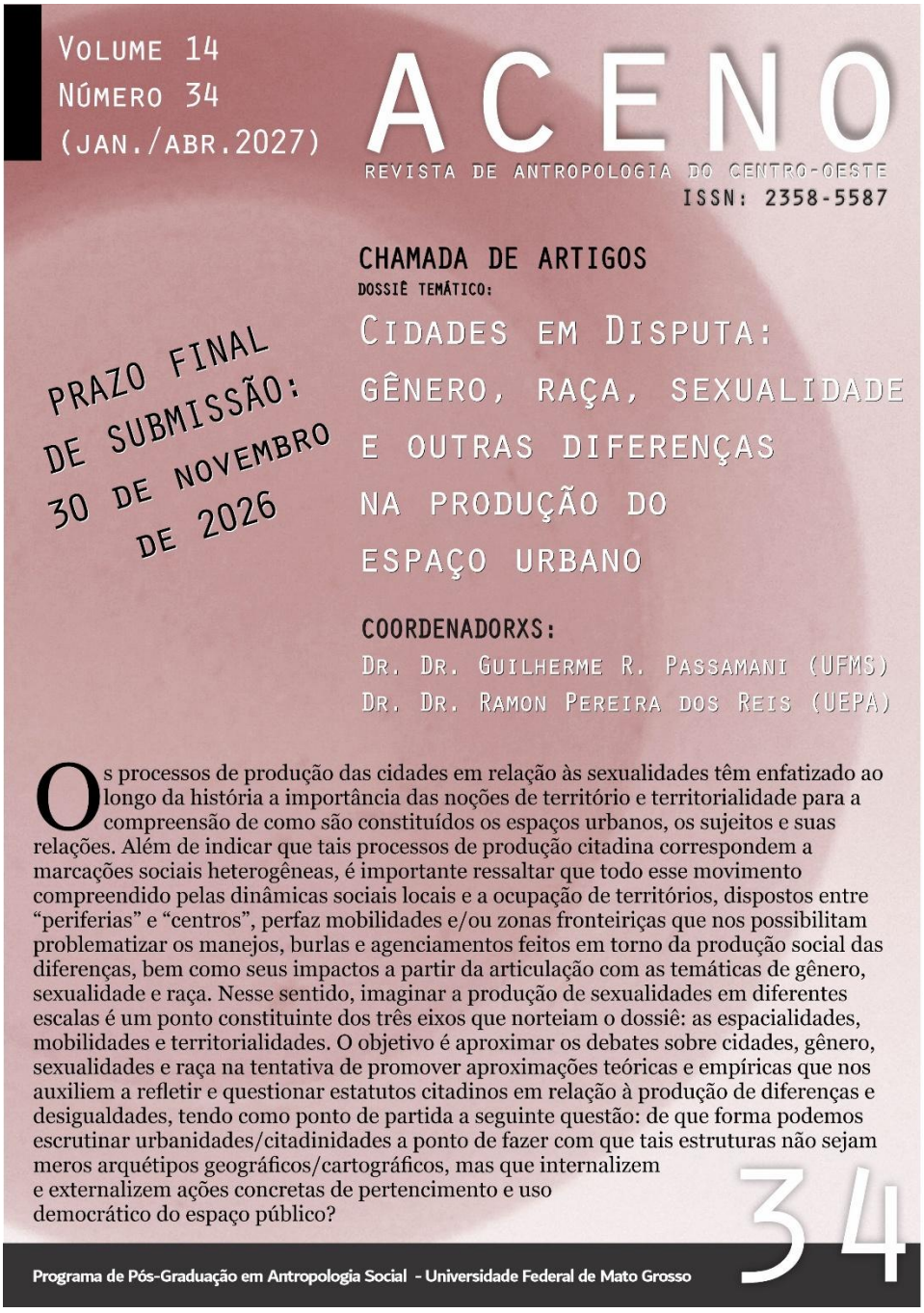
TSING, Anna Lowenhaupt; MATHEWS, Andrew; BUBANDT, Nils. Patchy Anthropocene: Landscape Structure, Multispecies History, and the Retooling of Anthropology. *Current Anthropology*, 60 (20): 186-97, 2019b.

VINCENT, Nina. O Museu do Quai Branly e suas exposições: "objetos etnográficos", "arte primitiva" e propostas curatoriais. *Textos escolhidos de cultura e arte populares*, 11 (1): 143-63, 2014.

VINCENT, Nina. Planète Métisse: uma exposição antropológica no Museu do Quai Branly. *Enfoques – Revista dos Alunos do PPGSA-UFRJ*, 12(1): 114-41, 2013.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A Inconstância da Alma Selvagem (e outros ensaios de antropologia)*. São Paulo: CosacNaify, 2002.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.18909



DOI: 10.48074/aceno.v13i31.18909

As inumanidades[1]

Kathryn Yusoff[2]
Queen Mary University of London

TRADUÇÃO
Luiza Dias Flores[3]
Universidade Federal do Amazonas

REVISÃO
Julio Souto Salom[4]
Universidade Federal da Bahia

Resumo: Este artigo propõe as inumanidades como uma análise para abordar as confluências materiais de raça e meio ambiente na construção epistêmica das humanidades e ciências sociais. Como o Antropoceno representa uma formação explícita da geologia política, desde sua concepção como um meio de enquadrar uma crise das condições ambientais até a caracterização de futuras trajetórias de extinção, argumento que centralizar a raça é uma maneira de reconceitualizar e desafiar as abordagens disciplinares das humanidades, do humanismo e do Antropoceno (por exemplo, as humanidades ambientais e as geohumanidades[5]). Colocar em primeiro plano as geografias históricas conjugadas da racialização e da transformação ecológica por meio da disciplina da geologia, dentro do contexto do colonialismo extrativista e de povoamento, estabelece as condições para pensar materialmente sobre a descolonização como um processo geológico. Apresento três pontos interconectados sobre o Antropoceno e as inumanidades. Em primeiro lugar, o Antropoceno nomeia um novo campo de relações de poder geologicamente informadas que concentram a atenção nas geografias do inumano, nas forças geológicas e nas políticas da não vida. Em segundo lugar, o enquadramento das inumanidades força um acerto de contas com o sujeito liberal humanista que ordena as humanidades: uma posição de sujeito branco invisível e indivisível que organiza geografias racializadas da preocupação, impacto e futuridade ambientais. Em terceiro lugar, as inumanidades tornam visível a dupla vida histórica do inumano como matéria e como categoria racial subjetiva das geografias coloniais e suas vidas extrativas posteriores. Concluindo, considero a emergência do geopoder como uma tecnologia política do capitalismo racial e da governança do presente. O geopoder, argumento, é o produto de geologias históricas da raça que subjazem a uma forma particular de vida marcada pelo extrativismo promulgado em estratos geossociais racializados.

Palavras-chave: Antropoceno; humanidades ambientais; geologia; inumano; não vida; raça.

[1] O artigo foi originalmente publicado como: YUSOFF, Kathryn. The Inhumanities. *Annals of the American Association of Geographers*, 2020. DOI: 10.1080/24694452.2020.1814688

[2] Kathryn Yusoff é geógrafa transdisciplinar e professora na Universidade Queen Mary em Londres, com interesse de pesquisa nas geografias do inumano. É autora do livro *A Billion Black Anthropocenes or none* (2018), recentemente traduzido para o português - *Um Bilhão de Antropocenos Negros ou nenhum* (2025) – e do livro *Geologic Life: Inhuman Intimacies and the Geophysics of Race* (2024).

[3] Professora do Departamento de Antropologia e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas e coordenadora do Colar – Laboratório de Antropologia da Vida, Ecologia e Política. A tradução do texto foi motivada pela articulação entre ensino e pesquisa, vinculada às discussões em sala de aula promovidas pelo projeto "A mata, as ervas e o axé".

[4] Professor do Departamento de Sociologia da Universidade Federal da Bahia. Integrante do Laboratório Urgente de Teorias Armadas (UFRGS) e do programa A Cor da Bahia (UFBA).

[5] Ver nota ao final do texto.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.19636

YOUSOFF, Kathryn. **As inumanidades**. Tradução: Luiza Dias Flores. Revisão: Julio Souto Salom. *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 13 (31): 487-508, janeiro a abril de 2026. ISSN: 2358-5587

The inhumanities

Abstract: This article proposes the inhumanities as an analytic to address the material confluences of race and environment in the epistemic construction of the humanities and social sciences. As the Anthropocene represents an explicit formation of political geology, from its inception as a means to frame a crisis of environmental conditions to the characterization of future trajectories of extinction, I argue that centering race is a way to reconceptualize and challenge the disciplinary approaches of the humanities, humanism, and the Anthropocene (e.g., the environmental humanities and geohumanities1). Foregrounding the conjoined historic geographies of racialization and ecological transformation through the discipline of geology, within the context of colonial and settler colonial extractivism, sets the conditions for thinking materially about decolonization as a geologic process. I make three interconnected points about the Anthropocene and inhumanities. First, the Anthropocene names a new field of geologically informed power relations that focus attention on the geographies of the inhuman, geologic forces, and the politics of nonlife. Second, the framing of the inhumanities forces a reckoning with the humanist liberal subject that orders the humanities: an invisible and indivisible white subject position that curates racialized geographies of environmental concern, impact, and futurity. Third, the inhumanities make visible the historic double life of the inhuman as both matter and as a subjective racial category of colonial geographies and its extractive afterlives. In conclusion, I consider the emergence of geopower as a political technology of racial capitalism and governance of the present. Geopower, I argue, is the product of historical geologies of race that subtend a particular form of life marked by extractivism enacted on racialized geosocial strata.

Keywords: Anthropocene, environmental humanities, geology, inhuman, nonlife, race.

Las inhumanidades

Resumen: Este artículo propone las *inhumanidades* como una analítica para abordar las confluencias materiales de raza y ambiente en la construcción epistémica de las humanidades y las ciencias sociales. En la medida en que el Antropoceno representa una formación explícita de geología política —desde su surgimiento como marco para una crisis de las condiciones ambientales hasta la caracterización de futuras trayectorias de extinción—, sostengo que centrar la raza es una forma de reconceptualizar y cuestionar los enfoques disciplinarios de las humanidades, el humanismo y el Antropoceno (por ejemplo, las humanidades ambientales y las geohumanidades). Poner en primer plano las geografías históricas conjuntas de racialización y transformación ecológica a través de la disciplina de la geología, en el contexto del extractivismo colonial y colonial de asentamiento, establece las condiciones para pensar materialmente la descolonización como un proceso geológico. Planteo tres puntos interconectados sobre el Antropoceno y las inhumanidades. En primer lugar, el Antropoceno nombra un nuevo campo de relaciones de poder informadas geológicamente que dirige la atención hacia las geografías de lo inhumano, las fuerzas geológicas y la política de la no vida. En segundo lugar, el encuadre de las inhumanidades obliga a un ajuste de cuentas con el sujeto liberal humanista que ordena las humanidades: una posición de sujeto blanco invisible e indivisible que gestiona geografías racializadas de preocupación ambiental, impacto y futuridades. En tercer lugar, las inhumanidades hacen visible la doble vida histórica de lo inhumano tanto como materia como categoría racial subjetiva de las geografías coloniales y sus persistencias extractivas. En conclusión, considero el surgimiento del geopoder como una tecnología política del capitalismo racial y de la gobernanza del presente. Sostengo que el geopoder es el producto de geologías históricas de la raza que subyacen a una forma particular de vida marcada por el extractivismo ejercido sobre estratos geosociales racializados.

Palabras clave: Antropoceno, humanidades ambientales, geología, inhumano, no vida, raza.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.19636

O que era esse algo, perguntei-me, que precisava como condição de existência o empobrecimento sistêmico dos povos mais escuros do mundo? A não menos sistêmica inferiorização dos negros e de outros povos não brancos da terra?
(WYNTER, 2000: 200)

À medida que a questão ambiental e a designação do Antropoceno fomentam novas configurações interdisciplinares nas áreas ambiental e geohumanas, sustentadas por financiamento e programas direcionados, o humano é frequentemente tomado como cúmplice na designação de um campo de preocupação, enquanto o planeta é considerado uma suposta arena de ação. Embora as mudanças climáticas e a transformação em massa dos sistemas geoquímicos planetários de fato exijam uma nova compreensão dos bens comuns para além das configurações geopolíticas dos estados-nação, tais modos de existência precisam ser examinados quanto à forma como mobilizam mudanças geofísicas de estado para formular novas reivindicações ontológicas em nome do elementar, volumétrico ou subterrâneo, ao mesmo tempo em que apagam as formas históricas de diferenciação material que constituem a habitabilidade e os modos de extinção que resultam na "inferiorização sistêmica dos povos negros e de outros povos não brancos da terra" (WYNTER, 2000: 200). O humano como um conceito metafísico-empírico é materialmente constituído por meio do racismo científico da paleontologia nos séculos XVII a XIX e das geografias do colonialismo que formaram sua práxis, uma práxis que dividiu o humano em suas subcategorias de humano, subumano e inumano, para extrair e controlar a superfície e o subsolo da terra. Populações racializadas tornaram-se, assim, um meio de justificar e governar esse roubo de pessoas e terras. Na pressa de assegurar o futuro dos colonos brancos (ver SMITH e VASUDEVAN, 2017; ERICKSON, 2020) no contexto das mudanças ambientais e climáticas, o campo emergente dos estudos do Antropoceno e das humanidades ambientais/geohumanidades frequentemente assumem, em vez de problematizar, o humano que assegura o conceito de humanidades tanto em nível filosófico quanto epistêmico, desconsiderando as geografias coloniais históricas que materialmente deram origem ao humanismo, suas estruturas de pensamento (o humano e seus "outros" e, paralelamente, o discurso da natureza e seus "outros"), sua organização de valor (filosofia da filosofia natural, ética e capitalismo racial) e suas instituições científicas e industriais (que foram financiadas e, portanto, fundamentadas nos despojos financeiros da empresa imperial).6 Como os dados do projeto Legados da Propriedade Escravista Britânica

[6] Há muitas vertentes emergentes em estudos negros e indígenas que abordam o "Black Outdoors" (série na Duke University Press, editada por Carter e Cervenak); "Black Ecologies" na Black Perspectives (https://www.aaihs.org/introducing-the-black-ecologies-series/; veja também Roane e Hosbey, https://crdh.rrchnm.org/essays/v02-05-mapping-black-ecologies/); e trabalhos críticos à branquitude do meio ambiente e das geohumanidades, como DeLoughrey, Neimanis e Rose, por exemplo.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.19636

da UCL7 deixaram bem claro, o pagamento financeiro aos proprietários de escravos durante a abolição sustentou a Revolução Industrial na Grã-Bretanha e facilitou o desenvolvimento de seus modos de produção capitalista,8 economias de carbono e instituições científicas e educacionais. A escravidão, portanto, concretizou tanto a transformação material do Reino Unido e de suas colônias quanto garantiu o estabelecimento de sua produção e disseminação de conhecimento em geografias globais.

Embora a figura do humano, sua historicidade, suas formas racializadas, de gênero e sexualizadas tenham sido pressionadas (WYNTER, 2003; WALCOTT, 2014; JACKSON, 2020), não se trata apenas de uma hermenêutica do humano que se faz necessária (por exemplo, do homem colonial ao homem do Antropoceno, do "Homem" sujeito-mestre ao "Antropos" sujeito-matéria), mas, paralelamente, um desvelamento do próprio chão[9] que constitui materialmente a figura do humano, por meio de um exame do que poderíamos chamar de geologias da raça. Geologias da raça são uma maneira de compreender a práxis material conjugada da formação do território e do sujeito colonial, sua relação geossocial (CLARK e YUSOFF, 2017) e seus legados no presente. A incorporação material do sujeito europeu (e de seus parentes colonizadores) em termos de valor, acumulação e formas subjetivas foi definida em contraste com o que foi classificado como natureza fóssil (indigeneidade) e energia fóssil (os escravizados) para transformar a organização ecológica e energética do mundo como uma geografia global. Assim como o Antropoceno descreve empiricamente um novo campo de relações de poder geologicamente informadas que concentra a atenção nas geografias do inumano, nas forças geológicas e nas políticas da não vida, também representa uma formação explícita de geologia política que é racializada desde seu início nas geologias do colonialismo a partir de 1492 (LEWIS e MASLIN, 2015; YUSOFF, 2018c). Meu argumento não se refere apenas ao reconhecimento das geografias da colonização como um aparato espacial, mas como um conjunto de arquiteturas afetivas e relações geofísicas interligadas que constituem uma terra antinegra e colonial no tempo presente.

O inumano e o Antropoceno

No *Discourse on Colonialism* de Césaire (2000 [1972]: 73), ele sugeriu que "no exato momento em que mais frequentemente pronuncia a palavra, o Ocidente nunca esteve tão longe de ser capaz de viver um verdadeiro humanismo — um humanismo feito sob medida para o mundo". À medida que o humano é medido

[7] Ver https://www.ucl.ac.uk/lbs/.

[8] Para aqueles que gostariam de renomear o Antropoceno como Capitaloceno, a repreensão de Wynter às condições de produção a priori é bem feita: "Não é primariamente o modo de produção — o capitalismo — que nos controla, embora nos controle em um nível abertamente empírico por meio da instituição do sistema de livre mercado e das práticas cotidianas de seu sistema econômico. Mas, veja bem, para que estes funcionem, os processos de seu funcionamento devem ser *discursivamente* instituídos, regulados *e*, ao mesmo tempo, normalizados, legitimados. Portanto, o que vou sugerir é que o que institui, regula, normaliza e legitima, o que então nos controla, é, em vez disso, a concepção *econômica* do humano — o Homem — que é produzida pelos discursos disciplinares do nosso sistema acadêmico agora planetário como a primeira identidade pública puramente secular e operacional da história humana. [...] Para nos unificarmos em termos *econômicos*, temos que primeiro produzir uma concepção *econômica* do ser humano. [...] É por isso que, por mais abundância que possamos produzir, não podemos resolver o problema da pobreza e da fome. O objetivo do nosso modo de produção *não* é produzir para os seres humanos em geral, mas fornecer as condições materiais de existência para a produção e reprodução da nossa atual concepção de ser humano: assegurar o bem-estar, portanto, daqueles de nós, as classes médias globais, que conseguiram atingir o seu critério étnico-classista" (WYNTER, 2000: 160). Ou seja, não há capitalismo fóssil sem o motor da raça.

[9] [N.T.] O termo *ground* é utilizado ao longo de todo texto a partir de sua complexidade material-semiótica, fundamental ao argumento da autora. Designa a base, em seu sentido material e abstrato, e sua tradução foi feita por diferentes termos, tais como chão, terreno, fundo (na relação figura-fundo), fundamento ou fundamentação, conforme o contexto do enunciado.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.19636

no mundo como um agente geológico planetário, a pergunta de Césaire permanece pertinente: como se constrói a medida desse mundo em transformação, como se organiza a estrutura de suas formações disciplinares e instituições, e qual a filosofia natural por meio da qual se encena o encontro com o futuro. Em outra crítica contundente ao humanismo, Fanon (1961) vinculou a figura irrealizada de um verdadeiro humanismo à terra, como um contraponto condenado, por meio do qual os resíduos inumanos do projeto colonial permanecem como matéria descartada e a imposição dessa categoria subjetiva aos descartados. No contexto da garantia dos recursos naturais e da riqueza das sociedades coloniais por meio da geoengenharia colonial do planeta, a inumanidade do sujeito colonial forjou "Negro e enegrecido" (para usar o termo de Sharpe [2018: xvi]) uma categoria de sujeito no inumano, uma designação que funcionou materialmente como o substrato racializado das superfícies brancas da acumulação de capital. Essas vidas coloniais enegrecidas no "projeto de não-liberdade da modernidade" (WALCOTT, 2014: 94) ainda estão muito presentes nas geologias políticas das vulnerabilidades às mudanças climáticas, nos efeitos devastadores do capitalismo racial e nas economias neoextrativistas (PULIDO, 2016; VERGES, 2017, 2019; SEALEY-HUGGINS, 2018; GILMORE, 2002).

O arco narrativo do humanismo, sugeriu Scott (2000) em conversa com Wynter,

> é frequentemente contado como uma espécie de história europeia de amadurecimento. Por esse motivo, o humanismo marca um certo estágio na autoconsciência da Europa — aquele estágio em que ela deixa para trás as intolerâncias limitadas da úmida e fechada Idade Média e adentra, finalmente, a amplidão racional e a luminosidade secular da Modernidade. Como tal, constitui um capítulo central, até mesmo definidor, na autobiografia liberal da Europa. Mas essa história de amadurecimento tem outro aspecto ou dimensão frequentemente relegado a uma nota de rodapé, a saber, a conexão entre humanismo e desumanização. (SCOTT, 2000: 119)

O discurso do Antropoceno segue o mesmo roteiro humanista de amadurecimento, buscando uma história de origem material que explique a trajetória recém identificada do Antropos; como uma configuração geológica que lida com o excesso e o desperdício das racionalidades da modernidade (ver HIRD, 2012) e as consequências materiais de sua imposição da razão na dividuação da terra. Como sugeriu Scott, o nascimento do humanismo é também o nascimento do projeto colonial da Europa, de modo que "humanismo e colonialismo habitam o mesmo Universo cognitivo-político, na medida em que a descoberta de Si da Europa é simultânea à descoberta de seus Outros" (SCOTT, 2000: 120). O paradoxo fanoniano da invenção da negritude tem recebido muita atenção crítica, mas a substância da alteridade, suas propriedades geofísicas em vez de dimensões metafísicas, também pode ser considerada como influente na mobilização de forças de energia e mineralidade no mundo, bem como nas questões atuais de racismo ambiental e injustiça na exposição material a eventos ambientais e cargas corporais tóxicas (BULLARD, 1990; WILLIAMS, 2017, 2018; WOODS, 2017). Isso quer dizer que o humanismo tem uma gravidade material e um fundamento antinegro e anti*brown*[10] (MOTEN, 2003; ROANE, 2018).

É bem notado que o Antropoceno, como conceito, está rompendo os binarismos de natureza e cultura, temporalidade humana e tempo profundo, história humana e pré-história, bio e geo, e reorganizando escalas temporais e espaciais

[10] [N.T] O termo em inglês *brown* faz referência às pessoas racializadas que não são brancas nem pretas, o que inclui grupos étnico-raciais como latino-americanos, sul-asiáticos, povos árabes, indígenas americanos e, também, mestiços. A categoria pardo, tal como significada no contexto brasileiro, é excedida pela categoria *brown*. Na ausência de um termo apropriado em português, optamos por manter a designação em inglês.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.19636

de análise, mas também reinstaurou, sem questionamento, um sujeito pré e pós-racial (GUNARATNAM e CLARK, 2014). Quero sugerir que as inumanidades são um meio de reconceitualizar e desafiar as abordagens disciplinares existentes nas humanidades, que reconhecem, em vez de apagar, as junções colaborativas entre as designações metafísicas do humano e a práxis geofísica que dão existência material às formas subjetivas. Essa práxis geológica se refere tanto à extração de recursos naturais e psíquicos para a manutenção do heteropatriarcado branco, quanto à forma como a materialidade regula as estruturas racistas de extração e subjugação. No Antropoceno, o humano frequentemente entra em cena, organizado como está em torno do telos de uma *catástrofe iminente*. Embora o humano seja um objeto ritual de autoflagelação para o pensamento ocidental (através do Iluminismo e, posteriormente, de suas críticas ao pós-colonialismo, pós-estruturalismo e pós-humanismo), ele permanece, no entanto, uma figura dominante que mobiliza os horizontes do significado com uma recorrência irreprimível. Porque é aqui que o sentido foi produzido, como entenderam pensadores pós-coloniais como Fanon, Glissant, Césaire e Wynter, é também aqui onde o significado é desfeito ou refeito, sendo, portanto, tanto o alvo quanto o local de possível emancipação em relação às estruturas racistas de engajamento material. Da mesma forma, o inumano é um local de trânsito em formas de vida subjetivas e materiais, sendo também um local de possibilidade para descolonizar o entrelaçamento de processos raciais e geográficos. Assim como a categoria do inumano é posicionada como a-histórica, ou aquilo que é colocado fora do tempo dos capitalismos raciais para impulsionar sua noção de tempo e espaço, ela também detém o potencial de reimaginar as dimensões de tempo e espaço.

Juntamente com o tratado descolonizador de Fanon (1961), *Wretched of the Earth*, a teorização subterrânea da tradição radical negra (por exemplo, C. L. R. James, Hortense Spillers, Saidiya Hartman, Fred Moten, Tina Campt, Tiffany Lethabo King) demonstrou que o fundamento (e a fundamentação) do humanismo é antinegro. A organização ontoepistemológica de uma terra antinegra importa para as lutas antirracistas para além das questões de território e justiça ambiental, porque é uma inscrição epistêmica que condiciona as estruturas de pensamento e suas manifestações institucionais. A raça forneceu a imposição da pobreza material com uma justificativa moral, realocando o fardo da destituição para um determinante racial em vez de uma organização sistemática das relações materiais. Os estudos negros e indígenas vêm teorizando uma materialidade não normativa há anos, precisamente porque o sujeito negro e indígena é historicamente irredutível ao sujeito normativo (humanista). Além disso, essa antinegritude e *brownness* é material e teoricamente construída concomitantemente com a inscrição da terra por meio das gramáticas da geologia na práxis colonial e em suas vidas posteriores (YUSOFF, 2018c). Pode-se dizer que a natalidade dessa emergência constitui uma inscrição ontológica do negro, do indígena e da terra como fundamento para o direito "natural" da branquitude de consolidar o planeta para a geração de valor (ver também BONDS e INWOOD, 2016; BALDWIN e ERICKSON, 2020). As diferenças históricas e geográficas entre as quais as questões de geologia e raça transitam são específicas e variadas, e de forma alguma exclusivas, mas, através dos platôs do colonialismo, a raça proporcionou a redenção política para a supremacia branca da matéria. O discurso de "melhoria" trouxe sujeitos raciais e o roubo de terras indígenas para o projeto econômico de terraformação dos recursos naturais.

Isto significa dizer que o conhecimento da terra também está inserido num

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.19636

perspectivismo e numa práxis da supremacia da branquitude, que marca a geografia caprichosa do humano; o que Wynter (2000: 126) chamou de "estrato de elite branca racialmente dominante", que propagou o desenvolvimento dos recursos naturais como um "telos secular de redenção da materialidade" (WYNTER, 1996: 300). Paralelamente, de diferentes maneiras, pesquisadores/as dos estudos indígenas têm argumentado e praticado diferentes arranjos ontológicos da terra contra os modos coloniais de extração (SIMPSON, 2017; WHYTE, 2018).

No imaginário epocal do Antropoceno, há uma reconstituição do sujeito como planetário, entendido não pela conquista do espaço (como no Iluminismo), mas pela mobilização de um império de forças geológicas, o que poderia ser designado como a capitalização sobre modos de geopoder (GROSZ, YUSOFF e CLARK, 2017). Rompendo a identidade espacial homogeneizadora do colonialismo como sendo primariamente sobre a travessia e o assentamento do território, como se fosse uma terra relativamente não resistente para as relações sociais e políticas se desenrolarem, a mobilidade das forças geológicas sugere tudo menos um terreno não responsivo. Assim, a preocupação geográfica com a horizontalidade do espaço e, mais recentemente, com sua verticalidade, espaços subterrâneos, e volumetria ainda não atende à mudança da geofísica, onde o *estado* é uma condição geofísica temporal em vez de exclusivamente uma demarcação espacial (ou seja, estado colonial de povoamento como uma modalidade de relações coloniais contínuas com a materialidade, o tempo e o espaço). As formações geossociais do Antropoceno dizem respeito à tensão dos espaços geográficos no tempo, e não à sua expansividade no espaço. Se é abalado o chão sobre o qual se presume que se sustenta o sujeito humanista , isso não apenas provoca uma ruptura nas espacialidades que localizam o humano preferido como distinto da violência da terra condenada, mas também expõe esse sujeito como uma casca hermenêutica que negligencia sua constituição material (como uma que só mantém sua posição elevada devido à energia acumulada por sistemas de violência colonial e antinegritude). É hora, então, de imaginar outro sujeito capaz de apreender as geoforças diferenciadas e diferenciadoras nas quais está historicamente inserido. Ou seja, perguntar: "nós" podemos permanecer nesse estado — no *tempo da geofísica* — sem a fantasia de um sujeito materialmente autônomo que não precisa da terra e das formas racializadas de suas economias extrativas? Ao mesmo tempo em que as condições materiais atuais estão desestabilizando a ontologia que imagina um sujeito não constituído pela terra, essa subjetividade normativa nunca esteve disponível, e nem foi desejada, por muitas populações negras e *brown* que estão mais intimamente envolvidas na própria fabricação do mundo, na mina, na *plantation*, no alto-mar ou no subsolo. No aparato brutal de extração em curso, as contradições de aclamar eticamente um sujeito humanista que é a práxis da extinção de muitos mundos sugerem que a vida psíquica da geologia ainda precisa ser completamente examinada no Antropoceno.

Forças geológicas constituem mundos socializados, mas frequentemente são deixadas de lado porque introduzem relações espaciais complexas e muitas vezes contraditórias, que problematizam proposições espaciais há muito estabelecidas sobre as relações sociais, a organização do poder e suas origens antropogênicas. A soberania geológica requer uma análise das relações de geopoder, visto que são diferenciadas por meio de sujeitos e reguladas pelo capitalismo racial, que por sua vez é historicamente constituído por suas vidas coloniais posteriores (ver PULIDO, 2016, 2017; PULIDO e LARA, 2018; TUANA, 2019). O Antropoceno parece apresentar uma nova formação geossocial da condição humana, mas possui uma

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.19636

geografia histórica muito mais longa, estabelecida na esteira da geologia, construída por meio da classificação material do inumano e suas gramáticas extrativistas desde 1492, onde a raça se tornou uma modalidade que possibilitou a extração material e a escravidão instigou o colapso do inumano no corpo político da negritude. À medida que a classificação geológica dos minerais terrestres transformava a matéria em valor, também capturava sujeitos escravizados no brutal e calculista confinamento do inumano como propriedade. Estendendo o trabalho sobre a divisão do mundo de acordo com as tecnologias de raça, a raça poderia igualmente ser vista como uma divisão ontológica da matéria, que estabeleceu condições historicamente situadas de proximidade a forças materiais violentas sem acúmulo de valor. Assim, as tecnologias de raça são igualmente geologias de raça, em que designações metafísicas produzem efeitos geofísicos, estabelecendo gravidades antinegras e anti*brown* como a arquitetura afetiva da extração.

As inumanidades

As inumanidades forçam um acerto de contas com as materialidades do sujeito liberal humanista que ordena as humanidades; uma posição de sujeito liberal (branca) invisível e indivisível que organiza geografias racializadas da preocupação, prática e futuridade ambientais, desde as condições materiais da política científica até as afirmações metafóricas da poética ambiental. Embora tenha havido atenção aos cruzamentos entre o não humano e a raça (ver JACKSON, 2013; LUCIANO e CHEN, 2015; MUÑOZ, 2015) e aos efeitos desumanizadores das ciências raciais, a relação entre o inumano e a raça — as inumanidades — é subteorizada.

As inumanidades referem-se aos sistemas classificatórios e filosofias naturais de pensamento que são dessubjetivantes (transformando populações específicas em coisas, propriedades ou fontes de energia) e estruturalmente subjugadores (da vida negra e *brown* nas vidas posteriores à escravidão e ao imperialismo). O duplo efeito dessa sujeição é inscrever a agência na subterraneidade, situando-a em um corpo de matéria em vez de em direitos, sob a escravidão e o colonialismo de povoamento. A negritude era vista como uma fonte de energia cultivada como um significante e uma categoria carcerária para produzir valor por meio da extração, na qual a raça estava implícita na reprodução material da branquitude e da futuridade dos colonos. No cerne dessa formação racial estava o impulso extrativista, que constrói o capitalismo em um sistema globalmente funcional que altera o mundo. A raça foi a codificação da distribuição racial desigual de geopoderes, de sua acumulação e da colocação de certas vidas em proximidade material e psíquica com o inumano — e, por isso, menos visíveis no reconhecimento jurídico e ético de um sujeito político.

Como analítica, as inumanidades colocam o parentesco entre a extração de corpos e a extração da terra no cerne de suas preocupações sobre as possibilidades e potencialidades das vidas, conjugando genocídio e ecocídio como inquilinos no projeto colonial (e seus parentes, o colonialismo de povoamento e o colonialismo de recursos, ou o que Gomez-Barris [2019] chamou de "Antropoceno colonial"). Essa mudança de um paradigma biocêntrico para um paradigma geocêntrico inclui repensar como as configurações sociais e políticas da subjetividade foram pensadas e vivenciadas em relação à terra. A extração impulsiona uma formação particular do que e de quem se constitui como recurso natural e onde essas atividades de extração ocorrem em relação à acumulação de valor. Os recursos

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.19636

naturais, sob o colonialismo e seus desdobramentos no capitalismo racial, equivalem a extração mais captura, resultando em formas de enclausuramento epistêmico e material para a produção de valor. Podemos ver um enquadramento paralelo da noção de pessoa sob a escravidão, em que a extração (da África e das relações pré-coloniais) mais a captura (por meio da tecnologia da raça) resultam em formas de cercamentos materiais (extração e contenção espacial) e subjetivas (escravos/nativos). Desenvolvendo uma compreensão mais ampla do colonialismo em relação à integração entre seu conhecimento e redes de extração, o surgimento do geopoder pode ser visto como uma tecnologia política e racial de governança do presente e como um conjunto de forças que sustentam as potencialidades e a exaustão da vida.

A importância política de reconceitualizar o inumano em suas formas material, epistêmica e conceitual faz parte da compreensão da transformação material do planeta (CLARK, 2010) e de como as gramáticas geológicas realizam trabalhos geopolíticos e geofísicos (YUSOFF, 2018c). Isso também visa compreender como e onde as relações de matéria organizam e arranjam formas particulares e duradouras de opressão, à medida que as economias de extração atravessam regimes subjetivos e materiais de valor. Como McKittrick (2006) argumentou em *Demonic Grounds*, o que aconteceria se colocássemos as geografias negras no centro de nossa análise? Que tipo de geografia isso produziria e como mudaria as perguntas que fazemos? A mina e a *plantation* são as formações geossociais do Novo Mundo; o que é importante notar é que ambas são instituições sociais de extração (a mina e o feitoria) e biogeomotores que reorganizam a terra e as ecologias. Em outras palavras, devido à sua repetibilidade nas Américas e no império, a práxis material da mina e da *plantation* reorganiza completamente os fluxos geoquímicos do mundo, estabelecendo relações ecológicas e sociais alteradas e racializadas. A geofísica da mina e da *plantation* criou as condições metafísicas do fardo de ser categorizado como negro. Esses arranjos geossociais são uma *geofísica do poder*.

O que frequentemente é considerado como divisões espaciais na conceituação da geografia política, e em particular na formação da política planetária ou da escala planetária, é, na verdade, uma questão de divisão ontológica material ou "fixação da matéria" que designa a localização da agência do lado da vida biocêntrica (que se apega a uma política particular da vida). São os arranjos espaciais das divisões da materialidade como agência (como sujeito ativo versus matéria fungível, material que encena a relação senhor-escravo) que organizam uma compreensão do arranjo de poder como raça (ver YUSOFF, 2018a). Essa parcialidade de uma forma de vida preferida caracteriza, como argumentou Povinelli (2016), a provincianidade do projeto de Foucault em sua conceituação de uma genealogia da Europa Ocidental. Sylvia Wynter, W.E.B. DuBois e Achille Mbembe mostraram como essa genealogia do homem foi realçada pela divisão racial da vida e da não vida. Embora Arendt (1944) argumentasse que a raça nomeia as conexões entre os estados colonizadores brancos e os fascismos europeus, ela não conseguiu enxergar a colonização como algo além de um espelho do pensamento europeu e suas práticas, como um "bumerangue"[11] para as formas europeias de racialização (ver GINES, 2014; OWENS, 2017). Na filosofia ocidental, raça nomeia o ponto de quartelização entre o interior e o exterior da vida (colonial). Essa cisão entre matéria inumana e sujeitos separa o biológico do geológico por meio das

[11] Arendt argumentou que a não vida nos campos [de concentração] remonta ao encontro colonial, como consequência, e não de uma modalidade que é exportada para lá por meio de uma lógica geográfica expansionista que garante sua liberdade por meio de práticas de privação de liberdade de outros.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.19636

práticas de significação da raça como um discurso localizado em corpos específicos. Isso permite que a geografia global seja reivindicada como universal (o planeta), um domínio exclusivo que não precisa admitir aqueles que não são representados pela figura preferida do biologismo (o sujeito humanista; SILVA, 2007). A raça é organizada em torno de códigos biocêntricos, os quais, por sua vez, são sustentados por gramáticas geológicas que estratificam as origens humanas da mesma forma que as origens do planeta; portanto, não há como voltar-se ao planeta para abolir a raça, nem há um comum planetário que não esteja, ao mesmo tempo, em necessidade de descolonização. O imperativo de introduzir um conceito de geopolítica (ver MIGNOLO, 2011) que vá além de um biologismo dissociado da terra e de sua inter-relação com as formas de vida, portanto, deve ser um projeto convincente para qualquer prática antirracista.

Políticas da Não Vida

A política da não vida surgiu através das lentes da biopolítica: primeiro, como uma forma de "tanatopolítica" no pensamento de Foucault, por meio da qual a governança é estabelecida sobre e através do "corpo da espécie"; depois, como vida nua na designação de Agamben (1998) de uma relação produtiva com a vida que reconheceu as exclusões constitutivas dos estados de exceção como fundadoras da "Cidade dos Homens"; na "necropolítica" na formação da vida negra por Mbembe ("Exercitar soberania é exercer controle sobre a mortalidade e definir a vida como a implantação de manifestação de poder"; MBEMBE, 2003: 12); e na governança da cesura entre vida - não vida, segundo o relato de Povinelli (2016: 5) sobre a "geontopolítica" na governança liberal tardia das sociedades coloniais de povoamento. Essas abordagens engajam-se, de diversas maneiras, na distinção foucaultiana de biopoder forjado na transição do poder soberano para o poder estatal, que constituiu o novo sujeito político, um sujeito constituído pela população e pelas vicissitudes da vida biológica, do molecular ao patologizado, que pressupõe um ser humano biocêntrico normativo em seu centro. Esse ser humano biocêntrico (WYNTER, 2003; POVINELLI, 2016) é complexo e constituído pela raça.

Embora Agamben discorde de um modelo foucaultiano em sua sucessão e relação (Agamben argumenta que o poder soberano se origina no corpo biopolítico e que a vida nua constitui a vida política), ambos estabelecem uma relação dialética entre o humano propriamente constituído como sujeito político e sua aberração. Em sua iteração mais simples, há formas de vida de um lado e não vida do outro; não vida que se constitui por meio da morte e, mais recentemente, nos escritos de Mbembe e Povinelli, por meio de formas de morte social, exaustão e extinção, nas quais a não vida emerge como uma zona de governança. A força gravitacional que centraliza essas divisões entre vida e não vida é o sujeito humano tal como é concebido por meio de uma estrutura normativa ocidental (como Mbembe e Povinelli apropriadamente demonstraram em relação à vida negra e indígena). Isso explica por que a "vida nua" de Agamben só pode ocorrer nos campos de concentração e não na *plantation* ou no porão do navio negreiro: porque a aberração só pode recair em um corpo humano que já é codificado como humano e cujo reconhecimento de tal status caiu ou está em suspensão, em que os regimes biopolíticos atuam como uma injunção ou resolução da potencialidade da inclusão e não de sua impossibilidade.

Como Wynter habilmente demonstrou, esse ser humano foi constituído por meio de suas exterioridades geográficas e de outros racializados desde o início,

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.19636

entre o que ela chamou de *Homem 1* (o sujeito político racionalizado do estado, que escapa de sua ordenação prévia entre céu e terra na cadeia do ser para emergir como um animal político no contexto do estado) e *Homem 2* (o sucessor secular do ser político, um ser biocêntrico que é trazido à tona pela teoria evolucionista e pelos códigos eugênicos de diferenciação). Wynter argumentou que, na transição do feudal para o burguês, há a ausência de uma reivindicação à nobreza de sangue, de modo que a mutação sociogênica se torna uma reivindicação bioevolucionária (após Darwin) a uma linhagem eugênica seleta de descendência (através de uma explicação genealógica), o que Wynter chamou de "princípio sociogenético governante... o código mestre da vida e da morte simbólicas... que é constitutivo dos múltiplos e variados *gêneros* do humano em termos dos quais podemos *nos experimentar como humanos*" (WYNTER, 2000: 182-3, itálico no original). A descrição de Wynter das modalidades do "humanismo científico" delineia uma epistemologia de desapropriação e conquista através das ciências e sua imposição do monohumanismo que são, no entanto, definidas por uma versão particular do super-representado homem europeu ocidental.

A crítica de Wynter ataca o presuntivo "Referente-nós" que necessita da formação do outro que não pertence àquela classe dominante de espécies para organizar o logos de seu pertencimento. Como comentou McKittrick, "Histórias de macro-origem particulares (atualmente biocêntricas) são super-representadas como a narrativa singular por meio da qual os desafios da liberdade humana são articulados e demarcados. Nosso momento contemporâneo, portanto, exige uma narrativa de origem normalizada de sobrevivência-por-meio-de-processos-cada-vez-maiores-de-consumo-e-acumulação" (WYNTER e MCKITTRICK, 2015: 11). O humano depende de uma relação dialética com o inumano; isto é, o sujeito racializado. Outra maneira de imaginar isso é situar historicamente o humano em geografias coloniais de extração que produziram o que Fanon (2008 [1952]) chamou de "zona de não-ser" (2008: 2), na qual o posicionamento violento de certas vidas em relação à norma biocêntrica do humano que enquadra as humanidades não é um modificador do humano, mas a própria ação de seu apagamento. Como comentou McKittrick (2015: 143):

> Esses códigos de governo produziram povos racializados/não europeus/não brancos/do Novo Mundo/indígenas/africanos como, primeiramente, cristãos decaídos e infiéis (nos séculos XV e XVI) e, posteriormente, como biologicamente defeituosos e condenados (no século XIX). Quero destacar a afirmação de Wynter sobre as maneiras pelas quais nossa concepção atual do humano — e do que significa ser humano — delineia como os encontros coloniais e, portanto, as brechas emancipatórias e, portanto, as reinvenções da humanidade. Isso significa que, no nexo entre a punição teológica, a brutalidade colonial e a ganância imperial, que sustentam as novas ciências que reformulam a forma como percebemos nossa fisiologia e nossos sistemas socioculturais — física, astronomia, cartografia, biologia e assim por diante —, estão os decaídos e defeituosos que exercem imensa pressão sobre as formas europeias de conhecer o mundo.

Juntamente com a identificação de McKittrick das "brechas emancipatórias" como um espaçamento no humano, a conceituação de Fanon nos lembra da fusão espacial e subjetiva da compreensão colonial de vastas populações de pessoas e áreas da terra designadas como matéria aguardando extração. No entanto, se a estrutura biopolítica for entendida como sempre já constituída por meio de um fundamento inumano (ou sujeitos racializados), mesmo que seja valorizada à parte por invenções libertadoras que refutam essa designação, o inumano é o que assegura a diferenciação da não-vida para produzir o humano como tal (FOUCAULT, 2009, 2010). O inumano, contudo, jamais pode ser incorporado ao sujeito político ou ao ser como tal devido à diferenciação material entre figura (o

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.19636

sujeito político dos direitos jurídicos) e fundo (a matéria do recurso que possibilita o devir do sujeito político, filosófica e materialmente). Assim, as políticas e práticas de criação da não vida dentro de um discurso biopolítico, seus locais de preocupação em termos de corpos (o sujeito humano alienado; o sujeito sem direitos) e lugares (campos, zonas de exceção) permanecem exclusivos do domínio do humano, tal como é designado por seu humanismo parcial. Segundo Wynter (2000: 198), esse "humanismo parcial" organiza "a *história* para o Homem, portanto, narrada e existencialmente vivida como se fosse a *história–para* o próprio humano". O Homem, portanto, representa a si mesmo como se fosse a escala e o sentido plenos do humano e reproduz esses modos epistêmicos de vida como vida (excluindo o diferencial do inumano sobre o qual essa vida é construída).

Adjacente a essa teorização de uma práxis do humano, encontra-se um conjunto de experiências e discursos articulados pela teoria negra (feminismos negros e afropessimismos) que nomeiam a natalidade negra e desdobramentos genealógicos no vazio, e não na cesura entre a vida e a não vida (ou seja, nascer na escravidão como propriedade e não como pessoa; ver HARTMAN, 1997; MOTEN, 2003; SPILLERS, 2003; WILDERSON, 2003; WEHELIYE, 2014; WARREN, 2018). O pensamento radical negro tem destacado a diferença entre populações alvo de apagamento e aquelas já apagadas; o que Philip (2017) chama de Bla_k, como a dinâmica branco-preto[12] de apagamento que marca a vida negra desde as geografias da travessia do Atlântico até o espaço atual de mundos-morte caracterizados por recintos carcerários e arquiteturas aterrorizantes (MBEMBE, 2003; WILDERSON, 2003).

O fundamento antinegro que assegura a proposição humana é expropriador através da diferenciação material da fronteira vida-não-vida, que divide o agente e o mudo por meio de uma *fixação da matéria*, que também é, ao mesmo tempo, designada como um limite subjetivo que possibilita maior subjugação material. Essa fundamentação racializada pressiona a violência de condições desumanas sobre populações designadas como estruturalmente inumanas (por meio da exposição à violência de formações ambientais, resíduos e os "quase eventos" de sua inundação e instanciação epigenética). Outra maneira de dizer isso é que o corpo biopolítico parcial também pressupõe "formações espaciais brancas" (KWATE e THREADCRAFT, 2017: 535) que organizam o espaço negro em um modo semelhante de desvalorização e acumulação negativa. Por exemplo, Kwate e Threadcraft (2017: 535) mostraram como o funcionamento necropolítico, em vez do biopolítico, do espaço negro condiciona as relações com a assistência médica no espaço negro, ambientes patogênicos e ambientes que produzem "excesso de morte", policiamento e as operações expansionistas do estado carcerário (ver também WRIGHT, 2011).

O Antropoceno e sua designação de uma esfera operativa de geopoder sinalizam a possibilidade de uma potencial ruptura nessa divisão entre a não vida governada como natureza ("frutos naturais" da escravidão; a história "natural" dos povos indígenas e "outros" que encontramos no museu colonial ao lado da flora e da fauna) ou a vida governada como social (por meio da codificação sociogenética do homem europeu super-representado). Para estender a formulação de Wynter,

[12] [N.T] A obra supracitada de M. NourbeSe Philip formula um jogo linguístico a partir da polissemia do termo *blank*, enquanto branco, mas também enquanto vazio: "Some readers may be inclined to read the title as Bla K; it is both — *BlanK* and *Bla_K*" (PHILIP, 2017: 27). Trata-se de uma designação para o vazio histórico e existencial vivido por pessoas negras e o seu não-lugar nas narrativas brancas dominantes. Mas também designa o processo de subversão da linguagem e do pensamento, compreendendo o vazio (*blank*), como a possibilidade e potencialidade da reescrita da história a partir das vozes e experiências negras. A dinâmica branco-preto surge, portanto, como um campo de tensão, de violência colonial racial, mas também de criação e resistência, capaz de reconfigurar o entendimento sobre o ser humano.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.19636

o Antropoceno pode ver a introdução do *Homem 3*, um sujeito geologicamente informado cujas formas de vida são codificadas através do inumano, cujos poderes constituintes são realizados através da mobilização e governança de materiais geológicos (minerais, geoquímicos, água, ar, combustíveis fósseis, carbono, nitrogênio, fósforo, etc.) e o acúmulo de geopoderes como uma forma de garantir o futuro dos colonos (as "moléculas de liberdade" de Trump).

A dupla vida do Inumano

As inumanidades são um campo no qual a dupla vida histórica do inumano, tanto como matéria quanto como categoria racial do humanismo liberal, se torna visível como discursos coconstitutivos da modernidade e das relações geossociais extrativas que formam o Antropoceno. A inumanidade é um estado ou qualidade de ser inumano ou desumano, ou um ato inumano ou desumano. Em suma, trata-se de uma forma selvagem de subjetividade que se organiza como categoria e, portanto, como subjugação para populações fenotipicamente designadas por meio da operação da raça[13] dentro das geografias históricas do colonialismo. À medida que novas formas de seres racializados eram articuladas pela paleontologia dos séculos XVI ao XIX no contexto do colonialismo, a geologia também articulava novas origens da terra, bem como formava a práxis material de seu rearranjo (por meio da mineração, rearranjos e extrações ecológicas e formas de deslocamentos geológicos, como plantações, represas, fertilizantes, plantações e introdução de animais "alienígenas"). Na filosofia ocidental, Adorno (1978 [1951], como discutido na epígrafe) introduziu a ideia de sociedade inumana em *Minima Moralia: Reflections from Damaged Life*, citando que "a vida não vive" na sociedade da guerra industrial, segundo a qual os atos íntimos da vida devem ser pensados em relação às catástrofes do século XX. Embora Adorno, juntamente com muitos críticos contemporâneos, tenha visto a descida à inumanidade como localizada em seu contexto histórico imediato na Segunda Guerra Mundial, a queda já antecipa sua redenção, "para projetar negativamente uma imagem de utopia".

Seja catástrofe ou utopia, a organização da ética mundial em torno de um sujeito eurocêntrico continua a apagar qualquer responsabilidade pelas catástrofes anteriores que foram travadas em nome do sujeito ético europeu e que o constituíram materialmente desde 1492 e continuam no colonialismo de povoamento e na neoextração em curso. Embora a catástrofe esteja localizada no reino do imaginário, na medida em que a terra não tem catástrofes, apenas mudou suas condições, deslocamentos catastróficos constituíram, ainda assim, as vidas materiais e psicológicas dos sujeitos coloniais e dos subjugados (o que não quer dizer que, nessas cenas de subjugação, resistências heroicas e poéticas não tenham sido imaginativamente formadas, refutando e resistindo material e fisicamente a esses cercamentos coloniais). Somente ao desestabilizar os quadros normativos do humano como episteme da universalidade (que, assim, continua a reivindicar uma geografia expansionista [colonial] e se recusa a reconhecer sua história de atos desumanos pelos quais tal figura foi constituída) pode o inumano ser encontrado

[13] Wynter (2000: 3) argumentou que a "Linha de Cor, bioclimaticamente e fenotipicamente diferenciada, é traçada, nos termos de W.E.B. Du Bois, entre 'as raças mais claras e mais escuras' da humanidade, e em seu extremo mais agudo entre o Branco e o Negro. Isto é, uma linha tornada intransponível tanto conceitual quanto institucionalmente, o que dá origem a uma questão que, como Aimé Césaire, da ilha caribenha francófona da Martinica, apontou em sua carta de renúncia ao Partido Comunista Francês, em 1956, possui uma singularidade historicamente instituída — aquilo a que demos o nome de raça — que não pode ser reduzida a um subconjunto de qualquer outra questão, devendo, ao contrário, ser teoricamente identificada e combatida em seus próprios termos".

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.19636

no pleno sentido de sua existência, tanto como uma geografia histórica de subjugação quanto como terra.

O inumano não é simplesmente uma forma alienada do humano, como é frequentemente encontrado, como um referente não humano que substitui a forma animal como um lembrete da raiz animal ou de um insulto patologizante, mas, compreendido em sua materialmente e situada ocorrência histórica, é uma forma de diferenciação tanto na matéria quanto no tempo, por meio da qual as divisões e o espaçamento do princípio genômico ou orgânico da vida são postos em contraste com o inorgânico. Novos modos de biologismo tentaram desclassificar o homem como animal e reclassificá-lo como um ser cultural-étnico por meio de ontologias operativas que produziram hierarquias e sistemas de ordenação. A denotação de uma cisão natureza-cultura, organizada pela institucionalização da razão (desde Kant), foi usada para separar o homem das formas orgânicas de vida, tanto como uma superação das paixões internas que constituíam a experiência humana quanto dos obstáculos externos a uma geografia expansionista por território e formas de vida. Historicamente, essa esfera normativa do humanismo era racista e especificamente antinegra, e, sem questionar essa história, permanece assim sempre que o universal ou o humano são invocados. Alguns dos maiores desafios, é claro, vieram de pensadores anticoloniais que lutavam para dar sentido às suas dolorosas histórias em seus termos mais completos, como Fanon (1959, 1961), Césaire, Glissant, C. L. R. James e Wynter. Como Wynter (2000: 154) comentou: "A degradação de humanos concretos foi/é o preço do império, do tipo de humanismo que o subjaz".

Para Wynter (2000: 152), "o que é chamado de Ocidente, ao invés de Europa latino-cristã, *começa* com a fundação do Caribe pós-1492". Wynter desafiou o imaginário geográfico de que as Américas e o Caribe são de alguma forma um *exterior* epistemológico ao conhecimento ocidental, no qual as pessoas escreveram

> sem perceber que a condição de serem o que são hoje, e a condição de nós sermos o que somos hoje, estão totalmente interligadas. Que não se pode separar os fios desse mesmo processo histórico que, em grande parte, enriqueceu suas vidas e, ao mesmo tempo, empobreceu largamente as vidas da maioria do nosso povo [caribenho]. (WYNTER, 2000: 152)

Há um antes do colonialismo (e suas espaço-temporalidades), mas não há como *voltar antes* do colonialismo, então, nesse sentido, a necessidade de combater o humanismo é um acerto de contas com a situacionalidade histórica das geografias imperiais da Europa, mesmo enquanto aqueles "outros" lugares eram reduzidos a meros espelhos para a alma da Europa. Em conversa com Wynter, Scott se referiu a isso como sua admiração pelo "humanismo em batalha" (SCOTT, 2000: 153).

> Você sabe que não pode virar as costas para o que o Ocidente trouxe desde o século XV. Ele transformou o mundo, e o humanismo tem sido central para isso. Mas é também esse humanismo contra o qual Fanon escreve [em *Os Condenados da Terra*] quando diz que falam do homem e, no entanto, o assassinam em todos os cantos das ruas. Certo. Então, é esse [humanismo] em batalha, que se desafia ao mesmo tempo em que você o usa para pensar. (WYNTER, 2000: 154)

Após Wynter, podemos perguntar: qual é o contexto que produz esse sujeito geológico e o traz à existência como uma posição de sujeito unificada? Que geografia permite essa concepção e a sustenta materialmente como um estado geofísico de relações estratificadas? Essa é outra maneira de questionar sobre o fun-

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.19636

damento, ou, como o conceito de fundamentação inumana é uma realidade material concreta para sujeitos negros e *brown* por meio da práxis epistêmica de instituições geográficas e geológicas. Em vez de tomar os filósofos naturais brancos da razão como o local da transformação do humano, se começarmos na mina e na *plantation* colonial de escravos, o chão que sustenta essa produção é a geologia do inumano (como natureza, matéria e raça). Sem a geologia do inumano (como objeto e sujeito), todo o mecanismo que produziu a relação entre a Europa e o Novo Mundo e o sujeito humanista se desintegra. Assim, o inumano, além de fonte de sujeição, é também um local de possibilidade, porque essa categoria de regressão estava sempre sendo transgredida, e outras relações estavam sendo instigadas, as quais apontavam para a possibilidade de outras relações com a terra. Por exemplo, Wynter (2000: 165) discutiu como o *slave plot*[14], onde os escravizados cultivavam alimentos e outras relações de temporalidade e pertencimento, existia como uma ameaça porque apontava para outras imaginações de geografias (ver também MCKITTRICK, 2016). Em toda parte onde o desumano se impõe, ele é resistido por uma humanidade que destaca os contornos obscuros do sujeito humanista em sua parcialidade. É contra essa parcialidade que Césaire (2000 [1972]: 73) imaginou uma plenitude feita à "medida do mundo". Assim, a crítica anticolonial não é simplesmente uma crítica às inadequações do humano ou a um humanismo melhor, mas um contraimaginário que abre uma plenitude no registro do mundo (WYNTER, 1984).

O inumano nomeia o paradigma de extração que domina a forma de existência no Antropoceno, mas é limitado, no que diz respeito à coexistência planetária, em qualquer modo de justiça ou jurisprudência natural. Se o Antropoceno anuncia o reconhecimento de uma forma ontológica de subjetividade até então excluída – um sujeito geologicamente informado e em formação –, como tal sujeito poderia ser adequadamente situado nos passos para a descolonização do sujeito humanista que informa seu perspectivismo parcial? O que eclode dessa relação com o inumano é o potencial corrosivo do Antropoceno e seu modo crítico próprio de endereçamento. Em vez de humanidades ambientais e geohumanidades (e seus desdobramentos, futuros habitáveis), "nós" poderíamos estar melhor organizados em torno dos institutos das inumanidades. As inumanidades registram um compromisso com o desmantelamento do sujeito humanista e da supremacia branca que caracterizou seu projeto geográfico de diferenciação entre sujeitos e terra. Reformular a instituição do ser é também um chamado para reimaginar a subjetividade e a relação (GLISSANT, 1990) no contexto do chão que a sustenta (ou a terra). Assim, a ontologia do fundamento humanista é perturbada pela tese do Antropoceno como (1) um chão estável sobre o qual se desenrolam as relações sociais e (2) um chão neutro que não é constituído por relações de subjugação. É importante visar o enquadramento legitimador do humano tal como se manifesta materialmente nas humanidades ambientais ou nas geohumanidades, devido à forma como está sendo organizado em torno do problema do futuro do mundo. O humano, como uma ontologia biológica e culturalmente operante, denota um sujeito fenotípico preferencial e um modo de vida institucionalizado (a saber, o

[14] [N.T.] *Slave plot* refere-se ao pedaço de terra cedido aos sujeitos escravizados pelos escravocratas para cultivo próprio (nomeada pela bibliografia especializada como "roça de negros" ou "roça de escravos"), onde desenvolviam relações singulares com a terra, na contramão dos monocultivos da *plantation*. Na obra de Wynter, contudo, o termo ganha novas conotações, que podem ser traduzidos por "enredo" ou "trama", referindo-se tanto ao papel historicamente atribuído ao sujeito negro nas narrativas da modernidade ocidental quanto ao potencial insurgente dessas figuras na ordem colonial, de resistências ao lugar a elas imposto. Sylvia Wynter mobiliza esse termo para tensionar os limites entre imposição narrativa e subversão histórica, problematizando a construção do sujeito negro como fora da noção de "humano" dominante.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.19636

capitalismo racial; ver SALDANHA, 2020). Se assumirmos a função espacializadora da significação como um distanciamento entre termos, podemos ver essa subjetivação como um meio para a desapropriação geográfica. Considerar as inumanidades levanta três questões importantes para a pesquisa sobre o Antropoceno:

1. A reconstrução da raiz dual de raça e materialidade nas geografias da mudança ambiental e a duplicação da raça como reivindicação metafísica e geofísica nas geografias históricas do colonialismo. As rígidas hierarquias raciais do humanismo foram fervidas no cadinho do colonialismo e funcionaram simultaneamente como expressão de códigos epidérmicos e geografias de desapropriação. A gramática da geologia nos projetos coloniais — o inumano — estabeleceu a estabilidade do objeto de propriedade para extração, como sujeito e matéria.
2. A localização de estruturas e histórias inerentemente racistas do materialismo que vão além da identificação de roubo territorial e aquisição material e residem em epistemes de classificação e valoração geológicas. Desmantelar a gramática da geologia requer, primeiramente, uma compreensão de como ela funciona como um modo de atribuição social e ambiental em um modo epistêmico, paralelamente à prática planetária de extração.
3. A primazia de uma estruturação material (ambiental) da raça, em vez de ideológica — o que, por sua vez, altera os espaços e as estruturas de pensamento que são mobilizados para a ação antirracista. Como tal, a raça é organizada em torno de códigos biocêntricos historicamente sustentados por fundamentos geológicos sobre a história da vida e da terra, operacionalizados para efetivar regimes contínuos de desapropriação geográfica. Não há como se voltar para o planeta para eliminar a raça, nem bens comuns planetários que não necessitem, ao mesmo tempo, de descolonização (GABRYS, 2018). O inumano é um ponto de partida para repensar a redistribuição material do geopoder e seus modos carcerários racializados. As inumanidades são uma contraconceitualização das humanidades ambientais e geohumanidades que colocam em primeiro plano o papel da política da não vida e a figura do inumano como a figura política de um bem comum terrestre, que desfaz uma explicação extrativista da matéria porque deve sempre questionar se é a produção epistêmica global do privilégio de uma explicação extrativista da matéria que racializa e esgota as relações subjetivo-ambientais.

Uma política da não vida que não se baseia na necropolítica nem em um modo biopolítico de enunciação é uma maneira de pensar sobre a emergência de modos subjetivos e da terra; uma forma que ainda não está condicionada pela subjugação da exclusão biopolítica nem pela promessa de inclusão mantida além do terreno abismal da desapropriação e da vida material da desigualdade racial. Assim como não há sujeito humanista sem a questão intramuros da materialidade da raça, também não há humanidades ambientais ou geohumanidades sem a questão da justiça racial. O inumano é um lugar epistemológico para a desarticulação das geografias das materialidades coloniais no tempo presente, tanto nas relações subjetivas quanto nas relações com a terra.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.19636

NOTA:

Fazer afirmações sobre e contra as humanidades ambientais obviamente levanta a questão do que exatamente é essa entidade e, uma questão mais interessante, por que ela surgiu agora, junto com o Antropoceno e em deferência à política decisiva das mudanças climáticas? Quando novos neologismos surgem, há uma tendência a agrupar tudo sob eles e dizer que isso é o que temos feito o tempo todo. O Antropoceno é um exemplo disso. Trata-se da mudança climática, extinção e mudança ambiental global, tudo reunido em um só. O renascimento do sujeito humanista, ou o que chamo de *Antropogênese*, une as humanidades ambientais e o Antropoceno. Essas organizações disciplinares não são particularmente interessantes em um sentido genealógico, mas sim em termos de como desafiam o pensamento ou se tornam um exercício de "apontar e apagar" em um campo político de investigação; isto é, o que é despolitizado e o que recebe atenção, e como esse foco tanto aponta para preocupações quanto apaga histórias dolorosas. Devemos lembrar que o mesmo sujeito moderno nasceu no Terremoto de Lisboa (1755), naquele outro rearranjo sísmico de disciplinas, no qual Kant moldou sua filosofia natural. Embora Benjamin tenha chamado Kant de primeiro geógrafo por ter introduzido pela primeira vez cursos de geografia como ciência natural, substituindo Deus e fundamentando o pensamento racional na terra, ele teve um momento de hesitação quanto à supremacia humana diante do vazio (CLARK, 2010). Kant não conseguia abandonar completamente a visão de redenção por meio da ascendência. Dentro dessa ascendência da razão, o status preferencial do sujeito do Iluminismo estava vinculado a um discurso de hierarquias racializadas. O legado de Kant (ver *History and Physiography of the Most Remarkable Cases of the Earthquake Which Towards the End of the Year 1755 Shook a Great Part of the Earth* (KANT, 1994 [1756]) estabeleceu um novo julgamento, baseado no universal... mas; isto é, a imaginação de um sujeito universal, universal só que não... negro. Essa adjudicação é a dialética negativa contínua da supremacia branca, que prolifera ambientes desde os roteiros naturalizantes dos museus coloniais até a liberdade no "ar livre" negro. O que talvez seja distintivo nas humanidades ambientais, em contraste com as culturas da mudança climática, é que a ciência e a política não estão no centro do quadro, o que recentraliza as artes e as humanidades. Em termos gerais, as humanidades ambientais constituem um campo interdisciplinar, mais representado, assim como o Antropoceno, na Europa, no Reino Unido e na América do Norte, com exceção da Rede Africana de Humanidades Ambientais (AGBONIFO, 2014). Nos estudos negros, o termo *ecologia* é usado em vez de meio ambiente, talvez para colocar em primeiro plano a imbricação de relações socioambientais, mas nenhuma terminologia é neutra. É útil lembrar o trabalho de DeLoughrey (2019: 70) sobre as origens da ecologia, centrado no trabalho de campo dos irmãos Odum no Pacífico, como parte de um programa dos EUA que incluía testes com sujeitos humanos nas Ilhas Marshall. As humanidades ambientais abrangem uma variedade de programas, grupos de pesquisa com duração determinada, centros financiados, programas pedagógicos e várias revistas acadêmicas. A maioria das declarações de propósito concorda que as humanidades ambientais são um campo diverso e emergente, de natureza interdisciplinar, que converge em torno do humano e do meio ambiente, no contexto de questões e preocupações ambientais. (Para uma lista abrangente, ver *Emergence of the EH*, comissionado pela MISTRA [Suécia], em Nye et al. [2013]).

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.19636

Referências

ADORNO, T. *Minima moralia*. trans. E. F. N. Jephcott. London: Verso, 1978 [1951]. [*Minima moralia: reflexões a partir da vida danificada*. Trad. de Luiz Eduardo Bicca. São Paulo: Ática, 1993].

AGAMBEN, G. *Homo sacer: Sovereign power and bare life*, trans. D. Heller-Roazen. Stanford, CA: Stanford University Press, 1998. [*Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte: UFMG, 2010].

AGAMBEN, G. *State of exception*, trans. K. Attell. Chicago: The University of Chicago Press, 2005. [*Estado de exceção: Homo sacer, II, I*. São Paulo: Boitempo editorial, 2004].

AGBONIFO, J. African Network of Environmental Humanities: First bold steps! *African Historical Review* 46 (2): 151-2, 2014.

ARENDT, H. Race-thinking before racism. *The Review of Politics*, 6 (1): 36–73, 1944.

BALDWIN, A.; ERICKSON, B. Introduction: Whiteness, coloniality, and the Anthropocene. *Environment and Planning D: Society and Space*, 38 (1): 3–11, 2020.

BONDS, A.; INWOOD, J. Beyond white privilege: Geographies of white supremacy and settler colonialism. *Progress in Human Geography*, 40 (6): 715–33, 2016.

BULLARD, R. *Dumping in Dixie: Race, class, and environmental quality*. Boulder, CO: Westview, 1990.

CESAIRE, A. *Discourse on colonialism*. New York: Monthly Review Press, 2000 [1972]. [*Discurso sobre o colonialismo*. São Paulo: Editora Veneta, 2020]

CLARK, N. *Inhuman nature*. London: Sage, 2010.

CLARK, N.; YUSOFF, K. Geosocial formations and the Anthropocene. *Theory, Culture & Society*, 34 (2-3): 3-23, 2017.

DeLOUGHREY, E. *Allegories of the Anthropocene*. Durham: Duke University Press, 2019.

ERICKSON, B. Anthropocene futures: Linking colonialism and environmentalism in an age of crisis. *Environment and Planning D: Society and Space*, 38 (1): 111-28, 2020.

FANON, F. *L'An Cinq, de la Révolution Algérienne* [A dying colonialism]. Paris: François Maspero, 1959.

FANON, F. *Les Damnés de la Terre* [The wretched of the earth]. Paris: François Maspero, 1961. [*Os Condenados da Terra*. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2022].

FANON, F. *Black skin, white masks*. London: Pluto Press, 2008 [1952]. [*Pele negra, máscaras brancas*. São Paulo: Ubu Editora, 2020].

FOUCAULT, M. *Security, territory, population*. New York: Picador, 2009. [*Segurança, território, população*. São Paulo: Martins Fontes, 2023.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.19636

FOUCAULT, M. *The birth of biopolitics*. New York: Picador, 2010. [*O nascimento da biopolítica*. Lisboa: Edições 70, 2010].

GABRYS, J. Becoming planetary. *E-Flux*, Oct. 2018.

GILMORE, R. Fatal couplings of power and difference: Notes on racism and geography. *The Professional Geographer*, 54 (1): 15-24, 2002.

GINES, K. *Hannah Arendt and the Negro question*. Bloomington: Indiana University Press, 2014.

GLISSANT, E. *Poetics of relation*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1990. [*Poética da relação*. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2021]

GOMEZ-BARRIS, M. Book review essay – The colonial anthropocene: Damage, remapping, and resurgent resources. *Antipode Online*, 2019.

GROSZ, E.; YUSOFF, K.; CLARK, N. An interview with Elizabeth Grosz: Geopower, inhumanism and the biopolitical. *Theory, Culture & Society*, 34 (2-3): 129-46, 2017.

GUNARATNAM, Y.; CLARK, N. Pre-race post-race: Climate change and planetary humanism. *Dark Matter*, 9: 1, 2014.

HARTMAN, S. *Scenes of subjection: Terror, slavery, and self-making in nineteenth-century America*. Oxford, UK: Oxford University Press, 1997. [*Cenas da sujeição: terror, escravidão e criação de si na América no século 19*. São Paulo: Fósforo, 2025].

HIRD, M. J. Knowing waste: Towards an inhuman epistemology. *Social Epistemology*, 26 (3-4): 453-69, 2012.

JACKSON, Z. I. Animal: New directions in the theorization of race and posthumanism. *Feminist Studies*, 39 (3): 669-85, 2013

JACKSON, Z. I. *Becoming human: Matter and meaning in an antiblack world*. New York: New York University Press, 2020.

KANT, I. *History and physiography of the most remarkable cases of the earthquake which towards the end of the year 1755 shook a great part of the Earth in four neglected essays*. Hong Kong: Philopsychy Press, 1994 [1756].

KWATE, N.; S. THREADCRAFT, S. Dying fast and dying slow in black space: Stop and frisk's public health threat and a comprehensive necropolitics. *Du Bois Review: Social Science Research on Race*, 14 (2): 535-56, 2017.

LEWIS, S.; MASLIN, M. Defining the Anthropocene. *Nature*, 519 (7542): 171-80, 2015.

LUCIANO, D.; CHEN, M. Introduction: Has the queer ever been human*? GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, 21 (2-3): 183-207, 2015.

MBEMBE, A. Necropolitics. *Public Culture*, 15 (1): 11–40, 2003. [*Necropolítica*. São Paulo: N-1 Edições, 2018].

McKITTRICK, K. *Demonic grounds: Black women and the cartographies of struggle*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2006.

McKITTRICK, K. (ed.). *Sylvia Wynter: On being human as praxis*. Durham, NC: Duke University Press, 2015.

McKITTRICK, K. Rebellion/invention/groove. *Small Axe*, 20 (149): 79–91, 2016.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.19636

MIGNOLO, W. Geopolitics of sensing and knowing: On (de)coloniality, border thinking and epistemic disobedience. *Postcolonial Studies*, 14 (3): 273-83, 2011.

MOTEN, F. *In the break: The aesthetics of the black radical tradition*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003. [*Na quebra: a estética da tradição radical preta*. São Paulo: N-1 Edições, 2023].

MUÑOZ, J. Theorizing queer inhumanisms: The sense of brownness. *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies,* 21 (2-3): 209-13, 2015.

NYE, D.; RUGG, L.; FLEMING, J. R.; EMMETT, R. *The emergence of the environmental humanities*. Sweden: MISTRA, 2013.

OWENS, P. Racism in the theory canon: Hannah Arendt and "the one great crime in which America was never involved. *Millennium: Journal of International Studies*, 45 (3): 403-24, 2017.

PHILIP, M. N. *Bla_k: Essays and interviews*. Toronto: Bookhug Press, 2017.

POVINELLI, E. *Geontologies: A requiem to late liberalism*. Durham: Duke University Press, 2016. [*Geontologias:* Um réquiem para o liberalismo tardio. São Paulo: Ubu Editora, 2023].

PULIDO, L. Flint, environmental racism, and racial capitalism. *Capitalism Nature Socialism*, 27 (3): 1-16, 2016.

PULIDO, L. Geographies of race and ethnicity II: Environmental racism, racial capitalism and state sanctioned violence. *Progress in Human Geography*, 41 (4): 524-33, 2017.

PULIDO, L., LARA, J. Reimagining the "justice" in environment justice: Radical ecologies, decolonial thought, and the black radical tradition. *Environment and Planning E: Nature and Space* 1 (1–2): 76-98, 2018.

ROANE, J. T. Plotting the black commons. *Souls*, 20 (3): 239-66, 2018.

SALDANHA, A. A date with destiny: Racial capitalism and the beginnings of the Anthropocene. *Environment and Planning D: Society and Space*, 38 (1): 12-34, 2020.

SCOTT, D. The re-enchantment of humanism: An interview with Sylvia Wynter. *Small Axe*, 8: 119-207, 2000.

SEALEY-HUGGINS, L. "'The climate crisis is a racist crisis': Structural racism, inequality and climate change". In: JOHNSON, A.; SALISBURY, R.; KAMUNGE, B. (eds.) *The fire now: Anti-racist scholarship in times of explicit racial violence*. London: Zed, 2018. pp 99-113.

SHARPE, C. "Foreword: The heat and the burdens of the day". In: JOHNSON, A.; SALISBURY, R.; KAMUNGE, B. (eds.) *The fire now: Anti-racist scholarship in times of explicit racial violence*. London: Zed, 2018. pp. xv-0.

SILVA, D. *Towards a global idea of race*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2007. [*Homo modernus: para uma ideia global de raça.* Rio de Janeiro: Cobogó, 2022].

SIMPSON, L. B. *As we have always done: Indigenous freedom through radical resistance*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2017.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.19636

SMITH, S.; VASUDEVAN, P. Race, biopolitics, and the future: Introduction to the special section. *Environment and Planning D: Society and Space*, 35 (2): 210-21, 2017.

SPILLERS, H. *Black, white, and in color: Essays on American literature and culture*. Chicago: University of Chicago Press, 2003.

TUANA, N. Climate apartheid: The forgetting of race in the Anthropocene. *Critical Philosophy of Race*, 7 (1): 1-31, 2019.

VERGÈS, F. "Racial capitalism". In: JOHNSON, G.; LUBIN, A. (eds.). *Futures of black radicalism*. London: Verso, 2017. pp. 72-82

VERGÈS, F. Capitalocene, waste, race, and gender. *E-Flux,* 100, May 2019. Accessed July 20, 2020.

WALCOTT, R. "The problem of the human: Black ontologies and 'the coloniality of our being'". In: BROEK, S.; JUNKER, C. (eds.). *Postcoloniality–decoloniality–black critique*. Frankfurt, Germany: Campus Verlag, 2014. pp. 93-108.

WARREN, C. *Ontological terror*. Durham: Duke University Press, 2018.

WEHELIYE, A. *Habeas viscus: Racializing assemblages, biopolitics, and black feminist theories of the human*. Durham: Duke University Press, 2014.

WHYTE, K. P. Indigenous science (fiction) for the Anthropocene: Ancestral dystopias and fantasies of climate change crises. *Environment and Planning E: Nature and Space,* 1 (1-2): 224-42, 2018.

WILDERSON III, F. The prison slave as hegemony's (silent) scandal. *Social Justice*, 3 (2): 18-27, 2003.

WILLIAMS, B. Articulating agrarian racism: Statistics and plantationist empirics. *Southeastern Geographer*, 57 (1): 12-29, 2017.

WILLIAMS, B. "That we may live": Pesticides, plantations, and environmental racism. *Environment and Planning E: Nature and Space*, 1 (1-2): 243–67, 2018.

WOODS, C. *Development interrupted*. London: Verso, 2017.

WRIGHT, M. W. Necropolitics, narcopolitics, and femicide: Gendered violence on the Mexico–U.S. border. *Signs*, 36 (3): 707-31, 2011.

WYNTER, S. The ceremony must be found: After humanism. *Boundary 2*, 12 (3): 19-70, 1984.

WYNTER, S. "Is 'development' a purely empirical concept or also teleological? A perspective from 'We the underdeveloped'". In: YANSANE, A. Y. (ed.) *Prospects for recovery and sustainable development in Africa*. Westport, CT: Greenwood, 1996. pp. 299-316.

WYNTER, S. *Human being as noun? Or being human as praxis? Towards the autopoetic turn/overturn: A manifesto*, 2000.

WYNTER, S. Unsettling the coloniality of being/power/truth/freedom: Towards the human, after man, its overrepresentation—An argument. *CR: The New Centennial Review*, 3 (3): 257-337, 2003.

WYNTER, S.; McKITTRICK, K. "Unparalleled catastrophe for our species? Or, to give humanness a different future: Conversations". In: McKITTRICK, K. (ed.)

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.19636

Sylvia Wynter: On being human as praxis. Durham: Duke University Press, 2015. pp. 9-89.

YUSOFF, K. "The Anthropocene and geographies of geopower". In: AGNEW, J.; COLEMAN, M. (ed.) *Handbook on the geographies of power*. London: Edward Elgar, 2018a. pp 203-16.

YUSOFF, K. *A billion black Anthropocenes or none*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2018b.

YUSOFF, K. Politics of the Anthropocene: Formation of the commons as a geologic process. *Antipode*, 50 (1): 255-76, 2018c.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.19636

ACENO

ENSAIO FOTOGRÁFICO

Jogos Indígenas Estudantis Tupinambá (JIET):
restituir os contornos inefáveis da terra

Vatsi Meneghel Danilevicz[1]
Universidade Federal da Bahia

Luis Antonio dos Santos Baptista[2]
Universidade Federal do Espírito Santo

Maria Cristiane dos Santos Amanary Tupinambá[3]
Oka Katuana

Rafael Baumhardt[4]
Universidade Federal da Bahia

Resumo: O manuscrito objetiva relatar os Jogos Indígenas Estudantis Tupinambá, Ilhéus-BA, existentes há 10 anos. O relato relembra momentos históricos, culturais, artísticos e políticos vividos, assim como relaciona os Jogos Indígenas e sua ontologia com uma outra presença em habitar a terra e restituí-la em todos os sentidos, saberes, significados, dimensões e, sobretudo, contornos indefiníveis. A escrita entrelaça fotografias de encontros anteriores com a escrita. Os jogos são essa rede que entrelaça gerações e culturas com mensagem de paz e clamam pela garantia de direitos.

Palavras-chave: Jogos Indígenas Estudantis Tupinambá (JIET); Tupinambá de Olivença; retomada cultural.

[1] Graduação em Psicologia pela Universidade Federal de Ciências da Saúde de Porto Alegre (UFCSPA). Mestrado em Psicologia, especificamente em Processos de Subjetivação e Política, pela Universidade Federal do Sergipe (UFS). Doutorado pelo Programa de Pós Graduação em Desenvolvimento e Meio Ambiente (PPGDMA), pela Universidade Estadual de Santa Cruz (UESC).
[2] Professor Titular aposentado do Instituto de Psicologia da Universidade Federal Fluminense. Professor do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Institucional da Universidade Federal do Espírito Santo.
[3] Educadora do povo Tupinambá.
[4] Possui graduação em Música pelo Centro Universitário Metodista (2023). Professor de música em escolas e projetos sociais. Músico em grupo de danças folclóricas do Rio Grande do Sul.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20590

DANILEVICZ, Vatsi *et al.* **Jogos Indígenas Estudantis Tupinambá (JIET): restituir os contornos inefáveis da terra (Ensaio fotográfico)**. *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 13 (31): 509-522, janeiro a abril de 2026. ISSN: 2358-5587

Tupinambá Indigenous Student Games:
restoring the ineffable contours of the land

Abstract: This manuscript aims to recount the Tupinambá Indigenous Student Games in Ilhéus, Bahia, which have existed for 10 years. The account recalls historical, cultural, artistic, and political moments experienced, as well as relating the Indigenous Games and their ontology to a different presence in inhabiting the land and restoring it in all senses, knowledge, meanings, dimensions, and, above all, indefinable contours. The writing intertwines photographs of previous encounters with the text. The games are this network that intertwines generations and cultures with a message of peace and calls for the guarantee of rights.

Keywords: Tupinambá Indigenous Student Games (JIET); Tupinambá of Olivença; cultural revival

Juegos Estudiantiles Indígenas Tupinambá:
restaurando los contornos inefables de la tierra

Resumen: Este manuscrito tiene como objetivo narrar los Juegos Estudiantiles Indígenas Tupinambá en Ilhéus, Bahía, que se celebran desde hace diez años. El relato evoca momentos históricos, culturales, artísticos y políticos vividos, y vincula los Juegos Indígenas y su ontología con una presencia distinta en la ocupación de la tierra y su restauración en todos los sentidos: conocimiento, significados, dimensiones y, sobre todo, contornos indefinibles. El texto se entrelaza con fotografías de encuentros previos. Los juegos constituyen esta red que entrelaza generaciones y culturas con un mensaje de paz y una reivindicación de la garantía de derechos.

Palabras clave: Juegos Estudiantiles Indígenas Tupinambá (JIET); Tupinambá de Olivença; renacimiento cultural.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20590

Advertência ao leitor

As imagens dos jovens Tupinambá, neste artigo, recusam a exclusividade de retratar uma cultura em perigo. São fotografias produzidas por um olho também em risco: o olhar posto à prova pela interpeladora presença da alteridade*. Entre a câmera e o retratado a história, afetos, escolhas estéticas, o momento político brasileiro fabricaram imagens que ausentam-se da morbidez da cultura convertida em objeto exótico, ou digna de compaixão. A produção imagética aqui alia-se a crítica da violenta imobilização da imagem denunciada por Didi-Huberman:

> Do lado dos especialistas em artes visuais, a tentação epistemológica de imobilizar o ver e o objeto do ver não é menor – como o entomologista que mata sua borboleta preferida para prendê-la em uma placa de cortiça e, onde a partir de então, pode vê-la tranquilamente, detidamente, com um olhar tão morto quanto o próprio animal. Imobiliza-se o objeto do ver quando o consideramos antes de tudo como um texto a decifrar, um enigma a ser resolvido. (...) As imagens são tudo, menos borboletas afixadas numa placa de cortiça para a felicidade sábia, porém perversa e mortífera, do entomologista. Elas são ao mesmo tempo movimentos e tempos, irrefreáveis e imprevisíveis. Elas migram pelo espaço e sobrevivem na história. (DIDI-HUBERMAN, 2018: 162)

Deseja-se através do encontro e das fotografias dos jovens Tupinambá desalojá-las "da cortiça", fazê-las migrarem para outros tempos e espaços, mostrá-las como imagens impregnadas de histórias inacabadas não restritas a uma cultura, a um povo, a um corpo. Almeja-se oferecê-las como um modo possível de olhar e de intervir no mundo. Nas fotos apresentadas, as legendas recusam indicar, ou explicar, o sentido preciso da imagem. São frases curtas, efeitos da reverberação do díspar, que almejam provocar no leitor a inconclusividade, o não familiar do acontecimento retratado.

Todas as imagens são de autoria de Vatsi Danilevicz.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20590

A perenidade e a impermanência do chão

Os jogos são um sonho.
(Aruanã Tupinambá)

Foto 1 – Um oceano nas mãos. Ano: 2023

Um menino fica responsável por enfeitar o chão com folhas e frutas. Tarefa que o envolve com foco, cuidado e minuciosa leveza. Existe, em suas mãos, o objetivo de traçar na terra arenosa uma abertura, um rasgo, uma escrita, que abrigue e conduza os passos das equipes que virão. Por esse chão, desenham-se e se sobrepõem incontáveis plantas dos pés de todas as gerações que passam por aquele lugar, que vieram de outras aldeias para participar desse encontro anual. Nessas pequenas mãos cabem todos os pés. Nessas pequenas mãos cabem rios imensos e riachos, uma gota da tempestade que virá e uma fonte escondida sob as pedras, cabe, até mesmo, um oceano de duzentos milhões de anos. Um menino abre nossos caminhos como quem conduz um olhar viciado para outros lugares distantes do objeto aditivo, possibilitando que o imaginário seja florestado por criaturas terrenas. Criaturas nem tão distantes, criaturas que talvez, para um observador atento, sejamos nós mesmos. Ele abre os caminhos para dar início aos jogos, mas que jogo é esse entre infinitos jogos possíveis?

Historicamente, os Jogos Indígenas tiveram sua origem formalizada pelo encontro de trinta povos em Anhanguera, Goiânia, em 1996, com coordenação de Carlos e Marcos Terena e organizados pelo Comitê Intertribal Memória e Ciência Indígena, amparados pela concepção do "celebrar e não competir" (ROCHA FERREIRA, 2020). Esses jogos acontecem anualmente de maneira descentralizada, alternando as cidades em que serão realizados, assim como ganhando força própria em alguns estados e regiões, o que sucede com os Tupinambá de Olivença. Com sede na Aldeia Mãe de Olivença, Ilhéus (BA), os Jogos Indígenas Estudantis Tupinambá (JIET) ocorrem desde 2015, completando dez anos em 2025, e contam com diversas modalidades, como corrida do maracá, arremesso de tacape, zarabatana, arco e flecha, luta corporal, corrida da folha de patioba, futebol e natação.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20590

A interlocução cultural e o fortalecimento dos saberes ancestrais são os principais propósitos dos encontros, assim como a reafirmação dos territórios, identidades e direitos. Não podemos descrever simplesmente os acontecimentos sem contextualizar, política e historicamente, suas origens, em outras palavras, traçar um chão, em sua perenidade e impermanência.

Aruanã Tupinambá e Tikyra Tupinambá foram os precursores da instituição do JIET em Ilhéus. Ainda em 2001, contam que foram convidados a participar dos Jogos Indígenas em Porto Seguro, organizado pelos Pataxó, sendo este o primeiro momento de observação, seguido por outras duas visitas, foram aprimorando os trajes e reafirmando seu reconhecimento como povo Tupinambá de Olivença. Foi lá que Aruanã recebeu um colar e, com ele, os votos de abertura de caminhos para guiar os jogos em Ilhéus.

Os caminhos se abriram e foi em 2015 que eles conseguiram organizar o Grupo Paranã, que se encarregou de iniciar os jogos na região. Embora houvesse dificuldade de apoio para realização, foi pela auto organização que conseguiram reunir as pessoas para cozinhar, para a confecção dos troféus, para garantir os espaços de realização e para todas as tarefas necessárias que garantissem o sucesso do encontro. Os jogos eram um sonho e estavam ganhando vida.

A organização do evento anual conta com o envolvimento de pessoas com diversas habilidades e propósitos. Afinal é preciso cozinhar para aproximadamente mil participantes, receber as equipes, organizar as atividades esportivas, assim como artísticas, como a venda dos artesanatos, a pintura corporal, os registros fotográficos e audiovisuais, a narração das atividades, organizar a segurança e saúde dos participantes, uma vez que há risco de desidratação e acidentes. Enfim, trata-se de uma orquestra festiva para celebrar a diversidade da vida em cada território.

Foto 2 – Sinfonias da pele. Ano: 2023

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20590

Conversações

O meu coração manda
quando é para falar.
(Aruanã Tupinambá)

Foto 3 – Quando. Ano: 2023

O método *conversações*, inspirado em Gilles Deleuze e Maurice Blanchot, pressupõe interlocuções da palavra em sua duplicidade semântica presente nos diálogos e a sua necessária descontinuidade do pensamento (BLANCHOT, 2001), assim como a incessante conversação e guerrilha consigo mesmo que povoa a solidão da palavra escrita (DELEUZE, 2013).

Para Blanchot, as palavras são a imobilidade mais movediça que há, são plurais e se desdobram infinitamente em significados e composições. Para ele, "as palavras estão em suspenso; essa suspensão é uma oscilação muito delicada, um tremor que não as deixa nunca no lugar. (...) Escrever não é expor a palavra ao olhar. O jogo da etimologia corrente faz da escrita um corte, um dilaceramento, uma crise" (BLANCHOT, 2001: 66). Seguindo essa compreensão da palavra trêmula e irredutivelmente plural, pensamos, com Blanchot (2001: 139), que a palavra deve ser partilhada. Segundo ele, "o diálogo deve nos ajudar a compartilhar essa dualidade; formamos uma dupla para carregar a dupla palavra, menos pesada então pelo fato de ser dividida e, sobretudo, tornada sucessiva pela alternância que se desdobra no tempo".

Em consonância, para Deleuze, no livro *Conversações*, composto por diálogos e entrevistas, ele sugere uma retomada da palavra. Em homenagem às ideias ali partilhadas, nomeamos o método tal qual o livro referido, inspirando-nos nesta proposta de fluxos da linguagem e na arte que "resiste à morte, à servidão, à infâmia, à vergonha" (DELEUZE, 2013: 219). Resiste, ainda, através da criação de novos espaços-tempos, enquanto máquinas de guerra sem guerra, mas com insurreições de criações coletivas (DELEUZE, 2013). Enfim, pensando nas confluências entre as palavras de Blanchot e Deleuze, encontramos essa proposta de vida como obra de arte. Em outras palavras, os modos de existências entre ética e estética, entre ditos e enunciados irredutíveis, quando a linguagem é elevada a potência do indizível.

De maneira complementar, buscamos outras perspectivas para compreender a palavra. Em Guarani Mbya, palavra e espírito são sinônimos. A palavra *nhe'ẽ* é

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20590

polissêmica, significa: vozes, sopro, fala, alma, espírito, vida. Assim, ao falar emanamos o espírito que nos habita (POPYGUA, 2022). A palavra, portanto, é uma manifestação do ser, não apenas representativo, mas inteiramente sagrado. Reside na palavra um respeito verdadeiro com o que é dito. Ainda para os Mbya, "a palavra falada significa oferecer o profundo que nasce na raiz do coração, entrega de amor que brota de um coração e caminha para outro" (POPYGUA, 2022: 67). Essa difícil tradução do espírito das palavras não é apenas um desafio linguístico, mas um ato iminentemente político que envolve diretamente as relações de afeto e amor de quem fala.

A importância das palavras conversadas é imensa em diversas culturas originárias ao redor do mundo, além dos Guarani Mbya, temos a escritora Maori Linda Tuhiwai Smith, que destaca a necessidade de criar metodologias decoloniais a partir do conhecimento, interesse e metodologias de pesquisadores indígenas. É imprescindível que se tenha uma visão crítica da história para fazer pesquisa, uma vez que fazê-la sempre será um ato situado politicamente. Para a autora: "A imaginação pode ser uma maneira de compartilhar o mundo" (SMITH, 2018: 53) e, portanto, é necessária para se deslocar, atuar junto com essa sensibilidade partilhada.

Nesse contexto teórico-político-metodológico, a principal ferramenta metodológica empregada foram entrevistas. Conversamos com duas lideranças que recriaram os jogos em Ilhéus: Tikyra Tupinambá e Aruanã Tupinambá. Das entrevistas, à luz das contribuições de Blanchot e Deleuze citadas anteriormente, fomos guiados por algumas falas que foram costuradas ao longo do trabalho e nortearam a sua forma e conteúdo em um movimento poiético das palavras faladas.

Para Jaider Esbell, artista indígena,

> A oralidade já fez muitos viajantes. Um narrador e seu ouvinte, um céu e uma galáxia. Forma, essa frase, uma paisagem inicial no nosso imaginário e ao darmos um *zoom* chegamos ao alcance dos sentimentos, que remetem à memória e hoje viram literatura e povoam a internet, influenciando um tempo em transição. (WERÁ *et al.*, 2018: 89)

O artista reforça o caráter criador das palavras ditas e sua capacidade de transpor mundos, atravessando paisagens substanciais. Aproximações sensíveis podem ocorrer nos mais diversos meios e mídias, em um processo de autonomia e conexão entre campos de saberes. À flor da terra, como ele descreve os processos disruptivos da arte, compreendida em sua plenitude espiritual e tradutora entre mundos. Reafirmando a presença da ancestralidade e de seus antepassados em sua vida. Afinal, sem a espiritualidade xamânica das terras, dos sonhos e da natureza, não há vida indígena (WERÁ *et al.*, 2018).

Retomando assim a proposta do método *conversações*, trata-se de uma tradução entre mundos. Entre o dizer e materializar o dito. Entendemos que sempre haverá perdas nesse processo, pois o escrito não alcança uma série de forças imanentes no dito. Ainda assim, ousamos a tentativa multitextual: entrelaçamentos de imagens, de tempos, de poéticas, de poiesis, de vidas. Enfim, conversações entre mundos que precisam de outros meios para traduzir a si mesmos.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20590

Foto 4 – Quando, apenas. 2023

Modalidades e travessias

Só queremos o que é nosso.
(Aruanã Tupinambá)

Foto 5 – Travessias. Ano: 2023

Os jogos indígenas surgiram com intuito de comunicar o legado cultural dos antepassados, fortalecer as relações entre etnias e valorizar as diferenças e riquezas originárias para os não-indígenas. É importante destacar que o patrimônio cultural dos povos originários é imenso e diverso, além das tradições atemporais, os indígenas renovam seus costumes e maneiras de viver. Nesse sentido, os jogos são compostos por misturas de modalidades, algumas mais antigas, outras aparecem nos sonhos ou criadas coletivamente com materiais da natureza da região.

Além da reflexão sobre o papel dos jogos na produção da indianidade, situamos o desenvolvimento de políticas indígenas direcionadas ao fortalecimento de atividades corporais, artísticas e culturais, e, sobretudo, a produção de políticas públicas voltadas para a educação, saúde, meio ambiente, sustentabilidade, cultura e o que for pertinente aos povos envolvidos (FERREIRA e VINHA, 2015: 11).

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20590

A memória da ancestralidade, através das políticas públicas formuladas no presente, é convocada pelos perigos, ou urgências do agora. Estratégia que assemelha-se ao alerta formulado por Walter Benjamin (1994, 224):

> Articular historicamente o passado não significa conhecê-lo 'como ele de fato foi'. Significa apropriar-se de uma reminiscência, tal como ela relampeja no momento de um perigo (...) O perigo ameaça tanto a existência da tradição como os que a recebem.

Aruanã Tupinambá enfatiza que a partir da criação dos jogos, foi possível acompanhar o desenvolvimento de crianças, que inicialmente eram monitores mirim, se tornarem professores do seus filhos. Ele percebe a importância das gerações que estão nascendo, as sementes, assim como a importância dos anciãos, aqueles que guiam e cuidam do seu povo. Ele questiona: "Quem foi buscar o manto sagrado? Quem foi buscar os jogos indígenas?".

Os anciãos buscam semear paz, dignidade, soberania e respeito mútuo para o mundo, buscam debater temas da juventude e sua expectativa e planejamento futuro e, concomitantemente, os saberes ancestrais, como a espiritualidade e a linguagem oral (Marcos Terena, 2015). Essa busca em realinhar saberes, gerações, culturas, perspectivas torna cada encontro algo inédito. Além do planejamento anual, é preciso abertura para improvisação perante as novas configurações que surgem em cada encontro.

Assim, nunca um jogo é igual a outro. Para Tikyra Tupinambá, cada vez são criadas novas modalidades inspiradas nos sonhos, nas matérias elementares, na fauna e flora da região e, principalmente, no afeto, na solidariedade e na hospitalidade do povo Tupinambá. Com essas referências, são incorporadas atividades da vivência imanente nas modalidades grupais. Assim foi com a corrida da folha da patioba, a puxada do mastro, corrida de maracá, e os que ainda serão criados.

Essa tradução entre mundos passados de tempos imemoriais e mundos contemporâneos dos tempos partilhados é feita por xamãs, anciãos e artistas, assim como a tradução entre o invisível e o visível. O que é descrito perfeitamente pelo artista indígena Jaider Esbell: "Instigante porque a arte indígena contemporânea está inteiramente relacionada com a sensibilidade do artista em produzir uma ponte de comunicação para o intangível, em nível da imaterialidade referenciada pelos espíritos ancestrais" (WERÁ *et al*., 2018: 69).

Retorna as modalidades ancestrais e contemporâneas, seguindo a tessitura das traduções xamânicas, traremos dois exemplos descritos por Aruanã e Tikyra, nas entrevistas, que é o processo de concepção poiética das atividades dos jogos: Tikyra lembra que, muitas vezes as atividades são trazidas através dos sonhos, quando um encantado aparece mostrando algo que deve ser feito. Aruanã relembra como criaram a prova da tartaruga: "são duas pessoas que se abraçam e uma deve levar o oponente para o outro lado". Percebemos que a travessia é realizada por membros de equipes distintas realizando em parceria a corrida.

Além da prova da tartaruga, criaram também a prova do coco:

> *nossa região é muito dada ao coco. Na atividade, deve-se quebrar o coco e beber a água sem derramar (...) Tudo que a gente faz é pensado para não machucar ninguém. Nada que possa prejudicar as pessoas. (...) Sempre que damos entrevistas, tem pessoas que não podemos esquecer. As pessoas que cozinham para nós. É uma família que cozinha para mil pessoas. Uma família que construiu. Uma família que quer.*

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20590

Foto 6 – Modalidades. Ano: 2024

Beleza indígena

Não é o orgulho que leva ninguém a lugar nenhum.
É a vivência, o amor.
(Aruanã Tupinambá)

Foto 7 – Um corpo políptico. Ano: 2023

Não por acaso o aguardado momento de fechamento dos jogos é o de celebrar a beleza indígena. Não se trata de uma beleza padrão, estática, vendável e repetitiva, mas uma homenagem à vida, imensa em possibilidades de expressão. A vida que é enfeitada com elementos efêmeros encontrados no próprio território. Uma possibilidade de transformação artística e espiritual.

Para seguir a reflexão é importante repensar e relocalizar os conceitos de beleza, estética e arte, sobretudo para os povos indígenas. Etimologicamente, estética, do grego *aisthesis*, diz respeito aos sentidos e percepções humanas, posteriormente relacionada ao campo da filosofia da arte. Opõe-se, em antítese, ao termo *noiesis*, pensamento conceitual puro e apartado dos sentidos, e *poiesis*, ação dos objetos, criação, fabricação. *Aisthesis* então se refere à percepção sensí-

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20590

vel e subjetiva do mundo externo (DAMIÃO e BRANDÃO, 2019). Porém não pretendemos dar primazia às palavras gregas, mas aprender outras maneiras de lê-las. Principalmente através de uma relação que não seja representativa, mas de composição e partilha com o mundo, o cosmo em um processo de agência e constante modificação.

A beleza, conceito imbricado com estética e arte, é compreendida nessa interlocução viva com objetos cotidianos e mágicos, em constante transmutação e diálogo. É avessa ao significado de uma ideia universal apartada da materialidade do corpo. Essa beleza indígena a que nos referimos está muito mais próxima à vida como obra de arte, do que a algo perene. O viver como artesania incessante de formas. Artesanato atento ao que a natureza dispõe e ao diálogo com a ancestralidade. Quando pensamos nas pinturas corporais, é impossível separar o corpo do espírito, a tinta-seiva do urucum ou do jenipapo é transposto à pele humana em um ligação em nível molecular (RODRIGUES, 2017).

Essas ligações entre tinta-pele, entre moléculas vivas, entre sementes do açaí e sementes humanas, entre a palha da piaçava e a rede social, são arte e beleza. Tikyra Tupinambá relata o processo de transformação que ocorre para o fechamento dos jogos: "você vê a equipe se transformar. (...) No dia do desfile você não acredita que são as mesmas pessoas que estavam ali encobertas de areia. Eles se empenham. Se arrumam. Fazem o traje na hora. Sentam e confeccionam as peças para o desfile". Esse momento revela a força da união, do reconhecimento indígena e da reconexão com a ancestralidade fortalecendo os laços entre os povos. A beleza partilhada, a sensibilidade em reposicionar elementos da floresta encontrados *in loco*. Aruanã complementa: "Sem a união, a gente não vai a lugar nenhum. (...) Conseguimos fazer maravilhas".

Esbell nos mostra que, para os Mukuxi, assim como para outras etnias originárias, a vida é arte, e vice-versa, indissociavelmente, arte e vida se entrecruzam em um processo poiético, imaterial, onírico e ancestral. Em suas palavras:

> Para além das superfícies, existem mais e mais possibilidades. Elas dialogam no sentido de acharem substâncias em nossas mentes ou silenciosamente invadirem nossa dormência, aflorando em coisas sem qualquer possibilidade de explicação. Felizes os benditos que dão vida à paisagem, que florescem a resistência nas horas mais duras da grande passagem. (WERÁ *et al*., 2018: 92)

Para seu povo, eles surgiram do centro da Terra, e ainda há muitos por nascer desse núcleo pulsante. Indo além, ele nos conduz a repensar as matérias e substâncias da vida, e a beleza e da visualidade em si: Pois, "trabalhamos o conceito de coletividade e não de coletivo. É um lugar que pretende se tornar um ponto de encontro, um ponto de referência e dispersão dos mostráveis que temos para exibir" (WERÁ *et al*., 2018: 120). Afinal, o mundo é um encantado.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20590

Foto 8 – Devir jaguar. Autoria: Vatsi Danilevicz. Ano: 2023

Por fim

Se Tupã quiser ainda vou chegar lá.
E ver o meu povo livre.
(Aruanã Tupinambá)

Foto 9 – Sem fim. Ano: 2023

Fica um convite e uma canção no ritmo dos maracás. Convite para quem sentir que é possível apostar em saberes voltados ao cuidado com a vida. Cuidado que só é possível com a garantia de direitos, sobretudo, direito à terra. Retomando o que foi dito por Aruanã, "só queremos o que é nosso", isto é, as terras que há gerações incontáveis e tempos incalculáveis foram habitadas por povos originários. A questão da demarcação das terras indígenas é fundamental para que haja respeito com a natureza, que é início, meio e fim de tudo.

Em consonância, para Esbell: "não há como falar de arte indígena contemporânea sem falar dos indígenas, sem falar do direito à terra e à vida. (...) Um comportamento trans-tempo histórico e trans-geográfico é requerido" (WERÁ *et al.*, 2018: 127-8). Assim percebemos os jogos indígenas, algo que acontece como a arte indígena, traduzindo saberes entre povos, através do tempo e topografias. Jogos formuladores do que seja corpo, modos de existir e de conhecimento do

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20590

universo. O lúdico de uma cultura específica que nos interroga, problematiza valores universais, assim como interpela a asfixia do nada a fazer, e oferece uma possível aposta política ao mundo onde o diverso ameaça, ou, torna-se estorvo. Aposta na qual estética e ética são tecidas no corpo manchado de jenipapo, sujo do que ainda resta de terra, e de arte.

Aruanã considera que "hoje somos mais fortes, brigamos de igual para igual com os poderosos", mesmo que o litoral ilheense seja desejado por seu potencial turístico e de extração de grandes empreendimentos, essa terra é de quem a ela pertence. E os Tupinambá de Olivença são os que ouvem e cuidam destas florestas, das águas, das plantas e dos animais sagrados que também vivem ali. Protegendo-a da mineração, da especulação imobiliária e da disputa fundiária.

Nesse contexto, os Jogos Indígenas surgem como uma rede de comunicação e amorosidade como a palavra que nasce dos afetos e caminha para outro corpo. Os jogos são essa rede que entrelaça gerações e culturas com mensagem de paz, sem ser ingênua, mas genuína. Que clama pela garantia política de direitos, na mesma medida em que se preocupa por alimentar todo e cada participante que ali se fizer presente.

Por fim, não há fim, mas uma canção no ritmo dos maracás, sobre a folha da patioba, afinal, "é preciso ver o canto indígena como um todo: cantamos para nosso corpo abraçar a perfeição" (KAMBEBA, 2020: 92):

Awe awe awera wê
Awe awe awera wá
Na folha da patioba
eu bato, ninguém me escuta (2x)
Eu nasci na mata virgem,
me criei na mata bruta (2x).

Foto 10 – Criei na mata. Ano: 2023

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20590

Recebido em 10 de novembro de 2025.
Aceito em 15 de março de 2026.

Referências

BENJAMIN. W. Obras *Escolhidas. Magia e Técnica, Arte e Política*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BLANCHOT, M. *A conversa infinita 1: a palavra plural*. São Paulo: Escuta, 2001 [1969].

DELEUZE, G. *Conversações (1972 - 1990)*. São Paulo: Editora 34, 2013 [1990],

DAMIÃO, C. M.; BRANDÃO, C. (Orgs.). *3. Colóquio de Estética da FAFIL/UFG: Estéticas indígenas*. Goiânia: Gráfica UFG, 2019.

DIDI-HUBERMAN, G. Olhos livres da história. *Revista Ícone*, v 16, 2018.

KAMBEBA, M. W. *Saberes da floresta*. São Paulo: Jandaíra, 2020.

POPYGUA, T. V. T.. *A terra uma só: Yvyrupa*. São Paulo: Hedra, 2022.

ROCHA FERREIRA, M. B.; VINHA, M. *Celebrando os Jogos, a Memória e a Identidade: XI Jogos dos Povos Indígenas Porto Nacional – Tocantins, 2011*. Dourados: UFGD, 2015.

ROCHA FERREIRA, M. B. Jogos dos Povos Indígenas: diversidades. *O Público E O Privado*, 8 (16): 65-80, 2020.

RODRIGUES, W. A concepção indígena de "beleza": o caso dos Apinayé e seus instrumentos musicais. *Humanidades & Inovação,* 4 (27): 49-56, 2017.

SMITH, L. T. *Descolonizando metodologias: pesquisa e povos indígenas*. Curitiba: Ed. UFPR, 2018.

WERÁ, K; KADIWEL, I.; COHN, S. (orgs.). *Jaider Esbell*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2018.

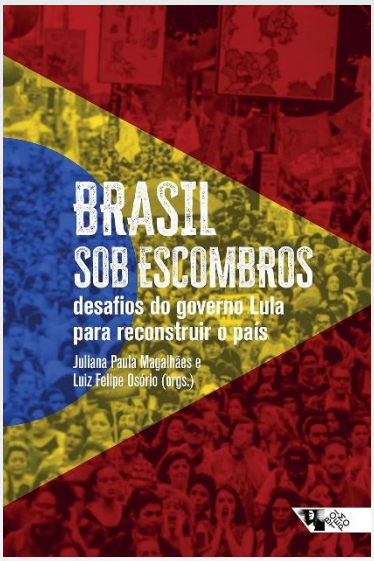
DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20590

ACENO

RESENHA

Brasil sob escombros:
desafios do governo Lula para reconstruir o país

Clerislânia de Albuquerque Sousa[1]
Universidade Estadual do Ceará



MAGALHÃES, Juliana Paula; OSÓRIO, Luís Felipe (orgs.). *Brasil sob escombros: desafios do governo Lula para reconstruir o país*. 1ª ed. São Paulo: Boitempo, 2023.

[1] Doutoranda em Políticas Públicas pela Universidade Estadual do Ceará (UECE).

DOI: 10.48074/ aceno.v13i31.19049

ALBUQUERQUE SOUSA, Clerislânia. **Brasil sob escombros: desafios do governo Lula para reconstruir o país (Resenha).** *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 13 (31): 523-528, janeiro a abril de 2026. ISSN: 2358-5587

Os desdobramentos políticos dos últimos anos após a hegemonia do Partido dos Trabalhadores (PT), fizeram com que o Brasil mergulhasse no abismo do que poderíamos classificar como inimaginável, sobretudo devido a acontecimentos minuciosamente articulados que resultaram na vitória de Jair Messias Bolsonaro nas eleições presidenciais de 2018 e a consolidação da direita e extrema-direita conservadora em nosso país – consolidação que vinha sendo ensaiada antes mesmo do golpe de 2016 contra Dilma Rousseff. Durante os quatro anos de seu governo, Bolsonaro agiu estrategicamente para desarticular, enfraquecer e extinguir políticas sociais existentes em diversas áreas, a fim de consolidar seu projeto de destruição do país, sendo interrompido pela vitória de Lula nas eleições presidenciais de 2022.

Apesar da derrota de Bolsonaro nessas eleições, é fato que o Brasil está completamente polarizado e que o conservadorismo - político e social - está estabelecido, o que pode ser percebido pelos atos golpistas de 8 de janeiro de 2023, que causaram perplexidade e alcançaram as manchetes mundiais. Deste modo, o novo governo Lula tem uma grande responsabilidade: reconstruir o país e amenizar as sequelas deixadas pelo bolsonarismo. Diante disto, a obra intitulada *Brasil sob escombros: desafios do governo Lula para reconstruir o país* faz um diagnóstico, a partir de várias vertentes, sobre os retrocessos do governo anterior e explana sobre os desafios que o atual governo encontrará em restabelecer o país.

A obra em tela, lançada em 2023, abrange a coleção Tinta Vermelha, da Editora Boitempo, contemplando temáticas que abordam o cenário político-social recente do Brasil. Organizado por Juliana Paula Magalhães e Luiz Felipe Osório, o livro conta com a colaboração de 30 autores com formações e atuações em diversas áreas, possibilitando ao leitor uma interpretação e reflexão a partir de inúmeras perspectivas, com textos concisos, mas pontuais, que retratam de forma objetiva a conjuntura brasileira.

O livro é dividida em três partes, sendo a parte I intitulada "Balanços do governo Bolsonaro" apresentando os artigos: "A política no governo Bolsonaro: desinformação, ameaça e desmando" (Luís Felipe Miguel), "Bolsonaro: três golpes de Estado e um genocídio" (Francisco Carlos Teixeira da Silva), "Democracia em risco: o Judiciário durante o governo Bolsonaro" (Gustavo Marinho e Rafael Valim), "A pandemia de Covid-19 no Brasil: tempestade perfeita de bolsonarismo" (César Calejon), "Desafios do feminismo no pós-Bolsonaro" (Maria Lygia Quartim de Moraes), "LGBTQIA+ sob o governo Bolsonaro: desumanização e disputa do campo dos direitos" (Regina Facchini e Gabriela Junqueira Calazans), "Não há democracia com racismo" (Silvio Luiz de Almeida), "Uma revisita necessária à questão agrária brasileira: financeirização da terra e suas implicações recentes" (Sérgio Pereira Leite), "Entre o sódio da sardinha enlatada e o mercúrio do peixe morto, a escolha foi feita" (Álvaro de Azevedo Gonzaga e Felipe Labruna), "Mineração, desastres, Bolsonaro e a armadilha neoextrativista da esquerda" (Flávia

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.19049

Braga Vieira), “Economia do governo Bolsonaro: os grandes vencedores” (Sofia Manzano), “Os desafios da luta política no Brasil” (Carlos Eduardo Martins).

Os artigos apresentam um panorama do governo Bolsonaro a partir de inúmeros aspectos, tais como: negacionismo na pandemia, tendo o ex-presidente denominado a Covid-19 como “gripezinha”; tentativas de golpe, a partir de movimentações impulsionadas pelo próprio ex-presidente; fake news, tendo encontrado nas redes sociais um terreno fértil para sua propagação; ataques à Constituição, bem como o declínio dos direitos das mulheres, trazendo uma figura importante nesse processo, Damares Alves; ruptura na elaboração de políticas públicas para a população LGBT+; devastação e exploração perdulária da natureza; uma política econômica neoliberal; conflitos diplomáticos e a negligência/ação do governo que estimulou um cenário de crise humanitária que se abateu sobre os povos Ianomâmi no Brasil.

“Balanços das eleições” denomina a parte II da obra com os artigos: “Interessa ao conjunto da classe trabalhadora um governo de união nacional? Impasses e perspectivas” (Milton Pinheiro), “Como superar a catástrofe fascista?” (Leonardo Attuch), “Uma frente amplíssima” (Anderson Alves Esteves e Ricardo Musse). Os artigos abordam os impactos oriundos do fascismo, negacionismo e obscurantismo trazidos pelo bolsonarismo, tentativas de esvaziamento das instituições, a devastação causada pelos “cidadãos de bem” enfurecidos no Palácio do Planalto, Congresso Nacional e Supremo Tribunal Federal e a importância da consolidação de uma frente ampla para vencer o fascismo e o autoritarismo que tomou conta do país.

As temáticas discutidas nas partes I e II dialogam fortemente com a obra *Governo Bolsonaro: retrocesso democrático e degradação política*, organizada por Leonardo Avritzer, Fábio Kerche e Marjorie Marona, publicado em 2021 pela Editora Autêntica. Dividida em seis temas gerais, os trinta e cinco capítulos trazem questões que confluem diretamente com a obra analisada, dentre as quais podemos destacar: “Política de saúde no governo Bolsonaro: desmonte e negacionismo”, de Vanessa Elias de Oliveira e Michelle Fernandes, que apontam o desmonte das políticas públicas de saúde, tendo seu ápice no período da pandemia.

Flávia Biroli e Débora Françolin Quintela (2021) são autoras do capítulo “Mulheres e direitos humanos sob a ideologia da “defesa da família”” que dissertam sobre como o “fortalecimento da família” teve centralidade do governo Bolsonaro e a importância de Damares Alves nesse processo de mudança. “A ascensão de Bolsonaro e as classes populares”, de Camila Rocha e Esther Solano, faz um apanhado de como surgiu a chamada nova direita no Brasil seguida da construção do Bolsonarismo. Neste capítulo, as autoras também explicam as motivações que levaram as classes populares a votarem em Bolsonaro. Finalizando os exemplos, o capítulo “O meio ambiente no governo Bolsonaro”, de Kathryn Hochstetler, discute como a área ambiental foi gravemente afetada durante o governo Bolsonaro, cumprindo não apenas uma agenda de campanha, mas colocando em prática seu plano em destruir os avanços existentes na pauta ambiental.

Concluindo a obra, a parte III “A nova era Lula e o rumos do Brasil” traz os artigos: “Pistas para analisar a posição política do capital frente ao terceiro governo Lula” (Armando Boito Jr), “A falência da Sexta República e a questão democrática” (Breno Altman), “A defesa na defensiva” (João Quartim de Moraes), “Desafios econômicos na nova era Lula” (Adriana M. Amado e Maria de Lourdes Rollemberg Mollo), “Caminhos e descaminhos do crescimento” (Luiz Gonzaga Belluzzo), “Os desafios das relações internacionais do governo Lula” (Valter Pomar) e “Brasil 2023: margens de golpes e lutas” (Alysson Leandro Mascaro). Os

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.19049

artigos tratam do comportamento político do capital frente ao governo Lula, explanam sobre as características da sexta república e a questão democrática, relatam sobre os "filhos da ditadura" que agiram ofensivamente contra a esquerda e que foram prontamente recompensados quando Bolsonaro foi eleito presidente, destacam os desafios econômicos e os caminhos do crescimento do país, ressaltam a responsabilidade do governo em "reconstruir e transformar" a nação, inserir o Brasil novamente no cenário internacional e a necessidade do resgaste da democracia.

As questões tratadas na parte III do livro convergem com o livro "Governo Lula 3: reconstrução democrática e impasses políticos", organizado por Fábio Kerche e Marjorie Marona, publicado em 2025, pela Editora Autêntica. Dividida em seis partes, os trinta e cinco capítulos abordam os desafios do terceiro governo Lula a partir de várias esferas. Destacamos os capítulos: "Um balanço das relações civis-militares no Governo Lula", de Anaís Medeiros Passos, que explana sobre "a desmilitarização de secretarias e pastas do governo" e sobre o envolvimento de militares no 8 de janeiro.

O capítulo "Duzentos anos não são duzentos dias: a política externa, sob Lula, retoma seu curso histórico", de Dawisson Belém Lopes, trata sobre as mobilizações do atual governo em resgatar o país do isolamento causado pelo governo anterior e colocá-lo novamente no protagonismo das decisões globais. Belém sediar a COP 30 é um exemplo desse fortalecimento. "Desafios no governo Lula: o fenômeno Pablo Marçal, extrema direita, juventude e indústria da influência", de Thaís Pavez, Camila Rocha e Esther Solano, discutem os caminhos que o bolsonarismo tomará sem a figura de seu principal líder - atualmente preso na sede da Polícia Federal – e inelegível. Seria a "política influencer" uma alternativa para representar esse eleitorado? O fenômeno Pablo Marçal não foi um caso isolado no país, uma vez que outros atores políticos tiveram destaque. Faz-se importante destacar que a política influencer também foi um fenômeno na arena subnacional, como o caso do deputado federal André Fernandes concorrendo à prefeitura em Fortaleza.

Como se pode observar, *Brasil sob escombros: desafios do governo Lula para reconstruir o país* é uma obra instigante não apenas por tratar temáticas que envolvem a sociedade em inúmeras esferas, mas também por despertar no leitor, de maneira clara, uma interpretação dos desdobramentos políticos no país nos últimos anos. O diálogo da obra com outras publicações anteriores e posteriores a seu lançamento reforça a importância em discutir o tema, assim como, uma excelente oportunidade para que os leitores interessados em ter uma visão mais abrangente e plural sobre o cenário político do Brasil nos últimos anos possam refletir a analisar criticamente o atual contexto e os desafios para a sua reconstrução.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.19049

Recebido em 26 de janeiro de 2025.
Aprovado em 30 de novembro de 2025.

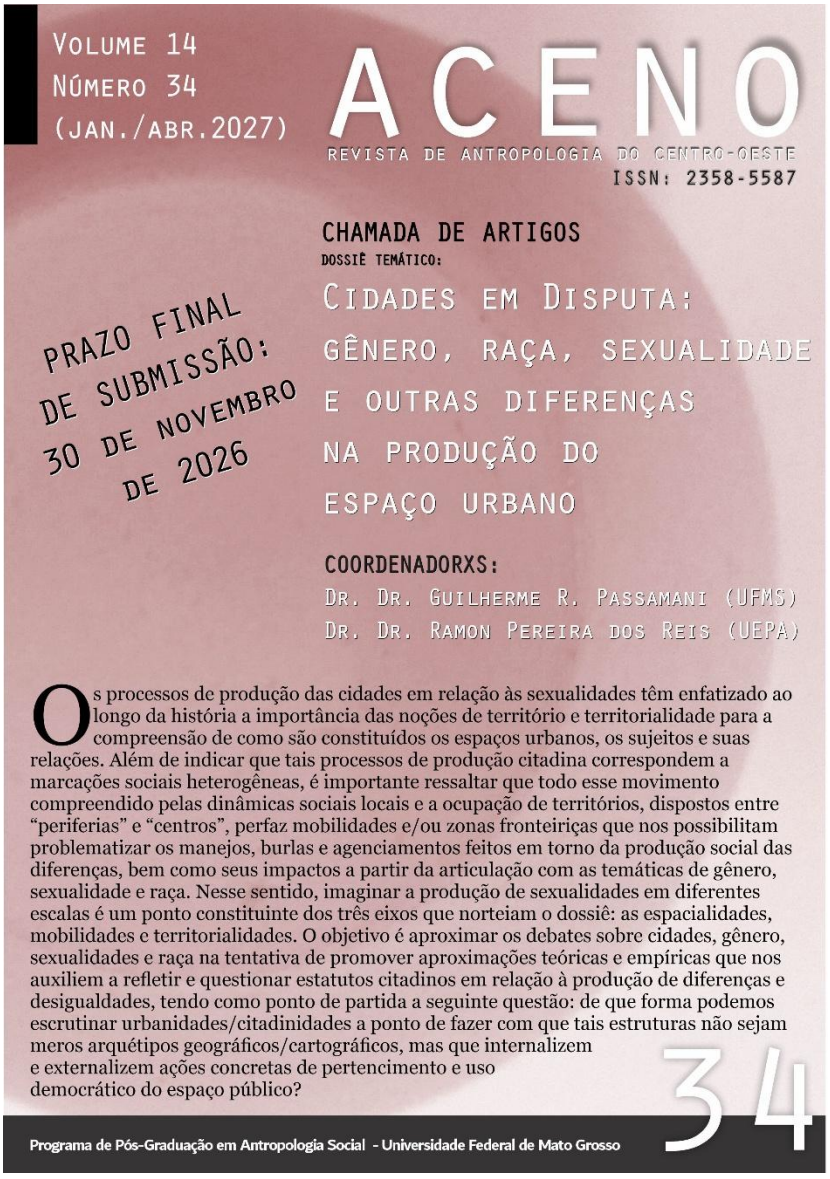
Referências

AVRITZER, Leonardo; KERCHE, Fábio; MARONA, Marjorie (orgs). *Governo Bolsonaro: retrocesso democrático e degradação política*. 1ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.

KERCHE, Fábio, MARONA, Marjorie (orgs). *Governo Lula 3: reconstrução democrática e impasses políticos***.** 1ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2025

MAGALHÃES, Juliana Paula; OSÓRIO, Luís Felipe (orgs.). *Brasil sob escombros: desafios do governo Lula para reconstruir o país*. 1ª ed. São Paulo: Boitempo, 2023.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.19049



DOI: 10.48074/aceno.v13i31.19049

ACENO

RESENHA

Coeducação na Educação Física Escolar:
fundamentos teóricos e práticas pedagógicas para a equidade de gênero

Adão Rodrigues de Sousa[1]
Universidade Federal de Mato Grosso

DEVIDE, Fabiano Pries. *Coeducação e Educação Física Escolar: reflexões introdutórias e sistematização de atividades*. São Carlos: Pedro & João Editores, 2024.

[1] Doutorando em Saúde Coletiva pela Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT/PPGSC) e Mestre em Educação Física pela Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT/PPGEF). Possui licenciatura em Educação Física pela Universidade do Estado de Mato Grosso (UNEMAT), bacharelado em Educação Física pela Faculdade Única e graduação em Pedagogia pela Faculdade Venda Nova do Imigrante (FAVENI).

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20831

RODRIGUES DE SOUSA, Adão. **Coeducação e Educação Física Escolar: reflexões introdutórias e sistematização de atividades (Resenha).** *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 13 (31): 529-532, janeiro a abril de 2026. ISSN: 2358-5587

A obra *Coeducação e Educação Física Escolar: reflexões introdutórias e sistematização de atividades*, de Fabiano Pries Devide, publicada em 2024 pela editora Pedro & João Editores, insere-se de maneira consistente no campo dos estudos sobre gênero, educação e Educação Física escolar, apresentando-se como uma contribuição teórico-prática de grande relevância para a formação docente e para a atuação pedagógica na Educação Básica. O livro resulta de um percurso acadêmico e formativo consolidado, desenvolvido no âmbito do Grupo de Pesquisa em Relações de Gênero na Educação Física (GREGEF-CNPq), em articulação com atividades de ensino, pesquisa e extensão na Universidade Federal Fluminense (UFF).

Desde a apresentação, o autor deixa claro que a obra nasce da necessidade de superar abordagens meramente conceituais acerca das relações de gênero, avançando em direção a uma proposta pedagógica comprometida com o cotidiano escolar. Nesse sentido, o livro articula fundamentos teóricos dos Estudos de Gênero com a sistematização de atividades coeducativas, pensadas como ferramentas didáticas concretas para a Educação Física escolar, capazes de problematizar desigualdades historicamente naturalizadas no espaço da escola.

A proposta central da obra está ancorada na defesa da coeducação como princípio pedagógico, entendida não apenas como a presença conjunta de meninas e meninos nas aulas, mas como uma intervenção intencional, crítica e afirmativa, voltada à promoção da igualdade e da equidade nas vivências das práticas corporais. O autor enfatiza que a Educação Física, por lidar diretamente com o corpo, o movimento e a interação social, constitui um espaço privilegiado e, ao mesmo tempo, sensível para a reprodução ou o enfrentamento de estereótipos de gênero, o que reforça a pertinência do debate proposto.

Estruturalmente, o livro organiza-se em duas grandes seções: a primeira, de caráter teórico, dedica-se à discussão das relações de gênero na escola e na Educação Física, à conceituação de coeducação e à apresentação de seus princípios didáticos; a segunda, de natureza prática, reúne atividades coeducativas destinadas à Educação Infantil, ao Ensino Fundamental e ao Ensino Médio. Tal organização evidencia a preocupação do autor em dialogar simultaneamente com a reflexão acadêmica e com a prática docente, evitando a dicotomia entre teoria e prática que frequentemente marca a área educacional.

Desse modo, esta obra se apresenta como uma proposição pedagógica aberta, e não como um modelo prescritivo, convidando professoras e professores a refletirem criticamente sobre suas práticas e a reconstruí-las à luz de uma Educação Física comprometida com a justiça social, a diversidade e os direitos humanos. Trata-se, assim, de um livro que se inscreve no debate contemporâneo sobre educação democrática e inclusiva, oferecendo subsídios teóricos e metodológicos para a transformação do cotidiano escolar.

Na primeira seção da obra, de caráter eminentemente teórico, Devide desenvolve uma análise consistente acerca das relações de gênero na escola e, de modo

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20831

específico, na Educação Física escolar, situando historicamente a emergência dos Estudos de Gênero na área a partir do final da década de 1980. O autor destaca que tais estudos se consolidam em diálogo com as lutas feministas e com a crítica ao determinismo biológico, ao binarismo sexual e à naturalização das desigualdades entre meninas e meninos no contexto educacional. A Educação Física é apresentada como um campo atravessado por normas de gênero, no qual práticas corporais, esportes e jogos são frequentemente marcados por estereótipos que reforçam hierarquias e exclusões.

Ao aprofundar o conceito de coeducação, Devide afasta-se de compreensões reducionistas que a associam apenas à educação mista. Para o autor, a coeducação constitui uma perspectiva pedagógica crítica, orientada pela intencionalidade docente e comprometida com a problematização das desigualdades de gênero, sexualidade e outros marcadores sociais. Nesse sentido, coeducar implica criar situações didáticas que garantam não apenas a igualdade de acesso, mas sobretudo a equidade nas vivências corporais, reconhecendo diferenças sem transformá-las em desigualdades.

Ainda na seção teórica, o autor apresenta princípios didáticos para uma Educação Física escolar coeducativa, defendendo práticas que incentivem a participação conjunta, o respeito mútuo, a cooperação e a reflexão crítica sobre preconceitos e estereótipos. O livro explicita, de forma sistematizada, os objetivos da obra, entre os quais se destacam: garantir igualdade de oportunidades, combater práticas de exclusão, desconstruir a generificação das práticas corporais e promover uma atmosfera pedagógica segura, prazerosa e inclusiva para todas e todos os estudantes. O autor também delimita com clareza o público-alvo do livro, direcionando-o a docentes da Educação Básica, estudantes de licenciatura e profissionais interessados em práticas pedagógicas comprometidas com a diversidade.

A segunda seção da obra assume um caráter prático-propositivo, apresentando a sistematização de atividades coeducativas organizadas por níveis de ensino: Educação Infantil, Ensino Fundamental (anos iniciais e finais) e Ensino Médio. Essas atividades são fruto de um longo processo de construção coletiva, vivenciado em disciplinas de graduação, cursos de extensão e pesquisas desenvolvidas no âmbito do GREGEF-CNPq. O autor enfatiza que tais propostas possuem caráter provisório e aberto, sendo passíveis de adaptação, recriação e ressignificação conforme os contextos escolares.

As atividades apresentadas não se limitam ao "fazer" corporal, mas incorporam momentos de diálogo, problematização e reflexão, como rodas de conversa, com o objetivo de provocar estudantes a questionarem normas de gênero naturalizadas nas práticas corporais. Dessa forma, a obra articula teoria e prática ao propor que professoras e professores utilizem as atividades como dispositivos pedagógicos para "fazer e desfazer gênero" nas aulas de Educação Física, reforçando o papel da docência como agente central na promoção de uma educação democrática e inclusiva.

A obra destaca-se como uma contribuição relevante e atual para o campo da Educação Física e da educação brasileira de modo mais amplo, sobretudo por articular, de maneira consistente, fundamentação teórica sólida e proposições pedagógicas concretas. Um de seus principais méritos reside na capacidade de traduzir debates complexos dos Estudos de Gênero em práticas didáticas acessíveis, sem incorrer em simplificações conceituais ou prescrições rígidas, preservando o caráter crítico e reflexivo da proposta coeducativa.

Do ponto de vista acadêmico, o livro dialoga com uma tradição crítica da Educação Física brasileira, fortemente influenciada por perspectivas emancipadoras,

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20831

ao compreender a prática pedagógica como espaço de problematização das desigualdades sociais e de construção de sujeitos críticos. Ao assumir que gênero é uma categoria histórica e social, o autor reforça o papel da escola e, particularmente, da Educação Física como instância privilegiada para o enfrentamento de estereótipos, preconceitos e práticas excludentes, posicionando a docência como elemento central nesse processo.

No âmbito da formação inicial e continuada de professores, a obra apresenta-se como um material formativo de grande potencial, ao oferecer subsídios teóricos, metodológicos e reflexivos que favorecem a construção de uma prática pedagógica comprometida com a igualdade, a equidade e a diversidade. As atividades propostas, concebidas como abertas e passíveis de adaptação, respeitam a autonomia docente e reconhecem a diversidade dos contextos escolares, o que amplia a aplicabilidade do livro em diferentes realidades educacionais.

Como possível limitação, pode-se apontar que a obra demanda do/a leitor/a um envolvimento crítico e reflexivo constante, especialmente no que se refere à mediação pedagógica das atividades propostas. Tal característica, embora possa representar um desafio para docentes pouco familiarizados com os Estudos de Gênero, constitui, ao mesmo tempo, um aspecto positivo, na medida em que reforça a ideia de que a coeducação não se efetiva por meio de receitas prontas, mas por processos contínuos de reflexão, experimentação e reconstrução da prática pedagógica.

Em síntese, o livro de Devide consolida-se como uma leitura imprescindível para estudantes de licenciatura, professoras e professores de Educação Física e demais educadores interessados na promoção de uma educação democrática, inclusiva e socialmente comprometida. Ao oferecer ferramentas teóricas e práticas para o enfrentamento das desigualdades de gênero na escola, a obra contribui de forma significativa para o avanço das discussões sobre coeducação e para o fortalecimento de práticas pedagógicas orientadas pelos princípios dos direitos humanos e da justiça social.

Recebido em 30 de novembro de 2025.
Aprovado em 30 de março de 2026.

DOI: 10.48074/aceno.v13i31.20831